JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

JOSÉ FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFÍA

TOMO I

A - K

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

PRÓLOGO A LA QUINTA EDICIÓN

La presente edición difiere de Ἰα anterior en lo siguiente: he escrito 546 artículos nuevos; he reescrito totalmente 213 artículos; he ampliado o modificado, a veces sustancialmente, 262 artículos. Además, he revisado el texto, he corregido errores, he ampliado datos, y he puesto al día la bibliografía.

Como resultado, abunda en esta edición el material nuevo. Éste abarca el conjunto de las disciplinas filosóficas y de la historia de la filosofía. He seguido prestando particular atención a los temas de ontología y metafísica, lógica, teoría del conocimiento, filosofía de la ciencia, antropología filosófica e historia de la filosofía. Pero he ampliado no poco las partes relativas a ética, filosofía de la religión, filosofía de la historia, teoría de los valores y estética. He añadido copia de artículos sobre filósofos llamados "menores", antiguos, medievales y modernos, y he ampliado el número de los consagrados a filósofos contemporáneos. Sin desviarme de la norma de no diluir excesivamente la sustancia filosófica, he incluido también algunos artículos sobre conceptos y figuras que, sin ser estrictamente filosóficos —conceptos y figuras importantes, por ejemplo, en la ciencia, en la teología, en el pensamiento social y político—, han mantenido, o mantienen, relaciones particularmente estrechas con cuestiones suscitadas en filosofía.

Aunque he penado mucho por ampliar y mejorar esta obra, no pretendo que sea perfecta. Por lo demás, mi ideal en este caso no es la perfección; creo más razonable trabajar por alcanzar lo bueno que holgazanear soñando en lo mejor. Por este motivo, aunque esta obra está, y estará siempre, abierta a revisiones y mejoras, estimo que en el estado actual de los conocimientos filosóficos es razonablemente suficiente. En todo caso, las revisiones y las mejoras no pueden consistir en pulir y repulir la obra hasta la exasperación. Estoy plenamente de acuerdo en que hay que revisar, corregir y pulir; en esta actividad he consumido incontables horas y casi he arruinado mis ojos. Pero en una obra de las dimensiones de ésta no se pueden practicar los mismos ejercicios de virtuosismo conceptual y lingüístico que son de rigor en otros escritos menos dilatados. Esta obra no es un lindo ensayito. No es, ni puede ser, cosa remirada y relamida. Hay que luchar sin tregua contra la chapucería intelectual. Pero en cierto tipo de obras hay que rehuir el estéril perfeccionismo. Dadas las proporciones que alcanzó esta obra ya en la edición precedente —hasta el punto de que desde entonces pudo ser considerada como una Enciclopedia y no sólo como un Diccionario— varios críticos me han aconsejado que desistiera de ser a la vez el director y el ejecutante, y que recabara el auxilio de colaboradores más diestros que yo en cada una de las disciplinas filosóficas y en cada uno de los períodos históricos. Este consejo es harto tentador, inclusive por razones personales; el tiempo y el esfuerzo gastados en la confección de este Diccionario me han impedido a menudo poner mayores empeños en la elaboración de escritos más "personales", hacia los que, como filósofo, siento cierta debilidad. Sin embargo, aunque la transformación sugerida introduciría en esta obra no pocas mejoras, creo que las ventajas así conseguidas no compensarían los inconvenientes. En la obra presente el conjunto importa por lo menos tanto como el detalle. Pues este Diccionario es ya como un imponente y complejo edificio, con su fachada, sus alas, sus galerías, sus largos e intrincados corredores, sus sótanos y sus ventanales. He alcanzado a familiarizarme con todos ellos y, por descontado, con sus fundaciones. Puedo —todavía— recorrer el edificio en todas direcciones y orientarme en él sin

excesivas perplejidades. Ello significa que puedo aún seguir ampliando, alterando, rehaciendo, depurando y ornando este conjunto sin perderme en su laberinto. Sobre todo, puedo seguir manteniendo su unidad de estilo, la cual no es sólo cuestión de "literatura" —de "estética"—, sino también, y especialmente, de "pensamiento" — de "noética". Por estos motivos no me he decidido todavía a sucumbir a la tentación que se me ha brindado.

El predominio que en esta obra tiene el conjunto sobre los detalles explica que éstos no puedan ser siempre todo lo numerosos o elaborados que ciertos lectores quisieran. Por la naturaleza misma de la obra, hay que pasar a la carrera sobre temas, problemas y autores que en otros trabajos son objeto de exposición y comentario dilatados. Por cierto que no escasean aquí las exposiciones y análisis algo minuciosos. Pero se hallan siempre integrados en visiones de conjunto y expresados en el lenguaje apropiado para ellos. Estimo que con ello no se falsean necesariamente las ideas; sólo ocurre que son enfocadas de modo distinto. Por motivos que no hacen aquí al caso, estimo que es posible presentar y dilucidar lo que se llaman "grandes temas" y "grandes problemas" siempre que se utilice a tal efecto la óptica adecuada. Discurrir sobre la física no equivale a exponer toda la física; discurrir sobre la idea de substancia no es lo mismo que componer una ponderosa monografía sobre tal idea. Sería disparatado pretender hallar en este Diccionario exposiciones tan detalladas del pensamiento de Aristóteles, o análisis tan minuciosos del imperativo categórico como los que figuran en obras especialmente consagradas a estos temas, o hasta a aspectos de ellos. En cambio, puede hallarse en esta obra un modo de presentar, ver, dilucidar y debatir temas y problemas que a veces se echa de menos en estudios y repertorios más especializados. Pues esta obra no se especializa en ningún tema, en ningún problema, en ninguna figura, época, rama o recoveco de la filosofía: se "especializa" en el conjunto de ellos.

Debo a varios lectores y críticos preciosas sugestiones y muy útiles informaciones; todas ellas han contribuido a mejorar esta obra. Pero quiero destacar los auxilios recibidos de tres personas. Mi esposa, que me ha prestado incansablemente ayuda en las múltiples tareas de organización, ordenación y coordenación que requiere esta vasta empresa. El señor Ezequiel de Olaso, que me ha estado enviando puntualmente noticias filosóficas de toda especie y que me ha sugerido no pocas mejoras. Y *el señor Raúl E. Lagomarsino, que ha tenido a su cargo la corrección de pruebas y el ajuste final de la presente edición, y que ha trabajado en ella con la misma perspicacia y tenacidad que mostró en la preparación de las dos ediciones anteriores. Por el volumen de esta edición, la tarea del Sr. Lagomarsino ha sido no sólo perspicaz y tenaz, sino también hercúlea. Creo difícil encontrar mejor "director de edición".*

J. F. M.

Bryn Mawr College, Pennsylvania, 1964.

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

El autor no ha ahorrado esfuerzos para ampliar y mejorar esta obra; como consecuencia de ello la presente edición contiene un número considerable de novedades con respecto a la precedente. He aquí las más destacadas.

1. Se han escrito 762 artículos nuevos.

2. Se han reescrito por entero, casi siempre con ampliaciones, 239 artículos.

3. Se han modificado o ampliado substancialmente 189 artículos.

4. Se ha revisado completamente el texto para eliminar en lo posible errores e incluir algunas nuevas informaciones.

5. Se ha corregido y puesto al día la bibliografía.

6. Se ha revisado y ampliado el sis tema de llamadas de conceptos tanto dentro como fuera de los artículos.

7 Se han incluido un Cuadro sinóptico y una Tabla cronológica.

Aparte estas novedades, queremos llamar la atención del lector sobre dos puntos que han sido objeto de especial preocupación por parte del autor.

El primero se refiere a la organización interna de cada artículo, en particular de los artículos extensos sobre conceptos. Adoptar un procedimiento único —ya sea exposición de acuerdo con el desenvolvimiento histórico, ya sea descomposición en significados según filósofos o tendencias, ya sea análisis sistemático— hubiera tenido como consecuencia la infidelidad frecuente a las peculiaridades de cada concepto. Hemos seguido, pues, el método que nos ha parecido en cada caso más fecundo para aunar la claridad máxima con la mayor cantidad posible de información, si bien con predilección notoria por el análisis de significados siguiendo el curso histórico y terminando por lo común con una presentación del estado actual de la cuestión o un estudio sistemático del problema correspondiente. Hemos evitado en lo posible la atomización en diversas significaciones y hemos preferido subrayar lo que hubiera de común en ellas o bien —cuando la presentación ha sido predominantemente histórica— la continuidad en la evolución del concepto. En los casos en que el artículo resulta extenso, hemos introducido casi siempre subdivisiones que hacen resaltar, ya los diversos períodos históricos, ya las varias disciplinas filosóficas a las cuales puede adscribirse el concepto.

El segundo punto afecta a los autores y materias representados en la obra. El número de autores, de todos los países y épocas, ha sido muy ampliado. En cuanto a las materias, se ha seguido poniendo singular empeño en tratar extensamente las cuestiones relativas a historia de la filosofía (con introducción, por vez primera en esta obra, de un número relativamente crecido de conceptos relativos a "filosofía orientar), metafísica, ontología, lógica, teoría del conocimiento y el grupo de las llamadas "filosofías de" — de la religión, de la naturaleza, de la ciencia, de la historia, del lenguaje, de la propia filosofía, etc. Pero mientras disciplinas como la ética y la estética estaban insuficientemente representadas en las otras ediciones, en la edición presente han sido debidamente atendidas. La psicología, la sociología y la educación son introducidas en la medida en que pueden ayudar a la comprensión de los problemas filosóficos generales. Y se ha intensificado la introducción de conceptos y problemas que, como los que tocan a las ciencias naturales, ciencias sociales y teología, son susceptibles de despertar el interés no sólo de los filósofos, sino también del público en general.

Larga sería la lista de personas que han hecho al autor valiosas sugestiones sobre diversas partes de la obra; se ha procurado tener en cuenta todas las que encajaban dentro de los marcos que nos

*habíamos trazado previamente. Nos limitaremos a mencionar tres nombres: el profesor George L. Kline, de Bryn Mawr College, el profesor Walter Brün*ing, *de la Universidad de Córdoba (Argentina) —que han enviado extensas y muy útiles listas de correcciones—, y el señor Raúl E. Lagomarsino, de la Editorial Sudamericana, que ha tenido a su cargo —como ya había ocurrido con la precedente— la edición de esta obra y ha llevado a cabo la corrección final de las pruebas compaginadas. A todos, nuestro más sincero agradecimiento.*

Finalmente, agradecemos a Bryn Mawr College el año de licencia sabática otorgada durante el período académico de 1955-1956. En el curso del mismo nos ha sido posible completar nuestro trabajo y terminar en bibliotecas europeas —de España, Italia, Inglaterra, Bélgica, Alemania y muy en particular de Francia— las consultas iniciadas en las de los Estados Unidos.

J. F. M.

París, agosto de 1956.

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

Un año y medio pasado en los Estados Unidos bajo los auspicios de la Fundación Guggenheim ha permitido al autor reelaborar de tal modo este Diccionario, que prácticamente se trata de una obra nueva. Una buena parte del contenido de la segunda edición ha sido reescrita. Pero, además, el material agregado ha hecho que el texto actual sea aproximadamente el doble del contenido en la segunda edición, y el triple del que incluía la primera. No creemos necesario señalar cuáles son los puntos donde la reelaboración y las ampliaciones han sido más considerables. De hecho, afectan a la totalidad del volumen y, por lo tanto, a la total dimensión histórica de los conceptos estudiados, aun cuando ciertas partes relativas a la, lógica actual y a la teoría de la ciencia pueden considerarse como enteramente nuevas y particularmente beneficiadas. La bibliografía ha sido también considerablemente aumentada y puesta al día. En muchos casos la parte bibliográfica no es meramente una indicación de títulos, sino que pretende proporcionar una orientación en el autor o él concepto estudiados, de modo que a veces puede considerarse como parte esencial del correspondiente artículo. Las obras que él autor manejó a su paso por las bibliotecas de las Universidades de Columbia, Princeton y Johns Hopkins facilitaron, desde luego, ciertas precisiones que eran necesarias y que habían tenido que permanecer hasta ahora en meros deseos. Pero el autor quiere agradecer también las facilidades encontradas en la Biblioteca Nacional de Chile y en la de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad del mismo país, que le permitieron preparar, desde la aparición de la segunda edición, lo que contiene la tercera. Un Diccionario de Filosofía, aun con todas las limitaciones del presente, no puede componerse en un día ni en un año. Sólo deseamos ahora que el interesado en la filosofía pueda seguir encontrando en él lo único que se ha propuesto ser: un instrumento de trabajo, una herramienta suficiente y precisa. El autor puede preferir la elaboración de su propio pensamiento; no es menos cierto que, en la penuria de libros de trabajo científico que existe todavía en lengua española, no considera perdidos sus esfuerzos con vistas a aportar su grano de arena en lo que comienza ya a divisarse como un prometedor montón.

J. F. M.

Bryn Mawr College, Pennsylvania, 1950.

A

A. La letra mayúscula 'A' es usada en textos filosóficos con varios significados.

1. Aristóteles la emplea muchas veces (por ejemplo en los *Analytica Priora)* para representar simbólicamente el predicado de una proposición en fórmulas tales como "A B', que se lee 'A es predicado de B', Al presentar los silogismos categóricos, la letra *'A'* forma parte del condicional:

Si *A* es predicado de todo B,

que constituye la premisa mayor del silogismo en modo *Barbara* (VÉASE) y que en la literatura lógica posterior se presenta bajo diversas formas, unas en las cuales se expresa la estructura condicional de tal premisa, como en:

Si todo B es A

y otras en las cuales (erróneamente) se omite, como en: Todo B es A.

2. Los escolásticos y todos los tratadistas lógicos posteriores han usado la letra 'A' (primera vocal del término *affirmo)* para simbolizar la proposición universal afirmativa *(affimatio universalis),* uno de cuyos ejemplos es el conocido enunciado:

Todos los hombres son mortales.

En textos escolásticos se halla con frecuencia el ejemplo, dado por Boecio:

Omnis homo iustus est, Y en multitud de textos lógicos la letra 'A' sustituye al esquema 'Todo S es P', sobre todo cuando se introduce el llamado *cuadro de oposición* (VÉASE).

En los textos escolásticos se dice de A que *asserit universaliter* o *generaliter* — afirma umversalmente, o generalmente. También se usa en ellos la letra 'A' para simbolizar las proposiciones modales en *modus* afirmativo y *dictum* negativo (v. MODALIDAD), es decir, las proposiciones del tipo:

Es necesario que *p,*

donde *'p'* representa un enunciado declarativo.

3. En muchos textos se usa la letra *'A'* como uno de los términos componentes de la fórmula que expresa el llamado *principio de identidad.* En la mayor parte de los textos clásicos este principio es expresado mediante la fórmula:

$$A = A \qquad (1).$$

Es frecuente (véase IDENTIDAD) interpretar (1) en el sentido de que 'A' representa un objeto cualquiera. En este caso (I) equivale a una de las llamadas *notiones communes,* κοιναὶ ἔννοιαι, la que enuncia: 'Toda cosa es igual a ella misma'. La lógica actual expresa (1) mediante las fórmulas:

$$p \supset p,$$
$$p \equiv p,$$

si la identidad se refiere a la ley o al principio de identidad presentado en la lógica sentencial, o mediante la fórmula:

$$(x)(x = x),$$

si la identidad se refiere a la ley de reflexividad presentada en la lógica de la identidad. Observemos que la fórmula (1) es la misma que se usa en la lógica actual para expresar la ley de identidad en la lógica de las clases, en vista del uso de 'A' para representar una clase (Cfr. *infra,* sección 5).

4. La letra 'A' ha sido muy usada por varios idealistas alemanes, especialmente por Fichte y Schelling, en las fórmulas que sirven de base a sus especulaciones sobre la identidad de sujeto y objeto. Hay que advertir que a veces Fichte usa 'A = A' como si fuese un condicional, y lo interpreta como 'Si A existe, A existe'. En cuanto a Schelling, ha usado la letra *'A'* acompañada de otros diversos signos. Mencionamos dos casos.

(a) Los signos '+', '-' y '≠' antepuestos o sobrepuestos a la letra. Ejemplos dé ello son '-A', que representa el ser en sí,'+ A', que representa el ser fuera de sí, y '≠A', que representa el ser consigo mismo o, como dice Schelling, el sujeto-objeto o totalidad. Otro ejemplo es la fórmula:

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}}{A = A}$$

que es, según dicho filósofo, la forma del ser de la absoluta identidad. En tal fórmula '+' se lee 'el predominio del uno sobre el otro' *(Darstellung meines Systems der Philosophie,* 1801).

(b) Los exponentes agregados a 'A', tal como en 'A^1', 'A^2', 'A^3', que representan, en el vocabulario de Schelling, *potencias de A.* Así, dicho filósofo usa fórmulas tales como '$A = A^1$', '$A = A^2$', '$A = A^3$'. Nos hemos referido a este uso en el artículo POTENCIA.

5. La letra 'A' se usa en muchos textos lógicos como símbolo de una clase (VÉASE), y constituye entonces una abreviatura de los llamados *abstractos simples.* A veces se emplea dicha letra en minúscula, *'a',* con el mismo propósito. Junto a 'A' o *'a'* se usan asimismo como símbolos de clases 'B' o *'b', 'C'* o V.

6. Jan Lukasiewicz usa *'A'* para representar la conectiva V o disyunción (VÉASE) exclusiva, que nosotros simbolizamos por 'V. 'A' sé antepone a las fórmulas, de modo que 'p V q' se escribe en la notación de Lukasiewicz 'A *p q'.* El mismo autor usa a veces 'A' como una de las constantes de la lógica cuantificacional (junto a *'E', 'I', 'O'*). Con la letra 'A' se forma la función expresada mediante *'Aab',* que se lee 'Todo *a es b' o 'b* pertenece a todo *a'.*

7. Jean de la Harpe usa 'A' como signo de aserción (VÉASE).

A, AB, AD. Las preposiciones latinas *a, ab* (= *a* ante vocal) y *ad* figuran en numerosas locuciones latinas usadas en la literatura filosófica, principalmente escolástica, en lengua

latina, pero también en otras lenguas; algunas de estas locuciones, por lo demás —como *a priori, a posteriori, ad hominem*—, son de uso corriente.

A continuación ofrecemos una lista de algunas de dichas locuciones en orden alfabético. En algunos casos traducimos o parafraseamos la locución o señalamos en qué contexto o contextos se usa o puede usarse. En otros casos remitimos a los artículos que se han dedicado a locuciones determinadas o a los artículos en los cuales algunas locuciones se han introducido o usado.

A *contrario - A pari.* Estas dos locuciones se han usado originariamente en el lenguaje jurídico para indicar que un argumento usado con respecto a una determinada especie se aplica a otra especie del mismo género. En el argumento *a contrario* se procede por división; en el argumento *a parí se* procede por identificación. De la esfera jurídica se han trasladado estas locuciones a otras regiones. El razonamiento *a contrario* ha sido definido como el que procede de una oposición hallada en una hipótesis a una oposición en las consecuencias de esta hipótesis. El razonamiento *a pari* ha sido definido como el que pasa de un caso (o de tipo de caso) a otro.

A *dicto secundum quid ad dictum simpliciter* [que corresponde al griego κατὰ τὸ πῆ καὶ ἁπλῶς]. Esta locución se refiere a un razonamiento consistente en afirmar que si un predicado conviene a un sujeto en algún respecto o de un modo relativo, le conviene en todos los respectos o de un modo absoluto (si S es P en relación con algo, S es siempre y en todos los casos P). El razonamiento en cuestión es un sofisma (v.) llamado "sofisma por accidente". Para indicar que este razonamiento no es válido se usa la fórmula A dicto *secundum quid ad dictum simpliciter non valet conse-quentia.*

A digniori (véase *infra).*

A *non esse,* etc. (véase *infra).*

A pari (véase *supra).*

A parte ante - A parte post (véase A PARTE ANTE).

A *parte mentis* (véase *infra).*

A parte rei (VÉASE). En cuanto que *a parte rei* indica "según la cosa misma", *a parte mentis* indica "según la mente" o "según el entendimiento" *(secundum intellectum), A parte rei y a parte mentis son* formas de distinción (VÉASE). En vez de *a parte rei* se dice también *ex natura rei [distinctio ex natura rei].*

A perfection (véase *infra).*

A posteriori (véase A PRIORI).

A *potiori* - A *digniori* - A *perfection.* La definición de una cosa *a potiori* es la que se lleva a cabo teniendo en cuenta lo mejor [lo más digno; lo perfecto] que haya en la cosa definida.

A *priori* (VÉASE).

A *quo - Ad quem.* Al hablar del movimiento (VÉASE) como movimiento local, la locución *a quo* es usada para indicar el punto de arranque y la locución *ad quem es* usada para indicar el punto terminal del movimiento de un móvil. A *quo y ad quem* pueden referirse asimismo a un razonamiento, en cuyo caso indican respectivamente el punto de partida y el fin o la conclusión.

A *se* (VÉASE).

A *simultaneo* (véase Dios; ONTOLÓGICO [ARGUMENTO]).

Ab absurdo — Ab absurdis. Se usan estas locuciones para indicar que una proposición parte de algo absurdo o de cosas absurdas.

Ab alio (véase A SE).

Ab esse ad posse. En la teoría de las consecuencias (véase CONSECUENCIA) modales se han usado una serie de locuciones por medio de las cuales. se indica si una consecuencia es o no válida. He aquí algunas:

Ab esse ad posse valet [tenet] consequentia [illatio] y también *Ab illa de inesse (v.) valet [tenet] illa de possibili.* Se puede concluir de la realidad a la posibilidad, es decir, si X es real, entonces X es posible.

Ab *oportere ad esse valet [tenet] consequentia [illatio].* Se puede concluir de la necesidad a la realidad, es decir, si X es necesario, entonces X es real.

Ab oportere ad posse valet [tenet] consequentia [illatio]. Se puede concluir de la necesidad a la posibilidad, es decir, si X es necesaria, entonces X es posible.

A *non posee ad non esse valet [tenet] consequentia [illatio].* Se puede concluir de la imposibilidad a la no realidad, es decir, si X es imposible, entonces X no es real.

Pueden formularse otras consecuencias modales del tipo anterior, cada una de las cuales corresponde a un teorema de la lógica modal.

Ab universali ad particularem. Esta locución se refiere al razonamiento en el cual se pasa de una proposición universal (como 'todo S es P') a una proposición particular (como 'algunos S son P'). El razonamiento es válido, lo que se expresa mediante la locución *Ab universali ad particularem valet [tenet] consequentia [illatio].* También es válido el razonamiento que pasa de una proposición particular a una infinita [indefinida] o una singular; la fórmula completa reza: *Ab universali ad particularem, sive infinitam sive singularem valet [tenet] consequentia [illatio].* No es válido, en cambio, el paso de una proposición particular a una universal, lo que se expresa diciendo: A *particulari ad imiversalem non valet [tenet] consequentia [illatio].*

Ab uno disce omines. A partir de uno se conocen los otros. Esta locución, usada originariamente para referirse a personas (y especialmente a una persona de un grupo, representativa del grupo), puede usarse en forma más amplia para indicar que a partir de un ejemplo pueden conocerse todos los demás ejemplos (cuando menos de la misma clase); que a partir de una entidad pueden conocerse todas las demás entidades (cuando menos de la misma clase).

Ab absurdum (véase ABDUCCIÓN).

Ad aliquid. Esta locución equivale a 'relativo a', 'relativamente a' y se refiere, pues, al ser relativo, ὄν πρὸς τι (véase RELACIÓN). Se usa en varias formas, entre las cuales mencionamos las siguientes:

Ad *aliquid ratione alterius* (= *secundum aliquid).* Lo que tiene relación con algo según otra cosa.

Ad *aliquid secundum se.* Lo que tiene relación con algo según su propio ser [= modo de ser, esencial].

Ad *aliquid secundum rationem tantum.* Lo que tiene relación con algo según la mente o según, el entendimiento.

Ad *aliquid secundum rem.* Lo que tiene relación con algo según la cosa misma.

Ad *extra - Ad intra. Ad extra* se refiere a un movimiento transitivo o trascendente. Ad *intra* se refiere a un movimiento inmanente (véanse EMANACIÓN, INMANENCIA, TRASCENDENCIA).

Ad *hoc.* Una idea, una teoría, un argumento ad *hoc* son los que valen

solamente para un caso particular, generalmente sin tener en cuenta otros casos posibles.

Ad hominem. Un argumento *ad hominem* es el que es válido, se supone que es válido, o termina por ser válido, sólo para un hombre determinado o también para un grupo determinado de hombres. En vez de la locución *ad hominem* se emplea a veces la locución *ex concessis.*

Ad humanitatem. Un argumento *ad humanitatem* es uno que se supone es válido para todos los hombres sin excepción. Tal argumento se considera, pues, como un argumento que va más allá de todo individuo particular y, en calidad de tal, como un argumento *ad rem,* es decir, según la cosa misma considerada.

Ad ignorantiam. Un argumento *ad ignorantiam* es el que se halla fundado en la ignorancia (supuesta o efectiva) del interlocutor.

Ad impossibile (véase ABDUCCIÓN).

Ad intra (véase *supra).*

Ab judicium. Según Locke, un argumento *ad judicium* es un argumento que se justifica por el argumento mismo (por el "juicio") y no es, por tanto, un argumento *ad hominem, ad ignorantiam* o *ad verecundiam.*

Ad personam. Un argumento *ad personam* es, en verdad, un argumento *contra* una persona determinada, fundándose en efectivas o supuestas debilidades de la persona en cuestión. Este argumento tiende a disminuir el prestigio de la persona contra la cual va dirigido.

Ad quem (véase *supra).*

Ad rem (véase *supra).*

Ad valorem. Puede llamarse *ad valorem* a un argumento que se funda en el valor de la cosa o cosas consideradas o defendidas.

Ad verecundiam. Un argumento *ad verecundiam* es el que se funda en la "intimidación" supuestamente ejercida por la autoridad o autoridades a las cuales se recurre con el fin de convencer al interlocutor o interlocutores.

A DICTO SECUNDUM QUID AD DICTUM SIMPLICITER. Véase SOFISMA.

A FORTIORI. La expresión *a fortiori* es definida de varios modos. Pueden reducirse a dos. (1) Se dice que un razonamiento es *a fortiori* cuando contiene ciertos enunciados que se supone refuerzan la verdad de la proposición que se intenta demostrar, de tal modo que se dice que esta proposición es *a fortiori* verdadera. El *a fortiori* representa el *tanto más cuanto que* con que se expresa gramaticalmente el hecho de que a una parte de lo que se aduce como prueba viene a agregarse la otra parte, sobreabundando en lo afirmado. Con frecuencia se usa este tipo de razonamiento cuando se quiere anular toda objeción posible (y considerada verosímil) contra lo anunciado. Un ejemplo de razonamiento *a fortiori* en este sentido es: "Lope de Vega es un poeta, tanto más cuanto que en los pasajes de su obra en los que no pretendía expresarse poéticamente empleó un lenguaje predominantemente lírico." (2) Argumento *a fortiori* se llama también a un razonamiento en el cual se usan adjetivos comparativos tales como "mayor que", "menor que", etc., de tal suerte que se pasa de una proposición a la otra en virtud del carácter transitivo de tales adjetivos. Un ejemplo de argumento *a fortiori* en este sentido es: "Como Juan es más viejo que Pedro, y Pedro es más viejo que Antonio, Juan es más viejo que Antonio." En la lógica clásica se considera a veces este argumento como una de las formas del silogismo llamado *entimema* (VÉASE). Pero como los adjetivos comparativos citados expresan las más de las veces relaciones, resulta que el estudio del argumento *a fortiori* puede ser estudiado dentro de la lógica actual en la teoría de las relaciones (véase RELACIÓN).

El sentido (1) es predominante retórico; el sentido (2), declaramente lógico. En este último sentido ha sido examinado por Arthur N. Prior ("Argument *a fortiori", Analysis,* 9 [1948-49], 49-50). Prior indica que aunque un argumento como "Todo lo que es mayor que algo mayor que C es mayor que C" es un modo de decir "Los argumentos α *fortiori* son válidos", puede efectuarse la reducción requerida sin insertar ninguna premisa y limitándose a reformular las premisas dadas. Aplicada al caso anterior la reformulación da el siguiente resultado:

"Todo el tamaño que tiene B, es tamaño que tiene A, y A tiene algo de tamaño que no tiene B;

Todo el tamaño que tiene C, es tamaño que tiene B y B tiene algo de tamaño que no tiene C;

Por lo tanto, todo el tamaño que tiene C, es tamaño que tiene A, y A tiene algo de tamaño que no tiene C."

A PARTE ANTE, A PARTE POST. En la literatura escolástica se distingue entre las expresiones *a parte ante y a parte post.* Por ejemplo, se dice que el alma ha existido *a pane ante (a parte ante perpetua)* si su ser es anterior al cuerpo, y que ha existido *a parte post (a parte post perpetua)* si no antecede al cuerpo, antes bien comienza con éste. En ambos casos se supone, empero, que el alma permanece después de la disolución del cuerpo *(post dissolutionem a corpore maneat, duret post perpetuo a corpore separata).*

A PARTE REI. Los escolásticos usan la expresión *a parte rei* para significar que algo es según la cosa misma, es decir, según la naturaleza de la cosa o, más simplemente, según ella misma. Por ejemplo, se puede preguntar si las cosas naturales son *a parte rei* o bien si resultan solamente de la operación del entendimiento. Por consiguiente, el ser α *parte rei* se opone al ser *secundum intellectum.*

A POSTERIORI. Véase A PRIOBI.

A PRIORI. Aunque las expresiones *a priori y a posteriori* han sido empleadas abundantemente sólo en la filosofía moderna y, con menor insistencia, en la medieval, el problema a que ellas se refieren fue tratado desde la Antigüedad. Cierto que en ésta la diferencia entre lo que es primero y lo posterior se refería más bien a la naturaleza misma de la cosa y, por derivación, a la del conocimiento. Pero la cuestión de la forma de conocimiento no quedaba de ninguna manera excluida. Se distinguió, así, entre el conocer por causas y el conocer por efectos, el conocer según la cosa en sí, y el conocer πρὸς ἡμᾶς, *quoad nos,* para nosotros. Distinciones emparentadas casi siempre con las relativas a la diferencia entre el conocimiento conceptual y el empírico, el independiente y el dependiente, etc. Así pasó el problema a la filosofía medieval, dentro de la cual comenzó a tratarse la distinción entre *a priori y a posteriori* en un sentido a veces muy parecido al moderno. Las fórmulas mis-

mas solamente fueron empleadas por vez primera por Alberto de Sajonia (Prantl, IV, 78), el cual, siguiendo algunos precedentes ya entonces consagrados, expresaba con ellas dos formas de razonamiento en las que se iba respectivamente del principio a la consecuencia y de ésta al principio. Habría aquí, pues, una significación análoga a la que tenía en la Antigüedad la distinción entre la demostración por la causa y por el efecto, la cual correspondía, por lo demás, al primado ontológico de la causa, en tanto que ésta sea, efectivamente, como la tradición antigua generalmente suponía, lo que es primero por naturaleza. Sin romperse el vínculo con la tradición, antes bien reapareciendo ésta en la medida en que se atacó el problema a fondo, la cuestión del *a priori,* en el sentido actual, comienza, sin embargo, a plantearse sólo con toda amplitud cuando en la época moderna prima sobre el problema del ser la cuestión del conocimiento.

Tal ocurre ya en Descartes. No hay en éste ninguna doctrina formal de lo *a priori,* pero su noción de "idea innata" (*Med. de prima phil,* II; *Princ. phil.,* I, 10) se aproxima a la concepción moderna de "idea *a priori".* Los motivos ontológicos priman todavía, sin embargo, en la filosofía cartesiana, sobre los epistemológicos; por eso las ideas innatas no son solamente lo primero para nosotros, sino también la expresión de la realidad en cuanto es vista (directa e intuitivamente) en su verdad. Las ideas claras y distintas (véase CLARO) de una cosa son la cosa misma en cuanto que vista o aprehendida mediante una intuición (VÉASE). Locke, en cambio, desarrolla una crítica del innatismo (VÉASE) que puede equipararse a una crítica de todo elemento *a priori* en el conocimiento. Mas puede preguntarse si no hay en la noción lockiana de *ideas de reflexión* elementos que no puedan derivarse directa o indirectamente de las sensaciones. Si la derivación fuera indirecta, todavía lo *a priori* se hallaría ausente de la epistemología de Locke. Pero si se postulara simplemente que hay derivación indirecta y no fuese posible mostrar cómo se lleva a cabo, ni siquiera en principio, habría algo de aprioridad en las ideas de reflexión, cuando menos en algunas de ellas. Supongamos, sin embargo, que no hay aprioridad alguna en este sentido; todavía puede preguntarse si no hay en Locke la noción de ciertas verdades generales distintas de las ideas obtenidas mediante percepción o mediante demostración. Locke habla de estas verdades o ideas generales y declara que son "meras construcciones mentales" *(Essay,* IV, cap. vii, 9). La cuestión se plantea entonces del siguiente modo: ¿son tales construcciones meras expresiones lingüísticas? Si lo son, entonces no pueden ser llamadas propiamente "ideas". Si no lo son, debe de haber en ellas algo *a priori.*

Ahora bien, una distinción entre tipos de conocimiento que lleva a la concepción de un *a priori (* acéptese o no como necesario para el conocimiento de lo real) se encuentra por vez primera solamente en Hume y en Leibniz. La distinción propuesta por Hume *(Enquiry,* sec. II, parte 1) de "todos los objetos de la razón o investigación humana" en relaciones de ideas *(Relations of Ideas) y* hechos contantes y sonantes *(Matters of Fact)* equivale a una distinción entre enunciados analíticos y sintéticos respectivamente (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO). Los enunciados analíticos son completamente *a priori;* no proceden de la experiencia, pero no pueden decir nada sobre la experiencia o sobre "los hechos". Se limitan a constituir la base de razonamientos puramente formales y son descubiertos mediante la "mera operación del pensamiento" *(loc. cit.),* pudiendo compararse con reglas — reglas de lenguaje. A su vez, Leibniz distingue entre verdades de razón y verdades de hecho (véase artículo correspondiente y las pertinentes citas de Leibniz). Las verdades de razón son eternas, innatas y *a priori,* a diferencia de las verdades de hecho, que son empíricas, actuales y contingentes. "La razón —escribe Leibniz— es la verdad conocida cuyo enlace con otra verdad menos conocida hace que demos nuestro asentimiento a la última. Pero de modo particular, y por excelencia, se la llama razón si es la causa no solamente de nuestro juicio, sino también de la propia verdad, la cual se llama también razón *a priori, y* la causa en las cosas responde a la razón en las verdades." *(Théodicée,* IV, xvii, 1). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la aprioridad (lo mismo que el carácter innato) de las verdades de razón no significa que éstas se hallen siempre presentes a la mente; las verdades de razón y *a priori* son, en rigor, aquellas que hay que reconocer como evidentes cuando se presentan, como diría Descartes, a "un espíritu atento".

No obstante las fundamentales diferencias que hay entre la filosofía de Hume y la de Leibniz, estos autores coinciden en un punto: en que los enunciados *a priori* son analíticos y no sintéticos. Pero mientras para Hume ello es consecuencia de su carácter puramente lingüístico-formal, para Leibniz es resultado de su preeminencia sobre la experiencia.

Distinta de Leibniz y de Hume es la concepción de lo *a priori* defendida por Kant. Los conceptos y las proposiciones *a priori* tienen que ser pensados con carácter de necesidad absoluta. Pero no simplemente porque sean todos puramente formales. Si lo fuesen, habría que desistir de formular proposiciones universales y necesarias relativas a la Naturaleza; la universalidad y necesidad de tales proposiciones sería entonces sólo la consecuencia de su carácter analítico. Por otro lado, los conceptos de la razón no pueden aplicarse a la realidad en sí y menos aun servir de ejemplos o paradigmas de esa realidad; toda metafísica basada en puros conceptos de razón trasciende de la experiencia posible y es resultado de una pura imaginación racional (por tanto, no sintética). Kant considera que el conocimiento *a priori* es independiente de la experiencia, a diferencia del conocimiento *a posteriori,* que tiene su origen en la experiencia (K. *r. V.* B 2). La independencia de la experiencia debe entenderse de un modo absoluto, no respecto a tales o cuales partes de la experiencia. Los modos de conocimiento *a priori* son pufos cuando no hay en ellos ninguna mezcla de elementos empíricos *(op. cit.,* B 3). "Todo cambio tiene una causa" no es para Kant una proposición absolutamente *a priori,* porque la noción de cambio procede de la experiencia. La independencia de la experiencia no debe entenderse en sentido psicológico, sino epistemológico; el problema de que se ocupa Kant en la *Crítica de la razón pura* no es el del origen del conocimiento (como en Locke y en Hume), sino el de su validez. Ahora bien, Kant admite que puede haber

juicios sintéticos *a priori.* Así, lo *a priori* no es siempre solamente analítico. Si fuese tal, ningún conocimiento relativo a la Naturaleza podría constituirse en ciencia. Ni siquiera el sentido común puede prescindir de modos de conocimiento *a priori.* Preguntar si hay juicios sintéticos *a priori* en la matemática y en la ciencia de la Naturaleza (física), equivale a preguntar si estas ciencias son posibles, y cómo lo son. La respuesta de Kant es afirmativa en ambos casos, pero ello se debe a que lo *a priori* no se refiere a las cosas en sí (véase COSA), sino a las apariencias (véase APARIENCIA). Los elementos *a priori* condicionan la posibilidad de proposiciones universales y necesarias. En cambio, no hay en la metafísica juicios sintéticos *a priori,* porque lo *a priori* no se aplica a los *noumena,* (véase NOÚMENO). Kant trata en la *Crítica de la razón pura* (donde con más detalle ha elaborado la idea de la aprioridad) de las formas *a priori* de la intuición (espacio y tiempo) y de los conceptos *a priori* del entendimiento o categorías.

Mikel Dufrenne (Cfr. *op. cit. infra,* págs. 11 y sigs.) ha indicado que pueden discernirse dos grupos de problemas relativos a la concepción kantiana de lo *a priori.* Por un lado, problemas relativos a la naturaleza del sujeto en tanto que "portador" de lo *a priori.* Lo *a priori* funda la objetividad en tanto que un sujeto constituyente (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO) hace posible la experiencia. Pero hay aquí, en rigor, dos elementos: una condición surgida de la naturaleza subjetiva y una condición formal de la experiencia como tal. Si se subraya el primer elemento, se tiende a una concepción psicológica del sujeto trascendental; si el segundo, a una eliminación de todo sujeto como sujeto. Por otro lado, hay problemas relativos a la relación entre el sujeto y el objeto. Esta relación es para Kant trascendental (VÉASE); no se trata de producción del ente, sino de determinación de la objetividad del objeto (de su cognoscibilidad en tanto que objeto). Pero aquí se puede considerar o que el sujeto trascendental absorbe el objeto en su objetividad de un modo total, de suerte que las condiciones del objeto son equivalentes a las modificaciones del sujeto, o que el objeto absorbe por entero al sujeto. Parece, en todo caso, que desde el momento en que se admite que lo *a priori* tiene su fuente en un sujeto de conocimiento, es imposible evitar las cuestiones ontológicas que Kant se proponía justamente evitar hasta haber despejado por entero el camino para la metafísica mediante la filosofía trascendental.

La doctrina kantiana fue a un tiempo criticada y elaborada por los idealistas alemanes postkantianos. Ejemplo de esta doble actitud es la de Hegel. Por un lado, Hegel acepta la concepción de lo *a priori* en tanto que admite (cuando menos al exponer la doctrina de Kant) que la universalidad y necesidad deben hallarse *a priori,* esto es, en la razón *(Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Teil III, Abs. iii. B; Glöckner, 19: 557). Por otro lado, Hegel considera que las expresiones *a priori y* 'sintetizar' usadas por Kant son vagas y hasta vacías *(Logik,* Buch I, Abs. II, Kap. ii. A. Anm. 1; Glöckner, IV, 250). De modo sorprendentemente parecido al modo como la noción de *a priori* ha sido elaborada por los fenomenólogos, Hegel estima que también la determinación del sentimiento posee elementos (o "momentos") *a priori (loc. cit.),* con lo cual dicho filósofo extiende la noción de aprioridad a lo que no es solamente intelectual.

La cuestión del *a priori* ha sido debatida muchas veces en el pensamiento filosófico contemporáneo. Mientras unos lo han seguido admitiendo en un sentido análogo al de Kant, otros lo han rechazado, ya sea en nombre de la concepción más tradicional de lo *a priori,* ya sea en nombre de la proclamada imposibilidad de concebir ningún conocimiento que no esté dado bajo estas dos formas: o como procedente de la experiencia o como puramente lógico-analítico (véase ANALÍTICO). Lo a *priori* ha significado entonces lo puramente vacío y formal, la "lógica que llena el mundo", para emplear la expresión de Wittgenstein. Contrariamente a Kant, se han eliminado de lo α *priori* todas las síntesis y todo elemento sintético. Esta última concepción ha asumido diversas formas, desde las más radicales hasta las atenuadas. A las primeras pertenecen la mayor parte de las corrientes neopositivistas y "analíticas"; dentro de las segundas puede incluirse una concepción de lo *a priori* como la defendida por C. I. Lewis. Éste admite la necesidad de lo *a priori* (en virtud de que no hay conocimiento posible sin interpretación), y lo proclama independiente de la experiencia, "no porque prescriba una forma que la experiencia deba cumplir o anticipe alguna armonía preestablecida de lo dado con las categorías de la mente, sino precisamente porque no prescribe *nada* al contenido de la experiencia" *(Mind and the World Order,* 1929, pág. 197). Lo *a priori* será verdadero sin importar a *qué* se refiere. Sin embargo, lo *a priori* anticipa caracteres de lo real (sin lo cual carecería de toda significación), si bien de lo real en tanto que "categorial-mente interpretado". Esto tiene varias consecuencias. Primero, el rechazo de las concepciones tradicionales —entre ellas, la kantiana— de lo a *priori.* Segundo, la consideración del conocimiento *a priori* como un conocimiento formal. Tercero, y finalmente, el hecho de que tal formalidad no equivalga a una pura vaciedad de las significaciones. Con lo cual Lewis mantiene, por así decirlo, una posición intermedia entre la concepción puramente formal y la puramente trascendental. Pues los principios *a priori* representan verdaderamente *principios de orden y criterios de lo real (op. cit.,* pág. 231); al determinar las significaciones, la mente forja ese tipo de verdad sin el cual no habría ninguna otra verdad posible. Por eso el hecho de que los últimos criterios de las leyes de la lógica sean "pragmáticos" no significa, para el "pragmatismo conceptualista" de Lewis, la sumisión de lo formal a una decisión arbitraria cualquiera, sino el resultado del hecho de que la clasificación categorial e interpretación de lo real sean forzosamente *nuestra* clasificación y *nuestra* interpretación.

La solución de Husserl al problema es de carácter muy distinto, pero se refiere también a la cuestión de subrayar la aprioridad sin tener que abandonar la referencia a lo real. En la fenomenología de Husserl, el carácter de aprioridad no es propio solamente de las esencias formales, sino también de las materiales, con lo cual queda ampliado el marco de la concepción kantiana de lo *a priori,* excesivamente vinculada a su signí-

ficación formal. Gracias a esta aprioridad de las esencias materiales es posible, como Scheler ha realizado en la esfera de la ética, una síntesis de lo umversalmente válido con lo concreto y, con ello, un conjunto de ciencias basadas en un "apriorismo material". Lo *a priori* resulta así esencialmente modificado, pero ello no significa que la aprioridad quede sometida desde su principio a la observación de los hechos y a toda comprobación fáctica. Lo que es *a priori* se comporta respecto a lo real de una doble manera: por una parte, es independiente de él en el sentido de que en él se da la esencia de lo real aun en el caso de que éste no aparezca como algo efectivo y no pase de su mero ser fenómeno a ser "apariencia"; por otra, está vinculado a él en el sentido de que allí halla cumplimiento la experiencia extra-fenomenológica. De esta suerte lo α *priori* se hace contenido intuitivo —y no imposición del entendimiento sobre un hipotético caos de lo dado— y experiencia — en vez de ser forma impuesta a la experiencia. Toda identificación de lo *a priori* con lo no "empírico" y lo formal —identificación que tiene su paralelo en la no menos usual identificación de lo *a posteriori* con lo empírico y lo material— queda así invalidada. Lo α *priori* no es el conjunto de formas generales que modelan una materia no menos general; la relación entre lo formal y lo material es meramente relativa, pues lo que en un caso puede ser materia de una intuición puede ser en otro caso forma. La oposición absoluta entre lo *a priori* y lo *a posteriori* no coincide con una oposición paralela entre lo formal y lo material y menos aun con una oposición paralela entre lo lógico y lo alógico. La posibilidad de una aprioridad material es tan completa, según Husserl, que puede decirse que a ella pertenecen la mayor parte de las aprioridades.

Además de los textos a que se ha hecho referencia en el artículo, véanse las siguientes obras. Análisis de la noción de *a priori:* Narziss Ach, *Ueber die Erkenntnís a priori, insbesondere in der Arithmetik,* 1913. — Nicolai Hartmann, "Ueber die Erkenntbarkeit des Apriorischen", *Logos,* V (1914-15), 290-329; reimp. en *Kleinere Schriften,* III, 1958, págs. 186-218. — A. Pap, "The Different Kinds of a Priori", *The Philosophical Re-view* LIII (1944), 464-84. — H. Ne-ri Castañeda, "Analytic Propositions, Définitions and the *A Priori", Ratio* II (1959), 80-101. — Mikel Dufrenne, *La notion d'a priori,* 1959. — Véase asimismo la bibliografía en el artículo ANALÍTICO Y SINTÉTICO. Para el α priori en la teoría física: A. Pap, *The A Priori in Physical Theory,* 1946. — Sobre el *a priori* en diferentes autores y corrientes: M. Guggen-heim, *Die Lehre vom apriorischen Wissen in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Ethik und der Erkenntnistheorie in der sokratisch-platonischen Philosophie,* 1885. — Nicolai Hartmann, *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie,* 1936 (Sitzungsber. der preuss. Ak. der Wiss. Phil. hist. Kl. XV [1935]; reimp. en *Kleinere Schriften,* II, 1957, págs. 48-85). — Aline Lion, *Anamnesis and the A Priori,* 1935. — L. di Rosa, *La sintesi a priori:* S. *Tomaso e Kant,* 1950. — Bella K. Milmed, Kan *and* Current *Philosophical Issues: Sortie Modem Develop-ments of His Theory of Knowledge,* 1961, especialmente Caps. II, III, V y VII. — Lothar Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phä-nomelogie E. Husserls,* 1962 [Phae-nomenologica, 10]. — A. Silberstein, *Leibniz Apriorismus im Verhältnis zu seiner Metaphysïk,* 1904. — A. Sicker, *Der leibniz-kantische Apriorismus und die neuere Philosophie,* 1900. — G. Hellström, *On Hume's aprioribegrepp,* 1925. — G. Cesca, *La dottrina kantiana dell'a priori,* 1885. — Rudolf Eisler, *Die Weiterbildung der Kantschen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart,* 1895. — Ake Petzäll, *Der* Apriorismus *Kants und die "Philosophia pigromm",* 1933. — C. Mazzantini, *II problema delle verita necessarie e la sintesi a priori di Kant,* 1935.

A SE. En el vocabulario latino de la escolástica es común distinguir entre la expresión α se y la expresión *ab alio. A se* significa "por sí", "por sí mismo", "desde sí", "desde sí mismo", "procedente de sí", "procedente de sí mismo"); *ab alio* significa "procedente de otro". Por este motivo un ser *a se* es considerado como un ser independiente, ἄναρχον. Se dice, así, que Dios es *a se (substantia a se)* —y también *per se, ex se*—, pues tiene su principio (o causa) de existir en sí mismo. En cambio, una entidad creada se dice que es *ab alio,* porque no tiene el principio (o causa) de existir en si misma, sino en otra realidad (en Dios). Esta última distinción es radical, pues se refiere a la raíz del ser y de lo creado.

Puede, sin embargo, distinguirse entre el ser *a se y el* ser *ab alio* en un sentido menos radical. Así, por ejemplo, se dice que una entidad procede de otra cuando tiene simplemente en esta otra su origen (con frecuencia causal): *lux est a sole* (la luz procede del sol). La distinción entre *a se y ab alio* es paralela con frecuencia a la distinción entre in *se* (VÉASE) e *in alio,* aun cuando se tiende a emplear la primera cuando so hace referencia al principio del cual procede una entidad y la segunda cuando se habla del ser de una entidad. Cuando se subraya el motivo de la procedencia se usan las expresiones *a se moveri* (que se contrapone a *ab alio moveri) y a se procedere* (que se contrapone a *ab alio procedere).* Por lo demás, el proceder de otra entidad puede entenderse en dos sentidos: según el ser real *(secundum esse reale) y* según el ser intencional *(secundum esse intentionale).* Para el significado de 'ser intencional', véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD.

Se dice también del ser *a se* que posee aseidad *(aseitas).* Lo mismo que hemos visto para el ser *a se,* la aseidad puede afirmarse de un modo general, como un rasgo de todo ente que procede de sí mismo —y, por lo tanto, *del* ente, o de un modo (ontológica-formalmente) menos general, como el *constitutivum metaphysicum* de un ente determinado, pero único, Dios. Algunos autores se inclinan por lo primero y dan distintas razones para apoyar su opinión: que la noción de referencia es demasiado formal y conviene sólo al ente en cuanto ente, que reducir la aseidad a Dios lleva al riesgo de absorber en Éste todos los demás entes, etc. Otros, en cambio, se manifiestan partidarios de lo segundo, y alegan en favor de su tesis que la aseidad puede predicarse únicamente de aquella realidad en la cual la esencia subsiste en toda la plenitud del ser, es decir, que posee todas las perfecciones tanto intensivas como extensivas.

A SIMULTANEO. Véase Dios, ONTOLÓGICA (PRUEBA).

AALL (ANATHON) (1897-1943) nac. en Näseeby (Tromsö, Noruega), docente privado en Halle de 1904 a

1908 y profesor en Cristianía (Oslo a partir de 1925) desde 1908, se distinguió primeramente por sus estudios histórico-filosóficos e histórico-religiosos, pasó luego al estudio de la psicología experimental y desembocó, finalmente, en una filosofía de la Naturaleza y en una metafísica. Como el propio Aall puso de manifiesto, su interés por la filosofía se manifestó en dos esferas que juzgaba relacionadas entre sí: la filosofía en su historia, y lo que llamó la filosofía de la existencia, es decir, de la realidad. La primera fue entendida por Aall como un estudio que no comprendía solamente la exposición histórica de los filosofemas, sino su vinculación con la total situación histórica de la cual tales filosofemas habían emergido: no hay motivo, decía Aall, para cortar la relación entre la sofística jónica y la democracia griega, entre el industrialismo moderno y la psicología empírico-experimental. La segunda fue entendida como una filosofía de la Naturaleza desarrollada sobre bases epistemológicas y con intenciones últimamente metafísicas. Esta filosofía de la Naturaleza o filosofía crítica de la existencia tenía por base positiva la investigación psicológica, que Aall condujo sobre todo en el sentido de una psicología de los sentidos y que consistió en una asimilación, crítica y superación del mecanicismo y del energetismo contemporáneos. El reduccionismo de éstos era rechazado por Aall como una inadmisible adhesión al monismo metafísico. Una cierta forma de realidad, ciertamente funcional, pero no simplemente energética, se revelaba, a su entender, entre los coeficientes fisiológicos observables y las manifestaciones psíquicas. Esto constituía la base de la mencionada "crítica de la existencia real", que incluía el análisis psicológico-crítico de las nociones de energía, de tiempo *y* de movimiento y que desembocaba, finalmente, en una concepción funcional de la unidad del alma y del cuerpo, del espíritu y de la materia, así como en una filosofía de la existencia que, en sus propios términos, debía ser designada como pluralista y que sostenía que "el propio espíritu y su vida, los propios contenidos empíricos de carácter no mecánico, poseen realidad independiente" *(Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, ed.* R. Schmidt, t. V, 1924, pág. 22).

Obras principales: *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur,* I, 1896; II, 1899 *(El Logos. Historia de su evolución en la filosofía griega y en la literatura cristiana).* — 'Om Sansynliget og dens betydning logisk betraktet", *Tidskr. f. Mathematik og Naturvindenskab* (1897) ("Sobre la probabilidad y sus condiciones desde el punto de vista lógico"). — *Macht und Pflicht. Eine Natur- und Rechtsphilosophische Untersuchung,* 1902 *(Poder y Deber. Una investigación de filosofía de la Naturaleza y filosofía del Derecho).* — *Ibsen og Nietzsche,* 1906. — *Henrik Ibsen als Dichter und Denker,* 1906 (H. *I. como poeta y pensador).* — *Logik,* 3a ed., 1921. — "Filosofien *i* Norden", *Videnskapsehk, Skr. hist. fil. kl,* N° 1 (1918) ("La filosofía en Noruega"). — *Psykologi,* 1926. — *Socialpsykologi,* 1938. — Además, numerosos escritos, publicados en revistas, sobre temas de psicología experimental, de Historia de la filosofía y de filosofía de la Naturaleza. Particularmente importantes para su filosofía son los escritos: "Gibt es irgendeine andere Wirklichkeit als die mechanische?", *Zeitschrift für Philosophie,* CLXII (1917) ("¿Hay alguna otra realidad además de la realidad mecánica?") y "The Problem of Reality", *The Journal of Philoso-phy,* XXII (1925), 533-47 — V. también la autoexposición citada arriba.

ABANO (PEDRO DE). Véase PEDRO DE ABANO.

ABBAGNANO (NICOLA) nac. (1901) en Salerno (Italia), profesor desde 1939 en la Universidad de Turin, representa actualmente el existencialismo (VÉASE) italiano. Sin embargo, el existencialismo de Abbagnano no es un reflejo del existencialismo alemán o francés, sino un resultado del desarrollo interno de su propio pensamiento, surgido, por lo demás, de la propia situación filosófica contemporánea. Abbagnano rechazaba ya en su primer libro no sólo las concepciones "clásicas" de la verdad, sino también las que, como las intuicionistas, modernistas o puramente historicistas, sólo podían ser parcialmente satisfactorias. Desde un principio se trataba, pues, de encontrar algún elemento capaz de representar un principio metafísico en el cual las demás realidades fuesen dadas sin reducirse a la pura racionalidad o absorberse en la conciencia absoluta del idealismo. Tal principio no debía apoyar ni lo puramente subjetivo ni lo enteramente objetivo, ni lo completamente racional ni lo absolutamente irracional. Por otro lado, no debía ser tampoco un compromiso ecléctico. Abbagnano halló en el concepto de existencia (VÉASE) la formulación de tal posibilidad. Pues este concepto replanteaba los datos mismos de la cuestión metafísica al insistir en la problematicidad esencial del principio. La problematicidad es entonces lo único que permite el pensamiento y la vida, es decir, lo que constituye su propio horizonte. Ahora bien, esto caracteriza los modos dentro de los cuales la existencia vive o por los cuales se manifiesta: el esfuerzo *(impegno),* la decisión *(decisione),* la elección *(scelta) y* la fidelidad *(fedeltà).* La unidad última de estos modos, o la estructura fundamental de la existencia, es, por otro lado, lo que puede permitirle eludir el recaer dentro del inmanentismo idealista: la trascendencia. De ahí la insistencia de Abbagnano en el modo particular con que él defiende la relación o *rapporto* de la existencia con el ser, a que hemos aludido en el artículo Existencialismo (VÉASE). Por eso la existencia es, en Abbagnano, la propia relación con el ser, y por eso los actos existenciales pueden trascender hacia el ser; en suma, "hacia la unidad absoluta del ser". Pues, en última instancia, la existencia se constituye trascendiendo hacia la existencia, y se reduce a este continuo trascender.

Obras principales: *Le sorgenti irrazionali del pensiero,* 1923. — *Il problema dell'arte,* 1925. — *Il nuovo idealismo inglese e americano,* 1927. — *Guglielmo di Ockam,* 1931. — *La nozione del tempo in Aristotele,* 1933. — *La física nuova. Fondamenti di una teoría della scienza,* 1934. — *Il principio della metafísica,* 1936. — *Lineamenti di pedagogia,* 1936. — *La struttura dell' esistenza,* 1939 (trad. esp.: *La estructura de la existencia,* 1958). — *B. Telesio* (I. *Telesio.* II. *Telesio e la filosofía del Rinascimento),* 1941. — *Introduzione all'esistenzialismo,* 1942, 2a éd., 1947 (trad. esp.: *Introducción al existencialismo,* 1955). — *Filosofía, Religione, Scienza,* 1947 (trad. esp.: *Filosofía, religión y ciencia,* 1961). — *Existenzialismo positivo,* 1948 (trad. esp. : *Existencialismo positivo,* 1953). — *Storia della filosofía,* 3 vols. (I, 1, 1949; II, 1 y 2, 1949); III, 1953), reed. en 3

vols., 1953-54) (trad. esp.: *Historia de la filosofía,* 2 vols., 1955-56). — *Storia del pensiero scientifico,* 1951 y sigs. — *Possibilita e liberta,* 1956 (trad. esp.: *Filosofía de lo posible,* 1957). — *Problemi di sociologia,* 1959 (colección de artículos [1951-1958]). — *Dizionario di Filosofía,* 1961 (trad. esp.: *Diccionario de Filosofía,* 1963). — Véase autoexposición de su filoso fía titulada "Metafísica ed esistenza" en M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, págs. 9-25. — Véase también V. Fatone, *La exis tencia humana y sus filósofos,* 1953, cap. X. — G. Giannini, *L'esistenzialismo positivo di N. A.,* 1956. — Ma ría Angela Simona, *La notion de li berté dans l'existentialisme positif de N. A.,* 1962 [Studia Friburgensia, N. S., 32].

ABDERA (ESCUELA DE). A menudo se encuentra en las historias de la filosofía griega la expresión 'Escuela de Abdera'. Designa el llamado atomismo de algunos de los filósofos presocráticos (Leucipo, Demócrito). El nombre procede del lugar de nacimiento de Demócrito: Abdera, una colonia jónica de Tracia (donde había nacido también Protágoras). Por este motivo Demócrito es llamado asimismo *el abderita.* Tanto este nombre como la expresión que designa la escuela pueden considerarse, sin embargo, sólo como recursos mnemotécnicos. En efecto, en la época de los atomistas la actividad filosófica griega estaba centrada en Atenas, y el período durante el cual floreció la Escuela de Abdera es el llamado *período ático.* Por lo demás, Demócrito viajó mucho por diversos países del Cercano Oriente y hasta se dice que tuvo contacto con los hindúes. Finalmente, Leucipo, uno de los miembros de la Escuela, no nació en Abdera, sino en Mileto, y parece haber sido discípulo de Parménides. Esto hace sospechar que hay relación entre los eleatas y la Escuela de Abdera, relación que se confirma cuando advertimos que cada uno de los átomos de Demócrito (véase ATOMISMO) parece haber sido concebido por analogía con la esfera de Parménides.

Para bibliografía, véanse FILOSOFÍA GRIEGA y PRESOCRÁTICOS.

ABDUCCIÓN. El término ἀπαγωγή se traduce de varios modos. Por un lado, significa *reducción.* En tal caso la *apagogé* es o la reducción de las figuras del silogismo (VÉASE) a la primera figura, o la expresión abreviada para las pruebas *ad absurdum y ad impossibile.* En los artículos sobre los términos 'absurdo' y 'reducción' hemos hecho ya referencia a estas significaciones. Nos limitaremos ahora al sentido que tiene ἀπαγωγή cuando se traduce por 'abducción'. En este caso se trata de un silogismo cuya premisa mayor es cierta y cuya premisa menor es probable. O, como dice Aristóteles, "hay abducción cuando es cierto que el primer término conviene al medio, siendo incierto, en cambio, que el término medio convenga al último, aun cuando esta relación sea tan probable o inclusive más probable que la conclusión" (An *Pr.,* II, 25, 69 a 20-23). También hay abducción "cuando los términos intermediarios entre el último y el medio son pocos". En otras palabras, hay, según Aristóteles, dos modos de la abducción, es decir, dos modos de silogismo que no proporcionan sino un conocimiento probable: en el primero, la premisa mayor es evidente y la menor incierta o sólo probable, y justamente de igual grado de probabilidad que la conclusión; en el segundo, la premisa menor es probada mediante un número de términos medios menor que el de la conclusión. Si suponemos, con Aristóteles, que A significa "que puede ser enseñada", *B,* "ciencia" y *C,* "virtud", resultará que la ciencia puede ser enseñada, en tanto que es incierto que la virtud sea una ciencia. "Si, pues —dice Aristóteles— la proposición *BC* es tan probable o más probable que *AC,* hay abducción; estamos, en efecto, más cercanos al conocimiento por el hecho de haber agregado a la conclusión *AC* la proposición BC, pues antes no poseíamos de ello ningún saber" *(op. cit.,* 69 a 25-30). Y habrá también abducción si suponemos que los términos intermedios entre *B y C* son poco numerosos. "Admitamos, por ejemplo, que *D* signifique 'ser cuadrado', *E* 'figura rectilínea' y F, 'círculo'. Si entre E y *F* hubiese sólo un término intermedio (p. ej., si mediante el auxilio de lúnulas el círculo se igualara a una figura rectilínea), estaríamos más cerca del saber" *(loc. cit.).*

Para Ch. S. Peirce (VÉASE), el término 'abducción' designa uno de los tipos de la inferencia. Por lo tanto, Peirce utiliza dicho vocablo en sentido más próximo a las expresiones 'reducción al absurdo' y 'reducción a lo imposible', si bien afirmando que la prueba indirecta en que consistiría últimamente la abducción clásica puede convertirse fácilmente en una prueba directa, y negando al mismo tiempo la legitimidad de confundir bajo la especie común de la apagogé *o* reducción al absurdo dos formas distintas. Tratamos, por consiguiente, esta significación que Peirce da al término 'abducción' en el artículo sobre la reducción (VÉASE).

ABELARDO (PEDRO) o Abailard (1079-1142), llamado *Peripateticus palatinus,* nació en Le Pallet, en el condado de Nantes, y estudió en París bajo el magisterio de Guillermo de Champeaux, cuyas doctrinas combatió violentamente. Con el fin de enseñar sus propias doctrinas, Abelardo fundó una escuela en Melun, escuela que luego trasladó a Corbeil. Poco tiempo después, no obstante, regresó a París para estudiar de nuevo con Guillermo de Champeaux. Renovada su oposición al maestro, se allegó muchos discípulos. Lo mismo le ocurrió en Laon, adonde fue para estudiar con Anselmo de Laon. Después de ello pasó a París y abrió escuela en la montaña de Santa Genoveva, alcanzando resonantes éxitos. La tormentosa vida de Abelardo no terminó, sin embargo, con sus incesantes polémicas y sus discutidos libros; sus célebres amores con Eloísa, su entrada en religión, su vida de *magister* errante, las acusaciones de San Bernardo y la condenación de varias de sus tesis en los concilios de Soissons (1121) y de Sens (1140) contribuyeron a formar la imagen de un Abelardo inquieto que no por azar se ha convertido en tema de inspiración romántica.

Se ha sostenido a veces que Abelardo fue el fundador del método escolástico. Aunque esta opinión es discutible, parece cierto de todos modos que dio con su obra Sic *et Non* una amplia difusión al método basado en la contraposición de las autoridades patrísticas con vistas a su armonía y conciliación dentro de los dogmas y también con vistas a la fundamentación racional de éstos. Por lo tanto, el llamado racionalismo teológico de Abelardo —que ha inducido a algunos historiadores, con evidente exa-

geración, a considerarlo como un "ilustrado" *avant la lettre*— no es más que una igual oposición a los teólogos que se negaban a aplicar la dialéctica (VÉASE) a las cosas divinas y a los que la convertían en la única ciencia de la divinidad. Pero si Abelardo no fue un fundador, fue sin duda un gran incitador, de suerte que su influencia debió de ser mayor todavía de lo que permiten sospechar las huellas dejadas en la posterior escolástica. Sus puntos de vista son muy diversos, pero de ellos nos interesan primordialmente dos: uno se refiere a la doctrina de los universales; el otro, a la ética.

En lo que toca a la primera doctrina, Abelardo se opuso tenazmente al realismo (VÉASE), tal como era defendido por Guillermo de Champéame, pero no se opuso menos al nominalismo (v.), por lo menos tal como había sido defendido por Roscelino de Compiègne. Esto ha llevado a algunos autores a la conclusión de que la posición de Abelardo fue una preparación para la tesis del realismo moderado, ulteriormente fundamentado por San Alberto el Grande y Santo Tomás de Aquino. Esta opinión es considerada hoy como excesivamente simplista. No es sorprendente, pues, que haya habido entre los historiadores de la filosofía medieval un vivo debate acerca de cuál era la "verdadera posición" de Abelardo en el problema que nos ocupa. Dos interpretaciones se han enfrentado: la de quienes han sostenido que Abelardo fue un conceptualista y que interpretó los universales como "concepciones del espíritu", y la de quienes han declarado que, no obstante su crítica de Roscelino, se mantuvo en el fondo dentro de la misma corriente nominalista que se desarrolló desde el citado filósofo hasta Guillermo de Occam. Para terciar en este debate conviene ver lo que Abelardo pensaba acerca de los universales al hilo de la doble critica de Roscelino y Guillermo de Champeaux. Ahora bien, es claro que para Abelardo los universales no eran —como para Roscelino— meras *voces,* ya que éstas eran concebidas como realidades mentales. Pero tampoco eran —como para San Anselmo o más aun para Guillermo de Champeaux— cosas, *res.* En su crítica de esta última posición Abelardo pareció inclusive haber llevado a Guillermo de Champeaux a una atenuación de su posición en el sentido del realismo de la indiferencia (VÉASE). Pero una vez establecido esto es preciso ver lo que positivamente enseñaba Abelardo acerca de los universales. Su posición puede esquematizarse del siguiente modo: el universal es un nombre, un *nomen, y* el nombre es una *vox significativa.* Se trata entonces de aclarar el sentido de la significación y de examinar su relación con lo significado. Para conseguirlo Abelardo dedicó considerable esfuerzo al análisis lógico de la predicación. Por lo pronto, advirtió que predicar algo de una multiplicidad es una función que ejercen los vocablos, los cuales *convienen* con varias entidades. Con ello se introdujo un nuevo concepto: el de "conveniencia". Es un concepto difícil de precisar. Pues esta conveniencia parece muy próxima al *status* mediante el cual los realistas muy moderados designaban el "encuentro" en varios individuos de un carácter común. En vista de estas dificultades, no es sorprendente que Abelardo dejara a veces su posición en un estado mucho menos preciso del que suponen algunos historiadores de la filosofía. De hecho, lo único que puede afirmarse con relativa seguridad es que Abelardo fue un realista *contra* Roscelino y un nominalista *contra* Guillermo de Champeaux, pero no todavía un realista moderado. Cierto que Abelardo declara en la lógica llamada *Ingredientibus* que "géneros y especies significan realmente cosas que existen verdaderamente". Pero la significación de 'existir verdaderamente' no queda con ello más clara. Diremos, pues, que la solución de Abelardo *parecía* tender a una vacilación entre la realidad del "encuentro" de lo común en los individuos, y la concepción del universal como una intelección de la mente. Este último aspecto fue subrayado por Abelardo sobre todo cuando quiso oponerse a la concepción de los universales como "cosas" o "naturalezas". Pero no es posible reducir a ella toda la doctrina sobre los universales de Abelardo si no queremos simplificar su posición de un modo excesivo.

En cuanto a la ética, advertiremos que se manifiestan en Abelardo análogas vacilaciones. Por un lado, Abelardo parecía intentar sustituir la forma extema de la remisión del pecado por la íntima vivencia del arrepentimiento. Por otro lado, parecía con ello destacar únicamente la importancia de la conciencia moral, pero no intentar suprimir la autoridad delegada de Dios. Cierto que la distinción entre el delito y el pecado alude a la concepción de la intención como fundamento de la bondad o de la maldad. Mas esta bondad o maldad no son nunca completamente subjetivas. Menos aun pretendía Abelardo suprimir el efectivo castigo del delito, pues si bien el filósofo escribió en el Capítulo V de su *Ética* que "el acto del delito no es un pecado en sí mismo", advirtió acto seguido que en el orden humano la imposibilidad de hacer lo que Dios hace —sondear la verdad en el corazón— impone juzgar la maldad según el acto y no según el espíritu con que es ejecutado. Así, la radicación de la bondad o de la maldad en la intención es más bien un límite extremo que una propiedad efectiva del acto; no solamente debe ser llenada la intención en cada caso con un contenido que la haga real, sino que la realidad de este contenido debe, además, coincidir con la ley divina. También aquí, Eues, la posición de Abelardo es oscilante; ello enriquece, ciertamente, su pensamiento, pero hace imposible exponerlo de un modo simplificado.

Entre los escritos de Abelardo hay que notar, además de su autobiografía *Historia calamitatum,* el *De unitate et trinitate divina* (escrito en 1120, condenado en 1121), el ya mencionado Sic *et Non* (1122), llamado asimismo *Compilatio sententiarum* o *Sententiae ex divinis scripturis collectae;* la *Theologia christiana (* 1123 o 1124), la *Theologia* (cuya primera parte, conservada, es la *Introductio ad theologiam)* para la cual las fechas van de 1125 a 1136 ó 1138. La *Ethica* o *Scite te ipsum* es de fecha incierta, aunque posterior a 1125. El *Dialogus inter Judaeum, Philosophum et Christianum* fue escrito al final de su vida. — Las obras lógicas principales de Abelardo son: *Introductiones parvulorum* [glosas a Aristóteles, a Porfirio y a Boecio]; *Logica ingredientibus* [glosas a Porfirio]; *Logica nostrorum petitioni* [glosas a Porfirio]; *Dialectica.* Esta última comprende cinco tratados: I [antepredicamentos, predicamentos (categorías), postpredicamentos]; II [silogismos categóricos]; III [tópicos]; IV [silogismos hipotéticos]; V [divi-

sión y definición], — Ediciones de Abelardo: *Petri Abelardi Opera,* Parisiis, 1616, por Ambroise, muy incompleta; *Ouvrages inédits d'Abélard,* por Victor Cousin, Paris, 1836; refundición y ampliación de esta edición por el mismo Cousin: I, 1849; II, 1859, con un estudio sobre Abelardo reproducido en *Fragments philosophiques, II,* págs. 1-217. Edición de Migne *PL.,* CLXXVIII. Algunos textos más completos y otros hasta entonces desconocidos han sido publicados posteriormente; conviene mencionar a este efecto, la publicación por Geyer de la lógica llamada *Ingredientibus y* de la lógica *Nostrorum sociorum petitioni* (Cfr. *Die philosophischen Schriften Peter Abelards, I,* 1919; II, 1921; III, 1923; IV, 1933 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXI] y sigs.); la publicación de la *Dialectica,* a base del MS. Lat. 14.614 de la Bibliothèque Nationale, de París, por L. M. de Rijk, 1956 (WiJsgertge *Teksten en Studies,* 1) [la sección sobre los predicamentos, Parte I, falta en este MS.]; la ed. por L. Minio-Paluello de textos lógicos inéditos: *Abaelardiana Inédita* (I. *Super Periermenias XII-XIV;* 2. *Sententiae secundum M. Petrum),* en *Twelfth Century Logic.* Texts *and Studies,* II, 1958. — Ed. crítica de *Historia calamitatum,* por J. Monfrin (Paris, 1960). Se anuncia ed. de la *Ethica,* por L. M. de Rijk (en *Wijsgerige Teksten en Studies.* — Véase también la *Summa boni,* por vez primera editada en su integridad por Heinrich Ostlender (1939). — Ch. de Rémusat, *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie,* 2 vols., 1845. — E. Vacandard, *P.* A. *et sa lutte avec* Saint *Bernard, sa doctrine, sa méthode,* 1881. — A. Hjelml, *Den helige Bernhard och Abaelard,* 1898. — J. Schiller, *Abaelards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit,* 1906. — F. Schreiter, *Petrus Abaelards Anschauungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen,* 1912. — P. Laserre, Un *conflit religieux au XIIe siècle,* 1930 (trad. esp.: *Abelardo contra San Bernardo,* 1942). — C. Ottaviano, *Pietro Abelardo, la vita, le opère, il pensiero,* 1930. — J. G. Sickes, *Peter Abaelard,* 1932. — F. Hommel, *Nosce te ipsum. Die Ethik des Peter Abaelard,* 1947. — Rev. A. J. Luddy, *The Case of Peter Abélard,* 1948. — Sobre Abelardo y Eloísa: G. Moore, *Heloïse et Abelard,* 2 vols., 1921. — J. Huizinga, "Abaelard", *Handelingen en levensberichten van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden* (1934-1935), págs. 66-82 (trad. esp. en el volumen del autor: *Hombres e ideas,* 1960, págs. 157-72). — E. Gilson, *Heloïse et Abélard,* 1938.

ABENALARIF (Abu-l-'Abbas Ahmad bn Muhammad bn Musa bn Ibn 'Ata' Allah Ibn Al-'Arif) (1088-1141) nació en Almería. Se formó en el sufismo con varios maestros que, según Asín Palacios, procedían de la escuela masarrí (véase ABENMASARRA). Las tendencias de Abenalarif eran una combinación de metafísica masarrí y mística neoplatónica. Según Abenalarif, no hay comparación ni analogía posible entre Dios y las cosas y, por tanto, entre Dios y el hombre. Dios es todo y las cosas son nada; sin embargo, el hombre puede, mediante desprendimiento de cuanto es y le pertenece, ascender, a través de una serie de "moradas", hasta la unión mística con Dios, que es unión de todo y nada. En el acto de la unión del hombre —o, mejor dicho, del "sabio" y del "iniciado"— con Dios desaparece todo rastro de materialidad y hasta todo rastro de realidad que no sea la pura realidad de Dios en cuanto místicamente contemplado. Abenalarif ejerció gran influencia, formándose una "escuela alarifiana".

De las obras de Abenalarif se conserva sólo el *Mahasin al-Mayalis;* véase Miguel Asín Palacios, "El místico Abu-l-'Abbas Ibn al-'Arif de Almería y su "Mahâsin al-mayalis", en *Obras escogidas,* 1946, págs. 219 y sigs. — Véase también Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 301-306.

ABENALSID (Ibn al-Sid) (1052-1127) nació en Badajoz y se trasladó sucesivamente a Albarracín, Toledo, Zaragoza y Valencia, donde falleció. Su pensamiento filosófico, expresado y sistematizado sobre todo en el *Kitab al-hada' iq (Libro de los cercos),* es una combinación de ideas neoplatónicas y neopitagóricas, con predominio de estas últimas. Abenalsid admite la doctrina de la absoluta unidad del Ser Supremo y la doctrina de los grados de realidad paralelos a los grados de perfección. A diferencia de autores que, como Abenmasarra y el coetáneo de Abenalasid, Abenalarif (VÉANSE), tendían a purificar la idea del Ser Supremo hasta el punto de que distinguían entre este Ser y su ciencia, Abenalsid destaca el carácter de inteligencia pura de Dios, el cual es modelo de todo conocimiento, de modo que el conocimiento de cualquier cosa es, en último término, una aproximación mayor o menor al conocimiento de Dios y al conocimiento que posee Dios. Abenalsid desarrolló la doctrina de la creación a base de emanaciones, y la doctrina del alma humana a base de los grados del conocimiento.

El citado *Kitab al-hada' iq (Libro de los cercos)* ha sido publicado y traducido por Miguel Asín Palacios en *Al-Andalús,* V (1940), 45-154, reimp. en *Obras escogidas,* de Asín, tomos II y III (1948), págs. 485-562. Además de dicha obra se deben a Abenalsid, entre sus libros de carácter filosófico y teológico: *Kitab al-iqtidab fi sarh adab al-kuttab (Libro de la improvisación),* ed. Beirut, 1901. — *Kitab al-insaf fi al-tanbib 'ala al-asbab al-muyiba li-ijtilaf al-umma (Libro del aviso ecuánime acerca de las causas que engendran las discrepancias de opinión en el Islam),* ed. El Cairo, 1901. — *Kitab al-masa'il (Libro de las Cuestiones),* ed. en parte por Asín, *Al-Andalús, III*(1935), 345-89. — Véase Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 307-22.

ABENARABI (Abu Bakr Muhammad bn 'Ali Ibn 'Arabi) (1164-1240) nació en Murcia y se trasladó muy joven a Sevilla, viajando luego por el África del Norte y el Próximo Oriente; sus últimas residencias fueron Bagdad y Damasco, en cuya última ciudad falleció. Aunque Abenarabi tuvo conocimiento de Aristóteles, de Alfarabi y de Averroes, su pensamiento se orientó en la línea del neoplatonismo, con influencias de Abenhazam y sobre todo de Abenalarif (VÉASE). Siguiendo esta línea, Abenarabi destacó el carácter puro y absoluto de Dios como unidad suprema y negó la posibilidad de toda analogía entre Dios y lo creado. Ello impide el conocimiento de Dios, pero no la posibilidad de una "ascensión mística". Abenarabi dividió todo ser en tres: el ser absoluto; el no ser absoluto o nada, y el ser intermediario, que se halla entre el ser absoluto y el no ser absoluto. Este último ser es el reino de la posibilidad de ser, situado más acá de la existencia y de la no existencia. Como en el neoplatonismo, Abenarabi explica los seres creados por medio de una procesión jerárquica de géneros y especies a partir del ser necesario. Im-

portante es en el pensamiento de Abenarabi la doctrina del amor, el cual se articula en una serie de grados que van desde la mera simpatía o inclinación hasta el puro amor a la persona en cuanto persona independientemente de las circunstancias. La producción de lo creado mediante procesión es consecuencia del Amor divino superabundante. Debe observarse que los grados del amor de que habla Abenarabi no son simplemente grados de amor "material" a amor "espiritual"; en el amor "material" puede manifestarse algo puramente espiritual.

Abenarabi fue un autor muy fecundo y se le atribuyen más de 400 obras filosóficas, teológicas, místicas, ascéticas, poéticas, etc. Importantes especialmente son: *Kitab al-Futuhat (Libro de las Revelaciones de la Meca),* ed. 1876 (trad. en parte por Miguel Asín Palacios en *El Islam Cristianizado* [1931], págs. 450-518). — *Kitab Sarh futsus al-hikam (Libro comentario a las perlas de la sabiduría),* ed. en 1891. — *Kitab mawaqi' al-nuyum (Libro del descenso de los astros),* ed. 1907 (trad. en parte por Asín Palacios en *op. cit.,* págs. 378-432). — *Kitab al-tadbirat al-Ilahiyya (Libro de la Política divina),* ed. 1919 (trad. en parte por Asín Palacios, *op. cit.,* págs. 353-70). — *Kitab tuhfat al-safara (Libro del regalo del viaje místico),* ed. 1882 (trad. en parte por Asín Palacios, *op. cit.,* págs. 277-329). — *Risalat al-anwar (Epístola de las luces),* ed. 1914 (trad. en parte por Asín Palacios, *op. cit.,* págs. 433-49). — *Risalat al-Amr al-muhkam (Epístola del precepto taxativo),* ed. 1897 (trad. en parte por Asín Palacios, *op. cit.,* págs. 300-51). — *Kitab Dajá'ir al-a'laq (Libro del tesoro de los amantes),* ed. 1904. — *Al-Diwan al-akbar (El gran diwan).* — Véase Miguel Asín Palacios, *op. cit.,* págs. citadas y especialmente sobre la vida y el pensamiento de Abenarabi, págs. 96-173. — Véase también Miguel Cruz Hernández, *Filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 267-94.

ABENHAZAM (Abu Muhammad Ali bn Ahmad bn Sa 'id Ibn Hazm) (994-1063) nació en Córdoba y vivió en esta ciudad gran parte de su vida, sufriendo diversas vicisitudes políticas que lo llevaron a la cárcel, a un breve destierro en Aznalcazar, de nuevo a la cárcel y a un refugio en Játiva, y de nuevo a la cárcel. Abandonada la actividad política, se consagró enteramente a sus estudios, especialmente de teología y Derecho, y se retiró a Huelva, donde falleció.

Abenhazam es conocido hoy sobre todo por su obra *Tawq al-Hamama (El Collar de la Paloma)* en el que discurre ampliamente sobre la naturaleza y formas del amor, el cual es concebido como atracción sentida por almas afines, o partes de almas afines, y en el cual se descubren diversos grados, siendo el supremo de éstos el del amor como "fusión". Junto a los grados del amor Abenhazam describe sus diferentes intensidades y sus varias causas, en particular la causa principal: la belleza, la cual ofrece asimismo diversas formas y grados. Américo Castro, que ha examinado lo que ha llamado "la proximidad *formal"* entre *El Collar de la Paloma* y el *Libro de Buen Amor,* del Arcipreste de Hita, ha destacado el carácter "personal" de la idea del amor en Abenhazam: "Ibn Hazm habla de unas vidas, la suya y las de otros, inmersas en el amor" *(op. cit.* en bibliografía, pág. 414).

Pero el pensamiento de Abenhazam no se reduce a su doctrina del amor y sus formas; Abenhazam escribió numerosas obras filosóficas en las que trató de temas tales como la clasificación de los saberes, la naturaleza del conocimiento, el conocimiento de Dios, la cuestión de las relaciones entre fe y razón, el problema de la substancia, de la esencia y la existencia, el alma, las virtudes, etc. En su clasificación de los saberes Abenhazam indica que hay tres tipos de saberes poseídos por el hombre: saberes propios de un pueblo (como teología, historia); saberes universales (como matemática, medicina, filosofía) y saberes mixtos (como poética, retórica). Siguiendo en gran parte a Aristóteles, Abenhazam estudia el proceso del conocimiento como conocimiento sensible que lleva a la discriminación entre lo verdadero y lo falso y, al final, a un sentido distinto de los otros cinco, el sentido sexto o común, que aprehende los principios primeros por medio de los cuales se llevan a cabo las demostraciones. Según Abenhazam, el conocimiento de las cosas y el de los principios de la demostración no es contrario a las verdades de la fe ni tampoco completamente independiente de dichas verdades. El conocimiento de las cosas y de los principios de la demostración no basta para alcanzar las verdades de fe, pues éstas no se derivan de aquél; sin embargo, sólo el conocimiento profundo de la "filosofía" puede hacer acordar ésta con los principios de la "teología". Estos principios son racionales y nos muestran justamente la diferencia entre la realidad eterna y necesaria de Dios y la realidad temporal y contingente de las cosas. Ello no quiere decir que la razón pueda penetrar en la esencia divina; la revelación es necesaria y no sólo en las verdades de fe, sino también de algún modo en las demás verdades, fundadas en lo que ha transmitido la revelación.

Abenhazam elaboró con detalle la teología natural, tratando de la naturaleza de Dios y de las pruebas de su existencia a base de un análisis de las diversas opiniones relativas al asunto para concluir con "la verdadera sentencia" y las pruebas de ella de un modo parecido al tradicional escolástico y en particular al de Santo Tomás. Al efecto Abenhazam hace uso de conceptos básicos filosóficos como el de substancia, atributo, ser necesario, ser posible, ser imposible, etc. Dentro de su teología natural Abenzaham trató asimismo con gran detalle las cuestiones capitales de la libertad humana y la predestinación, oponiéndose por igual al fatalismo completo y al completo "indeterminismo" y abogando en favor de la idea de que el hombre necesita la gracia divina —una gracia suficiente y una gracia eficaz— para inclinarlo al bien, pero que esta gracia no es completamente "irresistible".

En la debatida cuestión de la relación entre esencia y existencia, Abenhazam defiende la distinción real entre ellas en las cosas creadas o, por lo menos, la idea de que en tales cosas la existencia es extrínseca a la esencia; en cambio, en Dios son idénticas la existencia y la esencia. Ello no significa que la doctrina de Abenhazam al respecto sea igual a la tomista, entre otras razones porque no tienen en ella exactamente el mismo sentido los términos empleados: *(mahiyya,* "esencia"; *anniyya,* "existencia"). Sin embargo, es característico de Abenhazam en esta y otras cuestiones filosóficas capitales una actitud "moderada".

Trad. y comentario del *Tawk al-*

Hamama, por Eduardo García Gómez: *El Collar de la Paloma,* 1952. — Entre los otros escritos de interés fi-losófico de Abenhazam destacamos: *Kitab fi Maratib al-'Ulum (Libro sobre la clasificación de las ciencias).* — *Kitab al-taqrib li-hudud al-Kalam (Libro para facilitar la comprensión del razonamiento). Kitab al-ajlaq wa-l-sir (Libro de los caracteres y la con ducta)* (trad. esp. por Miguel Asín Palacios, 1916). — *Kitab al-ihkam fi usul al-ahkam (Libro de los* princi pios *de los fundamentos jurídicos).* —· *Kitab al-fisal (Libro de las soluciones divinas)* (trad. esp. por Asín Palacios en *Abenhazam,* véase *infra).* — Fasl *fï Ma ' rufat al-nafs bi gayri-ha wa yahal-ha bi-datiha (Artículo sobre el conocimiento que tiene el alma de las cosas diferentes de ella y de la igno rancia que tiene de sí misma).*

Fundamental para Abenhazam es Miguel Asín Palacios, *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas,* 5 vols., 1927-1932. — Véase también I. Pellat, "Ibn Hazm, bibliographe et apologiste", Al-*Andalús,* XIX (1954), 53-102. — R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane,* 1956 [Études musulmanes, 3]. — Miguel Cruz Her nández, *Historia de la filosofía es pañola. Filosofía hispano-musulmana,* vol. I (1957), págs. 239-93. — La obra de Américo Castro referida *supra* es *La realidad histórica de Espa ña,* 1954 [refundición de *España en su historia,* 1948; edición renovada, 2 vols., 1963-1964].

ABENGABIROL. Véase AVICEBRÓN.

ABENJALDÚN ('Abd al-Rahman Ibn Jaldun) (1332-1406) nació en Túnez. Sus antepasados habían vivido durante varias centurias en España (principalmente en Sevilla). Sus padres se trasladaron al África del Norte poco antes de que Sevilla fuera capturada por Femando III el Santo.

El propio Abenjaldún fue a España en 1362, al servicio del rey de Granada, y estuvo como embajador del mismo en la Corte de Pedro el Cruel. En 1375 se retiró a Orán, donde escribió casi toda su obra histórica. En 1382 se fue a Alejandría, visitó el Cercano Oriente, y falleció en El Cairo. Aunque Abenjaldún se ocupó asimismo de cuestiones metafísicas, sosteniendo la doctrina tradicional de la gradación continua del ser en un sentido semejante al neoplatónico, su más importante contribución filosófica radica en su doctrina de la historia, la cual expuso en sus prolegómenos a su Historia universal. Según Abenjaldún, "la Historia es el relato de lo ocurrido en la sociedad humana o civilización mundial; de los cambios operados en la naturaleza de tal sociedad, tales como el estado de salvajismo, la sociabilidad y la solidaridad de los grupos, de las revoluciones y revueltas de un grupo contra el otro, con los resultados consiguientes de la formación de nuevos reinos y Estados; de las diferentes actividades y ocupaciones de los hombres, ya sea para conseguir el sustento o bien en las varias ciencias y oficios; y, en general, de las transformaciones a que es sometida la sociedad por su propia naturaleza". Puede decirse que la historia se desarrolla de acuerdo con leyes, las cuales son leyes de grupos sociales. Estas leyes, que son obtenidas inductivamente, se aplican a todas las sociedades. Las leyes histórico-sociológicas son, empero, peculiares a la humanidad y no pueden reducirse a las circunstancias físicas o geográficas. De este modo es posible ordenar el aparente caos de la historia y proporcionar modelos para entender los incesantes cambios sociales. Fundamental en la investigación de Abenjaldún es el concepto de solidaridad social, la cual se debe al impulso de autoconservación de las sociedades y explica la necesidad de la autoridad. Esta solidaridad es máxima en la fase tribal y nómada y constituye —unida a la solidaridad religiosa— el fundamento de la creación de los Imperios y de los Estados. Ahora bien, una vez constituido un Imperio, el impulso dinámico de la sociedad decrece; ablandadas por el lujo, la seguridad y la desidia, las sociedades experimentan un proceso de disolución. Una serie de etapas bien precisas conducen desde el impulso inicial nomádico de creación imperial hasta el momento final de desintegración de la sociedad, la cual es entonces dominada por otra comunidad todavía en estado nomádico y, por consiguiente, en perfecta cohesión social, y así sucesivamente, en un proceso interminable. Es obvio que el modelo concreto histórico y social de la filosofía de la historia de Abenjaldún está constituido por los hechos de la historia norteafricana por él conocidos, pero hay en su sociología leyes de transformación social que podrían aplicarse —y que, en su intención, se aplican— a todas las sociedades.

La doctrina histórico-filosófica de Abenjaldún se encuentra en los *Prolegómenos* a su *Historia universal.* Estos *Prolegómenos (Muqaddima)* se dividen en seis partes, que tratan: (1) de la sociedad humana en general, clases y distribución geográfica; (II) de las sociedades nómadas; (III) de los Estados y organizaciones políticas; (IV) de las sociedades sedentarias; (V) de la producción y economía; (VI) de la adquisición de bienes. Primera trad. completa de los Prolegómenos (al inglés): Ibn Khaldun, *The Muqaddimah,* por Franz Rosenthal, 3 vols., 1959 *(Bollingen Series,* 43), con int. crítica y bibliografía (esta última por W. J. Fischer). Esta trad. incluye porciones omitidas en la trad. francesa de W. M. de Slane (1862-68). — Véase T. Hussein, *La philosophie sociale d"Ibn Khaldoun,* 1918. — N. Schmidt, *Ibn Khaldun,* 1930. — G. Bouthoul, *Ibn Khaldun,* 1930. — Kamil Ayad, *Die Geschichte und Gesellschaftslehre Ibn Halduns,* 1930. — E. Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat,* 1932. — Mohammad Abb Allah Inan, *Ibn Khaldun, His Life and Work,* 1941. — Satí 'al el Husry, *Dirasat 'an Muqadimat Ibn Jaldun,* 2 vols., 1943. — Véase también J. Ortega y Gasset, "Abenjaldún nos revela el secreto", *El Espectador,* VIII (1934), págs. 9-52, recogido en O. C., tomo II, págs. 669-87. — Muh-sin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History. A Study in the Philosophie Foundations of the Science of Culture,* 1956 [ed. americana, 1957].

ABENMASARRA (Muhammad ibn Masarra) (883-931) nació en Córdoba, donde formó un círculo ascético de tendencias mu'tazilies (véase FILOSOFÍA ÁRABE). Sospechoso de heterodoxia, partió, con algunos de sus discípulos, al África del Norte, llegando hasta Medina y La Meca y regresando a Córdoba durante el reinado de Abderramán III. Abenmasarra formó una escuela, la llamada "escuela massarrí", que se extendió por la España musulmana y que tuvo dos centros principales: uno en Córdoba y otro en Pechina (Almería). Algunos miembros de la escuela massarrí llegaron más lejos que su maestro en varios puntos doctrinales, especialmente en la predicación de un comunismo que aspiraba a abolir toda propiedad privada, y en la negación de toda posibilidad de ciencia divina.

Influido por Filón, por el gnosticismo y por el neoplatonismo, especialmente por Plotino, Abenmasarra concibió a Dios como Unidad perfecta y suprema cuyo conocimiento sólo puede alcanzarse por vía mística, es decir, por una "fusión" del alma con Dios. La Suprema unidad estaba envuelta, antes de la producción del mundo, de una especie de niebla indiferenciada que formaba la materia primera. De ésta surgen todas las cosas, las cuales no pueden proceder directamente de Dios, cuya perfección resultaría manchada de relacionarse directamente con lo producido. Dios "actúa" por así decirlo sobre la materia primera produciéndose entonces una serie de emanaciones, cada una de las cuales produce, por reflejo, una emanación o hipóstasis inferior a ella. Así surgió el Intelecto Universal, poseedor de toda ciencia. Lo que este Intelecto "escribe" produce el Alma Universal, de la cual emana la Naturaleza pura. Se produce entonces la materia segunda, de la cual ha surgido el Cuerpo universal y todas las cosas del mundo, incluyendo los espíritus inmateriales.

Abenmasarra acentuó hasta el extremo la pureza de Dios como suprema Unidad, de tal forma que negó que Dios pudiera poseer la ciencia de los universales; si tal sucediera, Dios no sería Uno sino que se desdoblaría entre Él y Su ciencia. Abenmasarra defendió asimismo el libre albedrío humano y predicó el uso de este libre albedrío en forma que pudiera conseguirse la felicidad eterna o liberación de todas las ataduras corporales. A tal efecto instituyó una serie de reglas de vida espiritual en las que sobresalían la humildad, la oración, la penitencia y la mortificación.

Entre las obras que escribió Abenmasarra se destacaron el *Kitab al-tabsira (Libro de la explicación perspicaz) y* el *Kitab al-huruf (Libro de las letras).* Estas y las otras obras producidas por Abenmasarra se han perdido, pero el pensamiento de nuestro autor fue reconstruido por Miguel Asín Palacios en su obra *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana,* 1941 [ed. en el volumen de *Obras escogidas,* 1946]. — Véase también Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 221-38.

ABENTOFAIL, llamado también Abubaker, Abubacher, Abubather (Abu Bakr Muhammad bn 'Abd al-Malik bn Muhammad ibn Tufayl al-Qaysí (antes de 1110-1185), nació en Guadix, ejerció la medicina en Granada, fue visir y médico de cámara del Sultán almohade Abü Ya 'qub Yusuf (en el cargo de médico lo sucedió Averroes) y falleció en Marruecos. Se consideraba a sí mismo discípulo de Algazel y de Avicena, pero sobre todo de Avempace, cuya noción de la unión del entendimiento humano con Dios fue colocada por Abentofail en el centro de su meditación filosófica. Como en el *Régimen del Solitario,* de Avempace, también en la obra de Abentofail se trataba de ver hasta qué punto un hombre en completa soledad podría lograr la unión citada. Abentofail presentó a tal efecto en su obra *Risala de Hayy ibn Ýaqzan fi asrar al Hikmat al Masriqiyya o Epístola de Hayy ibn Yaqzan* (o del *Viviente, hijo del Vigilante) acerca de los secretos de la filosofía iluminativa,* más conocida en el mundo occidental por el nombre de *El Filósofo autodidacto,* una narración cuyo héroe principal es Hayy bn Yaqzan. Éste se encuentra en una isla desierta, pero dotado de gran inteligencia llega a adquirir por sí propio las principales y más altas verdades sobre el mundo y sobre Dios, hasta desembocar en la unión mística con la divinidad. Se encuentra luego con Asal, que llegó a la isla para dedicarse a la vida ascética, y aprende de él el lenguaje humano. En posesión de éste sorprende a su maestro con el conocimiento completo de la verdadera religión y filosofía. Presentado al rey Salaman, de una isla vecina, intenta comunicarle las sublimes verdades descubiertas, pero tanto Hayy bn Yaqzan como Asal llegan a la conclusión de que tales verdades no pueden trasmitirse a quienes viven encadenados por los sentidos; terminan, pues, por retirarse con el fin de seguir viviendo en posesión de la verdad divina.

En el curso de su *Risala,* precedida por una exposición y discusión de las opiniones de Avempace, Avicena, Algazel y Alfarabi sobre el éxtasis y la mística, Abentofail da cuenta de los sucesivos descubrimientos naturales y espirituales de su protagonista, y en particular del modo gradual por el cual ha alcanzado el conocimiento del Ser Necesario, a quien intenta asemejarse abstrayéndose totalmente de la vida material hasta llegar a la visión de su esencia. La obra de Abentofail ha sido interpretada a veces como una defensa del hombre natural, no pervertido por la cultura (o, mejor dicho, por el predominio en ella de las cosas naturales), pero es más plausible explicarla como una de las manifestaciones de la mística musulmana y como uno de los intentos de solucionar el problema de la relación entre la religión revelada y la filosofía. La conclusión es que la sola razón, siempre que esté desasida de los sentidos, puede llegar al conocimiento de las verdades supremas.

La *Risala* de Abentofail fue traducida al hebreo y comentada por Moisés de Narbona en 1349. La primera versión latina es la de Eduard Pococke: *Philosophus autodidactus, sive Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan, in qua ostenditur, quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit,* Oxoni, 1671. La primera versión española es la de Francisco Pons Boigues: *El Filósofo autodidacto de Abentofail,* Zaragoza, 1900, con prólogo de M. Menéndez y Pelayo. La mejor versión española es la hecha a base de la edición de Léon Gauthier (Alger, 1900) por A. González Palencia: *El filósofo autodidacto,* Madrid, 1934 [Publicaciones de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada, Serie B, N° 3]. — Véase L. Gauthier, *Ibn Thofail. Sa vie, ses oeuvres,* 1909.

ABSOLUTO. Se ha entendido por *absolutum,* en el vocabulario filosófico latino, "lo que es por sí mismo" (καθ' αὑτό). 'Lo absoluto' o 'el Absoluto' —sustantivaciones de 'el ser absoluto', 'el ente absoluto'— ha sido identificado con lo separado o desligado de cualquier otra cosa' *(ab alio solutum);* por lo tanto, con lo independiente', lo incondicionado' (VÉASE). La expresión lo Absoluto' se ha opuesto, pues, con frecuencia a las expresiones lo dependiente', 'lo condicionado', lo relativo'. Ahora bien, estas precisiones verbales no son consideradas por muchos filósofos como suficientes; gran número de pensadores han intentado no solamente definir la expresión lo Absoluto', sino también averiguar la naturaleza de lo Absoluto. Varios problemas se han planteado a este respecto. Examinaremos aquí cinco de

ellos: (I) el de la distinción entre diferentes tipos de Absoluto; (II) el de las contraposiciones varias entre lo Absoluto y los entes no absolutos; (III) el de la posibilidad de referirse al Absoluto o a un Absoluto; (IV) el de los diversos modos de concebir lo Absoluto, y (V) el de las formas adoptadas en el curso de la historia de la filosofía por la idea de lo Absoluto. Observemos que la sucesión de estos problemas no sigue un orden lógico. En efecto, la solución dada a la cuestión (III) condiciona todas las restantes y, por lo tanto, también la planteada en (I). Sin embargo, colocamos a ésta al frente, porque la mayor parte de los debates mantenidos por los filósofos acerca de lo Absoluto a que luego nos referiremos han girado en tomo a uno de los tipos de lo Absoluto distinguido en dicha primera sección.

I. Por un lado, hay una distinción fundamental establecida por muchos autores (especialmente de tendencia escolástica): la distinción entre el Absoluto puro y simple o Absoluto por sí, *absolutum simpliciter* (καθ' αὑτό) y el Absoluto respecto a otra cosa o Absoluto en su género, *absolutum secundum quid* (κατὰ τι). El Absoluto *simpliciter* es equiparado por algunos a Dios; otros prefieren referirse al respecto al Principio (de todo ser), a la Causa (por antonomasia), al Ser, a lo Uno, etc. Dentro del Absoluto *secundum quid* se distinguen otros tipos de Absoluto: por ejemplo, el Absoluto por causa interna (por materia y forma), el Absoluto en su forma externa, etc. Por otro lado, hay una serie de distinciones menos tradicionales que las anteriores, pero no menos frecuentes en la literatura filosófica moderna: las distinciones entre el Absoluto que permanece en sí mismo y el que se autodespliega o automanifiesta (ya sea "lógico-metafísicamente", ya sea temporalmente), el Absoluto en sentido formal y el Absoluto en sentido concreto, el Absoluto racional y el irracional, el Absoluto como realidad y el Absoluto como principio, el Absoluto aislado y el relacionado, el inmanente y el trascendente, el infinito y el finito, el experimentable y el no experimentable, etc., etc. Ahora bien, tanto estas últimas distinciones como la mayor parte de las especulaciones acerca de lo Absoluto de que trataremos en las secciones a continuación se refieren por lo común al primer tipo mencionado de Absoluto: el Absoluto *simpliciter*. Por eso consideramos la primera distinción como fundamental.

II. Se lee con frecuencia en la literatura filosófica que lo Absoluto se contrapone a lo dependiente, a lo condicionado y a lo relativo, y así lo hemos puesto ya de relieve al comienzo de este artículo al referimos *a* la expresión 'lo Absoluto'. No obstante, conviene distinguir entre dos contraposiciones: (1) lo Absoluto se contrapone a lo *dependiente y* (2) lo Absoluto se contrapone a lo *relativo*. Los autores tradicionales (principalmente escolásticos) se han inclinado con frecuencia hacia la primera contraposición y han alegado que sólo ella permite solucionar la cuestión de la relación que puede establecerse entre el Absoluto —o un Absoluto cualquiera— y los entes no absolutos. Los autores modernos han preferido la contraposición segunda. Al hilo de la misma se han edificado no pocas doctrinas metafísicas. Así ocurre con el monismo (VÉASE) —que puede definirse como el intento de reducción de todo lo relativo a un Absoluto—, con el fenomenismo (v.) —que puede definirse como el intento de referir todo lo Absoluto a algo relativo, si bien transplantando con frecuencia a éste los caracteres que corresponden a aquél—, con el dualismo (v.) o el pluralismo (v.) — que pueden definirse como el intento de "dividir" lo Absoluto en dos o más entidades absolutas. Así ocurre asimismo con el realismo metafísico, con el idealismo absoluto, con el condicionismo, con el inmanentismo, con el trascendentismo, etc., que, aunque no son respuestas *directas* al problema del tipo de contraposición que debe establecerse entre lo Absoluto y lo No absoluto, se ven obligados a adoptar una actitud ante el problema — actitud que puede consistir, según vimos, en negar uno de los términos de la contraposición. Nos hemos referido también a este punto, desde otro ángulo, en el artículo sobre la noción de fenómeno (VÉASE), en particular al tratar las distintas formas aceptadas de relación entre el fenómeno y en lo en sí.

III. La mayor parte de los filósofos del pasado han admitido o la existencia del Absoluto —o de un Absoluto— o cuando menos la posibilidad de hablar con sentido acerca de su concepto. No ha sido necesario para ello sostener una metafísica enteramente racionalista; concepciones de índole empirista o "experiencialista" acerca de lo Absoluto (como lo muestra el ejemplo de Bradley) no quedan enteramente excluidas. En cambio, cierto número de filósofos —especialmente abundantes en el período contemporáneo— se han negado a incluir en su pensamiento la idea de un Absoluto. Esta negación puede asumir tres formas. Por un lado, puede negarse que exista un Absoluto y considerar lo que se diga acerca de él como resultado de la imaginación; las especulaciones en torno a lo Absoluto —alegan los autores que propugnan este tipo de negación— no son propiamente filosóficas, y menos aun científicas, sino literarias o poéticas. Por otro lado, puede negarse que sea legítimo desarrollar ningún concepto de lo Absoluto, especialmente porque todo intento de esta índole desemboca en antinomias (véase ANTINOMIA) insolubles. Finalmente, puede negarse que sea posible siquiera emplear con sentido la expresión 'lo Absoluto' alegando que tal expresión carece de referente observable o que viola las reglas sintácticas del lenguaje. La primera opinión ha sido mantenida por muchos empiristas; la segunda, por numerosos racionalistas (de tendencia inmanentista) ; la última, por la mayor parte de los neopositivistas.

IV. Los que admiten la posibilidad de concebir un Absoluto no están, empero, siempre de acuerdo respecto al modo como debe introducirse su idea. Algunos estiman que el órgano normal de conocimiento de lo Absoluto es la razón (especialmente la razón pura o especulativa). Otros abogan en favor de la experiencia (ya sea la experiencia común, ya una experiencia especial y excepcional que ciertos autores consideran como específicamente metafísica). Algunos consideran que ni la razón ni la experiencia son adecuadas —o suficientes— a tal respecto, puesto que lo Absoluto no es ninguna cosa determinada (sólo lo No absoluto —dependiente, condicionado o relativo— es algo determinado) y, de consiguiente, no es pensable ni, propia-

mente hablando, "decible", sino solamente intuible. La intuición propuesta puede ser, por lo demás, de diversos tipos: intelectual, emotiva, volitiva, etc. Otros señalan que todo decir acerca de lo Absoluto es inevitablemente tautológico, pues no puede salir de la frase: "Lo Absoluto es lo Absoluto"; no hay, pues, más remedio —concluyen— que pasar de la idea *del* Absoluto a la de *un* Absoluto, y de su aspecto formal a su aspecto concreto. La única dilucidación posible acerca del Absoluto será entonces la que consiste en mostrar qué absoluto hay más bien que en pretender señalar qué es lo Absoluto *qua* Absoluto.

V. La última posición no se ha manifestado siempre explícitamente, pero ha sido la más común en la tradición filosófica. En efecto, aun ciertos autores que han estado poco o nada inclinados hacia un análisis del concepto de lo Absoluto han admitido en su pensamiento conceptos que se refieren a lo que es habitual considerar como una entidad absoluta. He aquí varios ejemplos: la Esfera, de Parménides; la Idea del Bien, de Platón; el Primer motor inmóvil, de Aristóteles; lo Uno, de Plotino; la Substancia, de Spinoza; la Cosa en sí, de Kant; el Yo, de Fichte; el Espíritu absoluto, de Hegel; la Voluntad, de Schopenhauer; lo Inconsciente, de Eduard von Hartmann. Toda aceptación de una realidad primaria, radical, fundamentante, etc., puede ser equiparada a la aceptación de la existencia de un Absoluto. Ahora bien, entre las formas adoptadas por la idea de lo Absoluto cabe incluir no solamente los conceptos que se refieren a una realidad, sino también los que expresan un principio. Así, la admisión de que existe una "ley del Universo" que sería *la* ley del Universo forma parte asimismo de la historia del concepto de lo Absoluto. Común a todas las citadas concepciones es el supuesto de que solamente *un* absoluto puede ser *lo* Absoluto. Se ha alegado que con ello se es infiel a la idea de lo Absoluto, pues éste debe ser tan incondicionado e independiente, que no puede estar sometido a las condiciones que imponen ninguna de las entidades mencionadas o ninguno de los principios que podrían descubrirse. Pero no es fácil escapar de otro modo a la dificultad apuntada al final de (IV), dificultad que algunos autores consideran como la más fundamental con que el concepto de lo Absoluto ha podido chocar.

S. Ribbing, *Om det absolutas begrepp,* 1861. — E. Braun, *La logique de l'absolu,* 1887. — Bratislav Petronievitch, *Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten,* 1897. — Cyrille Blondeau, *L'absolu et sa loi constitutive,* 1897. — Josef Heiler, *Das Absolute, Methode und Versuch einer Sinnerklärung des "Transzendentalen Ideals",* 1921. — Max Planck, *Vom Relativen zum Absoluten,* 1925 (trad. esp. en: *¿Adónde va la ciencia?,* 1941). — Damodar Londhe, *Das Absolute. Ein Entwurf zu einer Metaphysik des Selbst,* 1934. — S. E. Rohde, *Zweifel und Erkenntnis. Ueber das Problem des Skeptizismus und den Begriff des Absoluten,* 1945. — J. Matchette, *Outline of a Metaphysics. The Absolute-Relative Theory,* 1949. — J. Möller, *Der Geist und das Absolute,* 1951. — M. Vincint, *De l'apparence vers l'absolu. Essai sur la connaissance,* 1955. — Henri Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendence,* 1957. — Wolfgang Cramer, *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff,* 1959 [Philosophische Abhandlungen, 17]. (Sobre lo Absoluto y sus "momentos", véase Cap. VIII). — Jean Grenier, Absolu *et choix,* 1961. — Crítica analítica del concepto de lo Absoluto: R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache,* 1934 (puede equipararse la crítica del Absoluto a la crítica de otras *Pseudo-Objektsätze* dadas en § 78 y siguientes). — A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic,* 1936, 2a ed., 1946. — Varios autores: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* vol. XXII, 1947. — Sobre el concepto de Absoluto en varios autores o direcciones filosóficas: Luigi Pelloux, *L'Assoluto nella dottrina di Plotino,* 1941. — Gerhard Huber, Das *Sein und das Absolute. Studien zur Gcschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie,* 1955 (incluye un apéndice que trata de la idea de absoluto en varios autores medievales y modernos). — S. Scimè, *L'Assoluto nella dottrina del Pseudo-Dionisio Areopagita,* 1949. — Mary Camilla Cahill, *The Absolute and the Relative in* St. *Thomas and in Modem Philosophy,* 1939 (tesis). — J. Barron, *The Idea of Absolute in Modem British Philosophy,* 1929. — Joseph Alexander Leighton, *Typical Modem Conceptions of God: The Absolute of German Romantic Idealism and of English Evolutionary Agnosticism,* 1902. — C. Fabro, *L'Assoluto nell'esistenzialismo,* 1954 (especialmente en Kierkegaard).

ABSTRACCIÓN y ABSTRACTO. Abstraer significa literalmente "poner aparte", "arrancar" — como en *abstrahere e sinu patriae,* "arrancar del seno de la patria". Lo abstraído es "lo puesto aparte" y el acto de poner aparte es una abstracción. Cuando el poner aparte es mental y no físico la abstracción es un modo de pensar mediante el cual separamos conceptualmente algo de algo. Muchas separaciones de este tipo son posibles, pero las filosóficamente importantes son aquellas en las cuales lo separado o abs-traído es uno de los elementos llamados "generales" o "universales". Así, por ejemplo, las figuras de que trata la geometría pueden considerarse como abstracciones de figuras concretas en las cuales solamente se tienen en cuenta ciertas propiedades (lo que no significa que tales figuras *sean* tales abstracciones); el color rojo o lo rojo puede ser considerado como una abstracción efectuada sobre objetos rojos de los que se ha separado la común rojez, etc. La abstracción, ἀφαίρεσις se contrapone a la adición, πρόσθεσις. Al abstraerse se separa lo que se estima general, universal, necesario o esencial de lo individual, casual y contingente. Pero lo separado o abstraído puede ser interpretado de diversas maneras según los tipos de abstracción admitidos.

Por un lado, puede estimarse que lo abstraído —la "entidad abstracta"— es una especie de "disminución" de la realidad; que, por ejemplo, la rojez es "menos" que los efectivos colores rojos. Por otro lado, puede estimarse que lo abstraído es "más" que aquello de que se ha abstraído. En el primer caso se subraya lo que lo abstraído tiene de conceptual y, según los casos, de mental o bien de nominal. En el segundo caso se subraya lo que lo abstraído tiene de esencial. Lo esencial puede manifestarse mediante conceptos, pero es (metafísicamente) "más" que los conceptos y que las realidades correspondientes. Muchos autores griegos se inclinaron hacia esta segunda concepción de la abstracción. En Platón, por ejemplo, la abstracción es el proceso mediante

el cual se va ascendiendo de lo particular a lo menos particular para remontarse hasta una esencia o idea, la cual puede seguir considerándose como una abstracción, pero no como una "desrealización". El platonismo es, así, un "realismo de la abstracción". Aristóteles se inclinó hacia una concepción más conceptualista de la abstracción, pero las ideas o formas obtenidas por abstracción no eran necesariamente para él meros signos mentales: representaban la realidad en tanto que objeto de ciencia.

Los escolásticos, y en particular Santo Tomás, desarrollaron con detalle la doctrina de la abstracción. Ésta puede examinarse desde tres puntos de vista: el psicológico, el epistemológico o gnoseológico y el ontológico. Psicológicamente, la abstracción es un proceso mental. Epistemológica o gnoseológicamente, es un modo de conocimiento — el modo de conocimiento básico en toda ciencia. Odontológicamente la abstracción es una forma como aparece la realidad. Nos referiremos aquí principalmente a los puntos de vista epistemológico y ontológico, los cuales se hallan con frecuencia estrechamente enlazados. Ello sucede ya con la definición que muchos escolásticos dan de la abstracción.

El acto de conocimiento puede ser absoluto o comparativo. El acto absoluto es una abstracción por medio de la cual se conoce la cosa misma "absolutamente" ("separadamente"), es decir, la cosa misma abstraída de toda relación con otra cosa. Este acto es considerado negativo por cuanto se desatienden ciertos rasgos de la cosa sometida a abstracción, pero es positivo por cuanto se atiende a los rasgos abstraídos. Cuando en el acto positivo de la abstracción se hace presente la naturaleza o forma del objeto considerado, la abstracción es de carácter intelectual.

La abstracción intelectual puede ser de primera intención, cuando se obtiene un concepto universal o esencia, y de segunda intención, cuando se obtiene un concepto trascendental. La abstracción de segunda intención se funda en la de primera intención. Santo Tomás (S. *theol,* I q. XL a 3) habla de dos clases de abstracción: (1) La abstracción por medio de la cual se separa lo general de lo particular. Ejemplo: *animal* se separa de *hombre.* Esta abstracción "destruye" los objetos separados, como ocurre cuando se separa del hombre su racionalidad. Con respecto a Dios, se deja subsistir la idea de esencia común, pero se destruye la idea de hipóstasis. (2) La abstracción por medio de la cual se separa la forma de la materia. Ejemplo: *círculo* se separa de *todo cuerpo sensible circular.* Esta abstracción no "destruye" ninguno de los dos objetos sobre los cuales opera, como ocurre cuando se separa *círculo* de *materia circular y* se conservan ambas ideas. Con respecto a Dios, aunque se separan las propiedades no personales, el espíritu sigue conservando la idea de las hipótasis (Cfr. asimismo la división de abstracción en abstracción por medio de composición y por división en S. *theol,* I q. LXXXV a. 1 *ad* 1). Para Guillermo de Occam hay una abstracción que consiste en aprehender una cosa sin aprehender la otra (la blancura de la leche sin su sabor); una abstracción por medio de la cual se separa de lo singular un concepto universal; y una abstracción por medio de la cual se afirma un predicable de un sujeto sin afirmar otro predicable igualmente admisible como atributo (como en la abstracción matemática) *(Exp. super Physicam,* fol. 111; II *Sent.*, q. 14 y 15 *Exp. super Physicam,* fol. 111; cit. en Léon Baudry, *Lexique philosophine de Guillaume d' Occam,* 1957, s. v. "Abstractio", pág. 6).

Las doctrinas escolásticas más influyentes sobre la abstracción han sido las de Santo Tomás, las cuales fueron elaboradas, entre otros, por Cayetano y Juan de Santo Tomás, y en la época actual han sido difundidas por Jacques Maritain (especialmente en *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* [nueva ed., 1932, págs. 71 y sig.]). Fundamental en tal doctrina es la distinción entre dos tipos de abstracción: la *abstractio totalis y* la *abstractio formalis, y* la teoría de los llamados "tres grados de abstracción".

La distinción entre la *abstractio totalis y* la *formalis* que los escolásticos presentan actualmente es similar a la establecida por Santo Tomás (Cfr. *supra* [1] y [2]. La *abstractio totalis* —abstracción total— es aquella en la cual se separan sucesivamente naturalezas más universales de tal modo que éstas son consideradas aparte de las propiedades descartadas por la abstracción. Por medio de este tipo de abstracción se obtienen las nociones propias y determinantes de las entidades consideradas, como cuando se dice de un determinado hombre que es un animal racional. La *abstratio formalis* —abstracción formal— es la abstracción propiamente inteligible. Por medio de ella se obtienen las naturalezas o esencias aparte de los objetos considerados, como cuando se habla de humanidad, circularidad, etcétera.

La abstracción formal tiene tres grados.

(1) El primer grado de abstracción —propio de la *Physica* o ciencia de la Naturaleza— es aquel en el cual se consideran los objetos purificados de la materia (de la *materia sígnate quantitate* o materia en cuanto constituye el principio de individuación). Sin embargo, los objetos quedan impregnados de materia sensible, de suerte que no pueden existir ni ser concebidos sin tal materia. Lo que queda abstraído son las particularidades individuales y contingentes de los objetos.

(2) El segundo grado de abstracción —propio de la *Mathematica*— es aquel en el cual se consideran los objetos purificados tanto de materia en cuanto principio de individuación como de materia sensible. Las entidades resultantes son la cantidad, el número o la extensión en sí (es presumible que, al referirse a la topología, los escolásticos agregarían la posición como tal). Los objetos en cuestión no pueden existir sin materia pero pueden ser concebidos sin ella.

(3) El tercer grado de abstracción —propio de la *Metaphysica*— es aquel en el cual se consideran los objetos separados de toda materia. Los objetos resultantes pueden existir sin materia y ser concebidos sin ella. Pueden existir sin materia, tales como la Forma pura, Dios, etc., o estar inmaterialmente en objetos materiales e inmateriales, como ocurre con la substancia, el acto y la potencia, la bondad, etc.

Característico del tercer grado de la abstracción formal es la suposición de que lo obtenido mediante ella no es una mera representación mental o un mero nombre, sino una realidad — y, además, una realidad superior,

fundamentante de todas las demás. Puede decirse, en vista de ello, que los autores nominalistas se inclinan a aceptar la abstracción total en detrimento de la abstracción formal *o* en sustitución de ésta. En todo caso, la mayor parte de los autores modernos rechazan, explícita o implícitamente, la *abstractio formalis metaphysica.* Tal sucede en particular con los empiristas. Así, por ejemplo, Locke considera que la abstracción generaliza las "ideas" particulares y evita usar una infinidad de nombres. Las ideas tomadas de entidades particulares "se hacen representantes generales de todas las de la misma clase" *(Essay,* II § 9). La abstracción es una operación mental y, en último término, semiótica, pero no una operación metafísica. Berkeley confiesa no poseer la "maravillosa facultad" de abstracción; "se puede imaginar lo que se quiera, pero no abstraerlo de nada real, cualitativo. Se puede imaginar algo que se mueve, pero no el movimiento". Un triángulo en sí es un mero nombre; los triángulos son equiláteros, isósceles, escalenos. "Lo que no supone negación de *ideas generales,* sino de ideas generales abstractas" *(Principies,* Int. § 10), es decir, de ideas que se suponen erróneamente representar algo. Hamilton entendió la abstracción en relación con la atención (VÉASE). Señaló que "abstracción *de* y atención α son términos correlativos, siendo el uno meramente la negación del otro" *(Lectures on Metaphysics,* XXV). Según Dugald Stewart, la abstracción es el "poder que tiene el entendimiento de separar las combinaciones que le son ofrecidas" *(Eléments,* II iv 1). Puede afirmarse que mientras para muchos autores antiguos y medievales la abstracción es primariamente una noción metafísica que posee también dimensiones epistemológicas y psicológicas, para muchos autores modernos, en particular los de orientación empirista, la abstracción es ante todo una noción psicológica o, si se quiere, psico-gnoseológica que puede poseer asimismo alcance metafísico o, cuando menos, ontológico.

Pueden encontrarse prácticamente en todos los filósofos ideas acerca de la naturaleza, función y alcance de la abstracción y acerca del *status* ontológico de lo abstracto. No obstante, ciertos filósofos han prestado mayor atención que otros a los conceptos de abstracción y de lo abstracto. Uno de ellos es Hegel. Maritata *(Sept leçons sur l'être,* II, 12) ha indicado que Hegel hizo mal uso de la abstracción, si es que no abusó de ella. En consecuencia, llegó a concebir por una abstracción distinta de la *abstractio formalis metaphysica* la idea del Ser, y por ello se encontró con una Nada y pudo identificarlas y "superarlas" mediante la noción del Devenir (VÉASE). Ahora bien, aunque se admita semejante crítica, debe reconocerse que afecta sólo a uno de los aspectos de la compleja doctrina hegeliana de la abstracción y, en particular, de la relación entre lo abstracto y lo concreto. Hegel concibe a veces la abstracción como separación de lo concreto y particularización de las determinaciones de lo concreto. A veces estima que aunque la filosofía, por ocuparse de generalidades, estudia lo abstracto, semejante realidad es abstracta sólo en cuanto a la forma, pero en sí misma es concreta, ya que es Iα unidad de diferentes determinaciones (Cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Einleitung. A. 2; Glöckner, t. 17.53). Lo abstracto no es lo verdadero, pero sólo cuando lo consideramos formalmente; visto filosóficamente, lo que comunmente se llama abstracto es lo más concreto que cabe. Puede decirse, en suma, que la abstracción como separación que deja a lo real vacío de contenido es propia del entendimiento, *Verstand;* la abstracción por así decirlo realizada, lo universal concreto, es objeto de la razón, *Vemunft.*

Entre los autores de nuestro siglo que se han ocupado de la cuestión de la abstracción y lo abstracto destacan Husserl y Whitehead. Husserl ha definido lo abstracto y lo concreto no en virtud de su idealidad o realidad, sino en virtud de su separación o no separación de un todo, en función de su subsistencia o no subsistencia en un universal concreto. De este modo, "un *abstracto puro y simple* es un objeto que está en un todo con respecto al cual es parte no-independiente" *(Investigaciones lógicas,* III, § 17, trad. Morente-Gaos). Lo abstracto depende pues del todo en el cual está insertado, en tanto que lo concreto es independiente de él, posee subsistencia propia. Por eso los universales no son necesariamente abstracciones, lo cual no quiere decir que sean conceptos hipostasiados ni generalidades meramente nominales, sino más bien totalidades concretas ideales, esencias. La parte abstracta o momento de un todo es, consiguientemente, "toda parte que es no-independiente relativamente a dicho todo", siendo indiferente que "el todo sea independiente o no-independiente en absoluto o relativamente a otro todo superior". Análogamente, en sus esfuerzos para la erección de una metafísica que elimine las dificultades del "materialismo moderno", A. N. Whitehead llega a un concepto de abstracción y a un método de abstracción —el "método de abstracción extensiva"— que permiten mediar entre lo abstracto y lo concreto y entre la abstracción y la desrealización. Dicho pensador entiende por 'abstracto' el hecho de que lo que es en sí mismo un "objeto eterno" —por consiguiente, su esencia— pueda ser comprensible sin necesidad de ninguna referencia a lo que llama una "ocasión particular de experiencia", es decir, a lo que en términos generales podría calificarse de "un concreto". Así, pues, lo abstracto en cuanto tal va más allá de las particulares ocasiones concretas de la experiencia, de lo que actual y efectivamente ocurre. Lo cual no equivale a aislar este acontecimiento particular. Por el contrario, Whitehead sostiene que cada objeto eterno es una ocasión. De ahí el doble sentido de la abstracción — considerada como abstracción metafísica más que matemática: la abstracción de la actualidad y la abstracción de la posibilidad. Y de ahí también la existencia de una "jerarquía abstractiva". Ésta se halla formada por el conjunto de las etapas que conducen a un modo de abstracción de la posibilidad y que "implica un progreso (en pensamiento) a través de sucesivos grados de complejidad creciente". "Cualquier jerarquía abstractiva, finita o infinita, se basa en algún grupo definido de simples objetos eternos. Este grupo es llamado la base de la jerarquía. Así, la base de una jerarquía abstractiva es una reunión de objetos de complejidad cero" (Cfr. *Science and the Modem World,* 1925, Cap. X; también, y especialmente, *An Enquiry conceming the Principies of Natural Knowledge,* 1919, I, 1-4, y *The*

Concept of Nature, 1920, Cap. IV). Una jerarquía abstractiva basada, por ejemplo, en g, es un grupo de simples objetos eternos que cumplen las condiciones siguientes : (1) pertenencia a ella de los miembros de *g* como únicos objetos eternos simples de la jerarquía; (2) pertenencia a ella de los componentes de cualquier objeto eterno complejo, y (3) comprobación de que cualquier grupo de objetos eternos que pertenezcan a la jerarquía, del mismo grado o de grado distinto, se hallan mancomunadamente entre los componentes o componentes derivados, por lo menos, de un objeto eterno perteneciente asimismo a la jerarquía.

Según algunos lógicos, la abstracción no se refiere a propiedades comunes a varios entes, sino a clases de objetos relacionados entre sí por alguna propiedad. El punto de partida de la abstracción, que en la lógica clásica era intensional o comprehensivo, se hace aquí extensional. En parte de la nueva lógica, el concepto de abstracción está, pues, estrechamente relacionado con la noción de clase. Pero como cada relación (v.) transitiva, simétrica y reflexiva da origen a una clase, resulta que, a diferencia de lo que ocurría en los procesos abstractivos tradicionales, no es necesario atender a una multiplicación creciente de propiedades. Si, por ejemplo, intentamos definir, de acuerdo con Russell, la propiedad abstracta "dirección espacial", la reduciremos previamente a la relación transitiva, simétrica y reflexiva de "paralelismo entre líneas rectas", con lo cual la dirección de una línea es interpretada como la clase de líneas paralelas a esta línea (Cfr. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic,* 1947, § 37). Lo mismo ocurre con la definición abstractiva de la noción de peso. No es ya una propiedad abstracta del cuerpo; el peso de un cuerpo designa más bien la clase de todos los objetos que poseen el mismo peso que el cuerpo en cuestión. Reichenbach señala que ya Leibniz había reparado en que la definición de la igualdad de una propiedad es lógicamente anterior a la definición de tal propiedad. Con ello se intenta responder a la objeción de la lógica tradicional respecto a la prioridad de la entidad que debe ser definida, objeción que va justamente en un sentido inverso al de Leibniz y al de la nueva lógica. En efecto, dice Reichenbach, "un adepto de la lógica tradicional objetaría que con el fin de definir el mismo peso debemos primeramente definir el peso, y luego proceder por la adición de la diferencia específica al género. Pero no hay razón para insistir en este método poco práctico. Es admisible concebir la noción del mismo peso como algo anterior al concepto de peso y definir el último en términos del primero. Esta concepción corresponde al procedimiento efectivo usado en la determinación empírica del peso de un cuerpo. La balanza es un artificio que indica, no el peso, sino la igualdad de peso. Decir que un cuerpo pesa dos libras significa, por lo tanto, lo mismo que decir que el cuerpo tiene el mismo peso que un cierto patrón" *(loc. cit.).* La "definición por abstracción" se basa en ese procedimiento y en esta inversión de la prioridad tradicional.

Podemos concluir que la noción de abstracción ha sido usada en el curso de la historia de la filosofía en tres distintos sentidos: el ontológico, el psicológico y el lógico. El primero ha predominado en la filosofía antigua y medieval; el segundo, en la filosofía moderna; el tercero, en varias direcciones de la lógica contemporánea. Conviene advertir, sin embargo, que en muchas ocasiones los tres sentidos se han entremezclado. Así, por ejemplo, en la filosofía antigua y medieval el examen de la noción ontológica de abstracción ha hecho frecuente uso de conceptos lógicos, y en la época contemporánea el examen de la noción desde el punto de vista lógico no permite siempre eliminar supuestos ontológicos, y en particular las cuestiones relativas a los universales (VÉASE).

Para una aclaración sobre el término 'abstracto' tal como es usado en la lógica de las clases y en la lógica de las relaciones véanse CLASE y RELACIÓN. Observemos aquí para completar la información al respecto que, según Robert Feys (quien se ha basado para ello probablemente en exposiciones de Alonzo Church) la noción de *abstracto* en lógica formalizada designa la operación que da origen a perífrasis abstractas. Unas son de la forma *'xP'* (siendo 'P' una proposición), que Feys llama *abstractos proposicionales* (abreviatura de 'perífrasis abstractas preposicionales"). Las otras son de la forma 'λ x *M'* (siendo *'M'* una expresión bien formada cualquiera), que Feys llama *abstractos combinatorios* (abreviatura de 'perífrasis abstractas combinatorias'). Las primeras aparecen en la lógica usual; las segundas, en la lógica combinatoria. Aunque sólo implícitamente, estas dos formas se hallaban ya en Frege. Su análisis muestra que la abstracción puede ser entendida bajo un aspecto "conceptualista" (único que, siendo propiamente lógico, corresponde a la "lógica positiva"), pues toda otra interpretación (realista, nominalista o "conceptualista" en el sentido tradicional), siendo metalógica, debe ser excluida de la lógica *stricto sensu* aun cuando sea considerada filosóficamente legítima. Según ello, se pueden usar las expresiones 'abstractos preposicionales' y 'abstractos combinatorios' sin necesidad de una interpretación metalógica.

Además de las obras referidas en el texto del artículo, véanse las siguientes. Abstracción en general: H. Schmidkunz, *Ueber die Abstraktion,* 1889. — J. Laporte, *Le problème de l´abstraction,* 1940. — Giovanni Fausti, *Teoria dell'Astrazione,* 1947. — R. Bianchi-Bandinelli, *Organicità e astrazione,* 1956. — Abstracción y dialéctica: L. Jordán, *Schule der Abstraktion und der Dialektik. Neue Wege begrifflichen Denkens,* 1932. — Abstracción metafísica: N. Balthasar, *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l´être,* 1935. — Definición por abstracción: H. Scholz y H. Schweitzer, *Die sogenannte Définition durch Abstraktion. Eine Theorie der Definitionen durch Bildung von Gleichheitsverwandtschaften,* 1935. — Abstracción en Platón y Aristóteles: P. Gohlke, *Die Lehre von der Abstraktion bei Plato und Aristoteles,* 1914 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 46]. — En San Alberto el Grande: Ulrich Dähnert, *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus gemessen an der Stufen der "Astractio",* 1934. — Santo Tomás: L. M. Habermehl, *Die Abstraktionslehre des heiligen Thomas von Aquin,* 1933. — A. Rebollo Peña, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás,* 1955. — G. Van Riet, "La théorie thomiste de l'abstraction", *Revue philosophique de Louvain,* L (1952), 353-93. — Gustav Siewerth, *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von*

Aquin, 1958 (Wort *und Antwort,* 21). — En la escuela franciscana: J. Rohmer, *La théorie de l'abstraction dans l´école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckham,* 1928 [Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 3].

ABSURDO. En lenguaje corriente se llama absurdo a lo que "no puede ser de ninguna manera". Ya en esta noción parece insertarse en la idea de lo absurdo la de imposibilidad. Sin embargo, esta imposibilidad puede ser concebida de dos maneras: o totalmente, en cuyo caso lo absurdo es por principio lo que carece de significación, o parcialmente, en cuyo caso lo absurdo sería lo que escapa a ciertas reglas o normas, sea de carácter lógico o de cualquier otra índole. En todo caso, la ausencia de significación de lo absurdo —dentro de un lenguaje dado o dentro de cualquier lenguaje como tal— parece constituir su carácter más patente, si bien en algunos casos se admite la posibilidad de que lo absurdo tenga una significación. Entonces lo absurdo sería aquello que, no pudiendo ser en ningún caso objeto de una efectuación intuitiva, resultaría "inconcebible". Finalmente, se llama absurdo a lo que, por considerarse imposible, es estimado asimismo como afectado por el valor de falsedad. Así sucede con la expresión 'reducción al absurdo', es decir, el modo de argumentar que demuestra la verdad de una proposición por la falsedad, imposibilidad o, en términos neutrales, inaplicabilidad de la contradictoria o de las consecuencias de la contradictoria. Este tipo de razonamiento es habitual en la geometría y ha sido empleado también por Zenón de Elea para sus demostraciones de la imposibilidad del movimiento y de la multiplicidad del ser.

Hobbes llamaba *absurdas* a las expresiones sin sentido; la posibilidad de una afirmación general que no sea verdadera es inconcebible y por ello, dice Hobbes, "si un hombre me habla de un *rectángulo redondo;* o de *accidentes del pan en el queso,* o de *substancias inmateriales;* o de un *sujeto libre,* de una *voluntad libre* o de cualquier cosa *libre,* pero libre de ser obstaculizada por algo opuesto, yo no diré que está en un error, sino que sus palabras carecen de significación; esto es, que son absurdas" *(Leviatán,* t. esp., 1940, pág. 35). Hobbes utiliza de este modo la noción de absurdo para calificar con ella las entidades que no entran dentro del marco de su nominalismo corporalista, e indica que las causas del absurdo son principalmente: la falta de método al no establecer las significaciones de los términos empleados; la asignación de nombres de cuerpos a accidentes o de accidentes a cuerpos; la asignación de nombres de accidentes de cuerpos situados fuera de nosotros, a los accidentes de los propios cuerpos; la asignación de nombres de cuerpos a expresiones; la asignación de nombres de accidentes a nombres y expresiones; el uso de metáforas y figuras retóricas en lugar de los términos correctos, y el empleo de nombres que nada significan y se aprenden rutinariamente *(op. cit.,* pág. 36).

Además de los Caps. IV y V del citado *Leviatán,* Hobbes consagra algunos pasajes a la diferencia entre el error (en nuestro lenguaje, el predicado 'es erróneo') y lo absurdo (en nuestro lenguaje, el predicado 'es absurdo") en varias otras obras *(Human Nature,* V; *De corpore,* III), repitiendo a veces las mismas frases (siendo el tratado *Human Nature,* 1640, anterior al *Leviatán,* 1651, y al *De corpore,* 1655, puede considerarse como el primer texto de Hobbes al respecto, pero hemos citado el *Leviatán* por ser el más conocido y posiblemente más consultado hoy día). En el *De Corpore* ofrece, además, una "Tabla de lo absurdo", en la que, a base de una clasificación de tipos de proposiciones (empíricas, a las que se aplican los predicados 'no es erróneo' y 'es erróneo'; analíticas, a las que se aplican los predicados 'es verdadero' y 'es falso'; y propiamente ficticias —o, mejor dicho, simplemente imaginativas—, a las que se aplica el predicado 'es absurdo'). Hay frecuentes absurdos, por ejemplo, cuando se usan nombres de una clase de entidades como si perteneciesen a otra clase de entidades.

En un sentido parecido al de Hobbes se usa hoy la expresión 'es absurdo' por quienes estiman que deben eliminarse del lenguaje todas las expresiones que no pueden ser verificadas por la experiencia o que no siguen las reglas de una determinada sintaxis.

En cambio, lo absurdo posee otro sentido cuando se refiere a lo absurdo en la vida humana, tal como ha sido destacado por algunos escritores que, aun sin ser existencialistas o aun rechazando formalmente tal supuesto filosófico, se mueven dentro de una comprensión de la vida humana muy cercana a dicha tendencia. Es el caso de la expresión de lo absurdo en Franz Kafka y especialmente en Albert Camus, si bien este último, al oponerse justamente al existencialismo, proclama algo semejante a la "lucidez frente a lo absurdo". En rigor, Camus se ocupa no de una filosofía absurda, sino, como dice explícitamente *(Le mythe de Sysiphe,* 1942), de una "sensibilidad absurda que puede hallarse esparcida en la época" (Cfr. también, del mismo autor, sus novelas *L'Étranger* y *La Chute).*

Manuel de Diéguez, *De l'absurde. Précédé d'une lettre à Albert Camus,* 1948. — Annibale Pastore, *La volontà dett'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo,* 1948. — Ismael Quiles, S. J., *Jean Paul Sartre. El existencialismo del absurdo,* 1949. — Joseph Möller, *Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres,* 1959. — Sobre lo absurdo en Hobbes: "S. Morris Engel, "Hobbes' 'Table of Absurdity"', *The Philosophical Review,* LXX (1961), 533-43.

ABU SALT (Abu Sait Umayya bn Abd-al-'Aziz bn Abu Salt) (1067-1134) nació en Dénia (Alicante). Parece haber residido algún tiempo en Sevilla y luego en El Cairo y Alejandría; en todo caso, se dirigió, hacia 1111, a Túnez y falleció en al-Mahdiyya, en Túnez.

Abu Salt escribió numerosas obras sobre diversos temas, poéticos, científicos, filosóficos, etc. De los escritos filosóficos ha quedado su *Taqwim al-Dihn (Rectificación de la mente),* obra de carácter lógico en la cual se hace uso de las partes esenciales del *Organon* aristotélico *(Categorías, Sobre la interpretación* y los dos *Analíticos)* y de la *Isagoge* de Porfirio. La lógica de Abu Salt es a la vez una teoría del conocimiento, pues estudia las condiciones de la demostración como conocimiento verdadero, dedicando atención preferente a la demostración silogística. Sin embargo, la demostración silogística constituye solamente la parte formal de la demostración; para que el conocimiento sea verdadero es menester que lo sean las

premisas en las cuales hay que demostrar la verdad por medio de la causa. Ésta es el fundamento del conocimiento verdadero y en ella se funda el conocimiento de lo que son las cosas de que se habla en las premisas. Abu Salt sigue fundamentalmente a Aristóteles en sus teorías del silogismo y de la demostración, pero introduce algunas modificaciones en la doctrina aristotélica de la proposición y de la clasificación de las proposiciones teniendo en cuenta la estructura de la lengua árabe (por ejemplo, la división del verbo en sustantivo y no sustantivo).

El *Taqwim al-Dihn* fue traducido y publicado por Ángel González Palencia en 1915. Véase Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 323-36.

ABUBÁKER. Véase ABENTOFAIL.

ACADEMIA FLORENTINA. La llegada del filósofo bizantino Georgios Gemistos Plethon (v.) a la corte florentina de Cosme de Médicis, y las enseñanzas que dio en la misma de la filosofía platónica y neoplatónica indujeron a Cosme a fundar la llamada *Academia Florentina* o *Academia platónica de Florencia* en 1459. La Academia fue protegida asimismo por Lorenzo de Médicis. Sus principales miembros fueron, además de Plethon, el Cardenal Bessarion, Marsilio Ficino y luego Pico della Mirándola. La tendencia común fue, ante todo, el ensalzamiento de Platón. Pero como éste fue interpretado con frecuencia en sentido neoplatónico, la Academia Florentina puede ser considerada tanto una Academia platónica como una Academia neoplatónica. Otros rasgos comunes fueron: oposición al aristotelismo y en particular al averroísmo, fuertes tendencias humanistas y consiguiente importancia dada al "buen decir" y a la elocuencia en filosofía, intentos de conciliar el platonismo con el cristianismo. Dentro de ello hay rasgos particulares debidos a los diferentes miembros. Nos hemos referido a algunos de ellos en los artículos dedicados a Marsilio Ficino y a Pico della Mirandola (por ejemplo, ciertas tendencias al cabalismo y a la busca de un Dios verdadero en todas las religiones por parte de este último autor). Agreguemos aquí que entre otras particularidades de varios miembros de la Academia se halla el haber intentado acoger muchas ideas aristotélicas. La infiltración del aristotelismo tuvo lugar a veces sin conciencia de ello. En otras ocasiones, empero, los mismos autores insistieron sobre la necesidad por lo menos de un serio estudio de las doctrinas del Estagirita. En el caso del Cardenal Bessarion (1403-1472), quien se opuso a los aristotélicos en su *Adversus calumniatorem Platonis* (1469), pero quien a la vez proclamó que no podía refutarse el aristotelismo mediante simples argumentos retóricos.

Otros autores de la misma generación de Pico della Mirandola no pueden ser considerados como miembros de la Academia Florentina en sentido estricto, pero las fuertes influencias recibidas del platonismo renacentista y el hecho de coincidir en varios puntos con doctrinas de los filósofos mencionados en el párrafo anterior permiten agruparlos, si no bajo el nombre de "académicos florentinos", sí cuando menos bajo el nombre de "platónicos italianos", pues aun cuando uno de ellos, León Hebreo (v.), nació en Lisboa, vivió largo tiempo en Italia y publicó allí sus obras. Figura entre ellos el mencionado León Hebreo y G. Savonarola (VÉASE). León Hebreo (VÉASE) formuló en sus famosos *Dialoghi d'amore* una doctrina platónico-mística del amor intelectual que a veces ha sido considerada como un precedente de la teoría spinoziana. Savonarola, más conocido como reformador religioso que como filósofo, fue autor de un *Compendium to-tius philosophiae,* influido por el platonismo, pero con ciertos rasgos aristotélicos. A los platónicos humanistas puede agregarse un alemán: Johannes Reuchl'in (1455-1522), defensor del humanismo dentro del marco de un neoplatonismo cabalista. Hay que observar, por lo demás, que el platonismo y neoplatonismo influyeron en muchas otras corrientes del Renacimiento, inclusive en algunas que parecían opuestas a Platón; es el caso de las renovaciones del estoicismo y el epicureismo a que nos hemos referido en los correspondientes artículos.

R. Sieveking, *Die florentinische Akademie,* 1812. — L. Ferri, "Il Platonismo nell'Accademia Florentina", *Nuova Antologia* (Julio de 1891). — A. della Torre, *Storia dell'Academia platónica di Firenze,* 1902. — M. Heitzman, "Studja nad Akademja platonska we Florencji", *Kwartalnik Filozoficzny,* X (1932), XI (1933), XII (1935). — N. A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance,* 1935. — Para las obras de Marsilio Ficino, Pico della Mirándola, Plethon, León Hebreo y Savonarola, véanse los correspondientes artículos. — Obras del Cardenal Bessarion en Migne, *P. G.,* CLXI. Véase H. Vast, *Le cardinal Bessarion, étude sur la Chrétienté et la Renaissance vers le milieu du 15e siècle,* 1878. — Sadov, *Bessarion de Nicée, son rôle au concile de Ferrara-Florence, ses oeuvres theólogiques et sa place dans l'histoire de l'humanisme,* 1833. — R. Rocholl, *Bessarion, Studie ZUT Geschichte der Renaissance,* 1904. — L. Mohler, *Die Wiederbelebung des Platonstudiums in der Zeit der Renaissance durch Kardinal Bessarion,* 1921 [Vereinschrift der Görresgesellschaft, III]. — Íd., íd., *Kardinal Bessarion, 2* vols., 1923-27. — Íd., íd., *Kardinal Bessarion als Theolog, Humanist und Staatsmann,* 1942. — Obras de Reuchlin: *De verbo mirifico libri tres,* 1494 y *De arte cabbalistica libri tres,* 1494. — Véase Meyerhoff, J. *Reuchlin und seine Zeit,* 1830. — L. Geiger, J. R., *Sein Leben und seine Werke,* 1871.

ACADEMIA PLATÓNICA. La escuela fundada por Platón recibió el nombre de Academia por estar situada en los jardines consagrados al héroe ateniense *Academos.* Su principal función *oficial* pareció ser el culto de las musas, pues una escuela filosófica ateniense debía ser en principio una comunidad destinada al culto, un θίασος (Diógenes Laercio, III 25), con sacrificios regulares o comunes, κοινὰ ιερά . Pero junto al culto o en torno a él se desarrolló una intensa actividad filosófica y científica — esta última especialmente en las esferas de la matemática, la música, la astronomía y la división y clasificación, todas ellas consideradas, al menos por Platón, como propedéutica para la dialéctica. La Academia platónica no puede ser considerada como una Academia en sentido moderno (W. Jaeger), pero aunque algunos autores (E. Howald) han reducido las actividades de la misma a las del culto, esta tesis ha sido considerada como muy exagerada (K. Praechter, H. Cherniss). Importante era, en efecto, en la Academia la actividad pedagógica, que se manifestaba en forma de lecciones y de diálogos. Hay que observar que la Academia platónica —y también en este respecto hay nota-

bles diferencias entre ella y el Liceo (VÉASE) aristotélico— irradiaba influencia, cuando menos en la época de Platón y gracias en gran parte a su personalidad, no solamente en el terreno religioso, moral y científico, sino también en el político.

La Academia platónica tuvo larga vida. De hecho, persistió hasta el año 529, en que fue cerrada por decreto del emperador Justiniano, aunque, conviene advertir, por motivos religiosos más bien que filosóficos, pues el platonismo siguió influyendo considerablemente en la filosofía bizantina (VÉASE). Ahora bien, la persistencia de la Academia no significa que hubiese habido en ella continuidad filosófica, ni siquiera que hubiese habido acuerdo entre los escolarcas o los miembros de la escuela con respecto a las enseñanzas de Platón, aun las más fundamentales, como la teoría de las ideas. Las críticas de Aristóteles a Platón permiten advertir claramente estas discrepancias. Puesto que, como lo ha mostrado Harold Cherniss, Aristóteles no se basó para sus críticas en supuestas lecciones orales de Platón, hay que suponer, o bien que se trata de una interpretación *sui generis* del Estagirita, o bien, como parece más probable, de una crítica de la elaboración de la doctrina de Platón por parte de los más inmediatos discípulos de éste. Ahora bien, estos discípulos parecieron alejarse considerablemente del platonismo. Así, ya el primer escolarca sucesor de Platón, su sobrino Espeusipo, rechazó la teoría de las ideas.

Conocemos la sucesión de los escolarcas principalmente por medio de la *Crónica* de Apolodoro *(Fasti Apollodoreí), y* hemos dado una lista de los mismos según aparece en Ueberweg-Praechter (de acuerdo con las investigaciones de K. Zumpt, E. Zeller, S. Mekler y F. Jacoby) en el artículo Escolarca (VÉASE). Esta lista comprende, sin embargo, también varios filósofos neoplatónicos. Ahora bien, es costumbre excluir a estos filósofos de lo que se considera como el período "clásico" de la Academia platónica, el cual comprende desde Platón hasta Teomnesto de Naucratis. En el presente artículo nos limitaremos a este período y dividiremos, de acuerdo con la tradición, la Academia en tres períodos: *Academia antigua, Academia media* (o *segunda Academia], Academia nueva* (o *tercera Academia).* Los límites entre las dos últimas son imprecisos. Además, algunos consideran el período iniciado por Filón de Larisa como una *cuarta Academia,* llamada asimismo *Academia novísima.* En cuanto a otros aspectos de la tradición platónica en un sentido más general, los exponemos en el artículo Platonismo (VÉASE).

Los principales representantes de la *Academia antigua* son Espeusipo, Jenócrates, Heráclides Póntico, Polemón, Crates y Crantor. Como figuras menores podemos mencionar a Hermodoro y a Kion o Jion. De los artículos dedicados a los primeros pueden deducirse las tendencias principales que dominaron en la Academia durante este período: ideas pitagorizantes, afirmación de que la percepción proporciona también conocimiento, investigaciones sobre los grados del saber, mezcla de rasgos ascéticos con otros hedonistas (como en Polemón y Crantor), ciertas tendencias que aproximaron algunos académicos (por ejemplo, Crates), al cinismo. El principal representante de la *Academia media* es Arcesilao. Como figuras menores podemos mencionar a Laquides, Telecles, Euandro y Heguesino. Característico de este período es el anti-dogmatismo y el escepticismo moderado en la teoría del conocimiento. Los principales representantes de la *Academia nueva* son Carnéades y Clitómaco. Este período no se distingue sustancialmente del anterior en cuanto al contenido filosófico, pero agrega al anti-dogmatismo el probabilismo (VÉASE). Los académicos medios y nuevos polemizaron frecuentemente contra el estoicismo. A veces se incluye entre los académicos nuevos a Filón de Larisa y a Antíoco de Ascalón, pero, como hemos visto en los artículos sobre los mismos, su inclinación hacia el dogmatismo moderado (que consideraban más fiel al espíritu y a la letra de Platón), hacia un entendimiento con los estoicos y hacia el eclecticismo, hace que a menudo se consideren como miembros de la llamada *Academia novísima.* Desde esta época, la filosofía de la Academia se bifurca en dos direcciones. Por un lado, hacia el neoplatonismo, en particular de los que se considera como precursores de esta tendencia. Por otro lado, hacia lo que podría llamarse el platonismo ecléctico. Este último tiene una relación estrecha con el eclecticismo de Antíoco de Ascalón, y consiste en un esfuerzo por armonizar las ideas platónicas con las peripatéticas y las estoicas, un fuerte interés por la mística pitagorizante y una frecuente inclinación hacia la discusión de problemas teológicos. Representantes principales de esta tendencia son Eudoro de Alejandría, Plutarco de Alejandría. Teón de Esmirna, Albino, Nigrino, Nicostrato, Ático, Celso, Máximo de Tiro, Severo. Los artículos dedicados a estos pensadores permiten ver cuáles fueron sus principales problemas y sus más características doctrinas.

Th. Gomperz, "Die Akademie und ihr vermeintlicher Philomacedonismus", *Wiener Studien,* IV (1882), 102-20. — H. Usener, "Die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit in der platonischen Akademie", 1884 (reimpreso en *Kleine Schriften,* III, 1912). — L. Keller "Die Akademie der Platoniker im Altertum", *Monatshefte der Comeniusgesellschaft,* 1899. — O. Immisch, "Die Akademie Platons und die modernen Akademien", *Neue Jahrbücher für klassische Philologie,* CL (1894), 421-42. — E. Howald, *Die platonische Akademie und das moderne Universitas litterarum,* 1921. — P. L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie,* 1923 (trad. esp.: *La Academia platónica,* 1926). — Pan Aristophron, *Plato's Academy. The Birth of the Idea of Its Rediscovery,* 1934. — O. Gigon, "Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie", *Museum Helveticum* (1944). — H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy,* 1945 (también del mismo autor: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* I, 1944). — Hans Herter, *Platons Akademie,* 2a ed., 1952. — O. Seel, *Die platonische Akademie. Eine Vorlesung und eine Auseinandersetzung,* 1953. — Importantes referencias a la Academia se hallan asimismo, entre otras obras, en el volumen sobre Platón de Wilamowitz-Moellendorff y en el volumen sobre Aristóteles de W. Jaeger. — Aunque se refieren a la cuestión del autor o autores de las obras de Platón, arrojan asimismo luz sobre los problemas concernientes a la Academia platónica los trabajos de Joseph Zürcher, *Das Corpus Academicum* (τὸ Σύνταγμα Ἀκαδημικον). *In neuer Auffassung dargestellt,* 1954 y *Lexicon*

Academicum, 1954. — índice de filósofos académicos: *Academicorum philosophorum index Herculanensis,* ed. S. Mekler, 1902, 2a ed., 1958.

ACCIDENTE. Lo que ocurre (συμβαίνει, *accidit)* a algo sin constituir un elemento esencial o derivar de su naturaleza esencial es un accidente — algo "accidental". Aristóteles definió el accidente, συμβεβηκός como sigue: "El accidente es lo que, a pesar de no ser ni definición ni lo propio [propiedad] ni género, pertenece a la cosa; o lo que puede pertenecer a una sola y misma cosa, sea la que fuere; como, por ejemplo, *estar sentado* puede pertenecer o no a un mismo ser determinado, y también *blanco,* pues nada impide que la misma cosa sea ora blanca, ora no blanca. La segunda de estas dos definiciones es la mejor, pues si se adopta la primera es menester para comprenderla saber ya lo que son la definición, lo propio y el género, en tanto que la segunda se basta a sí misma para comprender lo que es en sí aquello de que se habla" *(Top.,* I 5, 102 b 4 y sigs.). El accidente es "lo que pertenece a un ser y puede ser afirmado de él en verdad, pero no siendo por ello ni necesario ni constante *(Met.,* Λ 1025 a 13-5). Lo accidental se distingue por ello de lo esencial. Se distingue también de lo necesario, de tal modo que el accidente es fortuito y contingente, puede existir o no existir. Se ha preguntado a veces si hay una ciencia de los accidentes, es decir, del ser por accidente, κατὰ συμβεβηκός. Aristóteles contesta a esta pregunta negativamente. Aunque una respuesta tajante a la cuestión sea difícil, debe reconocerse que la ciencia —sea por prestar preferente atención a las esencias o naturalezas, sea por pretender explicar lo que es necesariamente como es, sea por subrayar lo universal o la ley— tiende a evitar lo accidental.

Muy influyente fue la doctrina del accidente presentada por Porfirio en su *Isagoge* como parte de la teoría de los llamados predicables (VÉASE). Nos hemos extendido sobre esta teoría en el artículo referido. Nos limitaremos aquí a señalar que Porfirio define el accidente como sigue: "El accidente es lo que se produce y desaparece sin acarrear destrucción del sujeto [sujeto-objeto]. Se divide en dos especies: uno es separable del sujeto; el otro, inseparable. Así, dormir es un accidente separable; ser negro, aunque sea un accidente inseparable para el cuervo y para el etíope, no impide que haya la posibilidad de concebir un cuervo blanco y un etíope que pierda su color sin que el sujeto sea destruido. También puede definirse como sigue: el accidente es lo que puede pertenecer o no al mismo sujeto, o, finalmente, lo que no es ni género, ni diferencia, ni especie, ni lo propio y, sin embargo, subsiste siempre en un sujeto."

Siguiendo a Aristóteles, a Porfirio y a Boecio especialmente, los escolásticos han tratado con gran detalle la noción de accidente. Muchas son las definiciones dadas de 'accidente' (según Léon Baudry, Guillermo de Occam da nada menos que cuarenta y dos definiciones, si bien pueden reducirse a cinco esenciales). En general, la doctrina del accidente es tratada por los escolásticos —especialmente por los neoescolásticos— en dos secciones: en la lógica y en la ontología. Desde el punto de vista *lógico,* el accidente aparece, al lado de la substancia, como uno de los dos supremos géneros de las cosas, entendiendo por ellos los géneros lógicos y todavía no los trascendentales. El accidente es entonces el accidente *predicable, o* sea el modo por el cual algo "inhiere" en un sujeto. Desde el punto de vista *ontológico,* el accidente es *prédicamental o real,* es decir, expresa el modo por el cual el ente existe. De este accidente se dice que naturalmente no es en sí, sino en otro, por lo cual el accidente posee metafísicamente una especie de alteridad. El accidente ontológico se divide entonces en *absoluto y modal,* pero el accidente absoluto no es en manera alguna equiparable a la substancia y al ser que existe o puede existir por sí, pues es propio del accidente *no* ser *per se.* De ahí que los escolásticos vean en el accidente algo realmente distinto de la substancia, algo necesitado de un sujeto. La fórmula que conviene al accidente es, por lo tanto, la de que su *esse est innesse,* la de que su ser es "estar en", es decir, "en otro". Así lo expresa Santo Tomás al enunciar que el accidente es *res, cuius naturae debetur esse in alio (S. theol,* III, 9. LXXVII a. 1 ad 2). O el Pseudo-Grosseteste al definir el accidente en términos de inherencia: "el accidente es aquello cuyo ser consiste solamente en inherir en algo". Por otro lado, el problema de la distinción o separación entre accidente y substancia estaba estrechamente vinculado con el problema de su individualidad, con el de la producción del accidente, y aun con el del propio accidente en cuanto forma, es decir, con su *accidenteïtas.* Ahora bien, la distinción real entre accidente y substancia, no obstante su postulada inherencia, no corresponde a muchas de las direcciones de la filosofía moderna, sobre todo de la metafísica del siglo XVII, para la cual el accidente se presenta como un aspecto de la substancia. El accidente se llama entonces casi siempre *modo* (VÉASE), y se considera, según ocurre en Spinoza, como afección de la substancia. Pero al ser colocado, por así decirlo, dentro de la substancia, el accidente tiende a identificarse con ella y a anularse toda distinción posible, pues se descubre una sola y no varias maneras de inherencia. Hay, en suma, una sola manera de ser el modo afección de la substancia, y no una trama de relaciones como las de *parte-todo, efec-to-causa, consecuencia-principio,* etc. Esta concepción podía constituir la base para una ulterior negación del concepto mismo de substancia, pues esto no implicaba la negación de lo real, sino la atribución a lo real de fenomenalidad.

Se llama impropiamente *definición por el accidente* a la que tiene lugar mediante la indicación de los caracteres o notas accidentales del objeto-sujeto. Cuando esta determinación pretende ser una verdadera definición se habla de "sofisma del accidente". La conversión por el accidente es la que tiene lugar cuando se deduce de la universal afirmativa una particular afirmativa: todo S es P; algún P es S.

ACCIÓN es la operación de un agente por medio de la cual se introducen modificaciones en una entidad distinta del agente. El agente puede ser concebido como una causa; al causarse algo se produce una acción. También se llama "acción" —y asimismo "acto" (véase ACTO y ACTUALIDAD)— a la operación de una potencia. Los escolásticos suelen oponer *acción* a *pasión.* "La acción de acuer-

do con la primera imposición [VÉASE] del nombre señala el origen del movimiento. Pues del mismo modo que el movimiento, según se halla en el móvil de algo que se mueve, recibe el nombre de *pasión,* el origen de tal movimiento, en cuanto empieza en algo y termina en aquello que se mueve, es calificado de *acción"* (Santo Tomás, *S. theol,* I q. XLI a.l *ad* 2).

La noción de acción puede entenderse psicológica, física y metafísicamente (ontológicamente). Muchos filósofos han prestado atención a este último sentido y han derivado de él los restantes. Metafísicamente, la noción de acción es interpretada con frecuencia como designando un llegar a ser *(fien) a* diferencia del ser (me). Si se proclama el primado del primero sobre el segundo puede hablarse de una filosofía basada en la acción a diferencia de una filosofía basada en el ser. Las llamadas "filosofías de la acción" son filosofías activistas y dinamicistas. Puesto que para ellas la acción es el rasgo primario de la realidad, lo que no sea acción es considerado o como derivado de ella o como opuesto a ella. En muchos casos se contrapone la acción a la contemplación y se sostiene el primado de aquélla sobre ésta o viceversa. De un modo general puede decirse que mientras el pensamiento de corte "clásico" ha considerado el ser y la contemplación como primarios —tanto metafísica como psicológicamente—, el pensamiento "actual" —o una parte de él, que se reconoce heredera de ciertos aspectos del pensamiento moderno— se ha inclinado a concebir como primarios la acción y el movimiento en todas sus formas. Nos referiremos de inmediato a algunos ejemplos de estas diversas concepciones, pero conviene señalar que el contraste entre ser y acción, y ser y contemplación, no significa siempre que uno de los términos quede completamente eliminado. Es muy común, por ejemplo, en ciertos autores "tradicionales" estimar que la acción queda englobada en la contemplación, la cual permite llevar a sus máximas posibilidades toda forma de "acción".

La distinción establecida por San Buenaventura entre la luz superior o luz de la gracia, la luz interior o del conocimiento filosófico, luz inferior o del conocimiento sensible y luz exterior o luz del arte mecánica *(De reductione art. ad theol.,* § § 1-5) puede valer como ejemplo de la concepción clásica de la acción, donde ésta es, en el mejor caso, acción interna y, por lo tanto, concentración de la acción y de la contemplación en una realidad única. El predominio de la acción sobre la contemplación surge, en cambio, desde el momento en que se establece una separación entre ambas instancias, separación que conduce, en último término, a la absorción por la acción de todo propósito contemplativo. Es el caso del idealismo alemán y también el de la formulación por Goethe de una tesis que como "La Acción era en un principio" parece estar destinada a sustituir al "Logos" como principio superior.

El predominio de la acción se ha transformado, sin embargo, en una explícita filosofía activista sólo cuando se ha logrado clara conciencia de las implicaciones que supone un trastorno como el mencionado. Así ha ocurrido sobre todo en el curso del siglo XIX y parte del XX con diversas doctrinas. Marxismo, historicismo, pragmatismo, afirmación de la voluntad de poder, suposición de que la acción resuelve los nudos forjados por la teoría, reducción del campo de aplicación de la inteligencia, voluntarismos de diversas especies: he aquí lo que puede considerarse como manifestaciones de la citada tendencia. Lo mismo cabe decir de buena parte de las corrientes filosóficas contemporáneas, si bien en ellas la conciencia de las mencionadas implicaciones ha producido, a su vez, la aspiración a cerrar la brecha entre contemplación y acción sin por ello tener que regresar a fórmulas estimadas caducas. Es el caso de Maurice Blondel (VÉASE), cuya "filosofía de la acción" no es en ningún sentido un "predominio de la acción sobre la contemplación" tal como el que se ha puesto antes de relieve. Blondel habla, en efecto, de la acción como de algo que comprende y abarca el pensamiento sin anularlo; la filosofía de la acción es, así, simultáneamente, una "crítica de la vida" y una "ciencia de la práctica". De este modo distingue su filosofía de todo "activismo" pragmatista como el que ha sido defendido por James, Schiller o Dewey. El activismo pragmatista sacrifica la verdad a los efectos o resultados prácticos (bien que entre éstos haya que incluir también, como James precisó, los propiamente "mentales"); el activismo de Blondel hace de la verdad una visión directa del dinamismo en que todo ser consiste. Así, Blondel propugna una "lógica de la acción" que no niega la 'lógica de la idea', sino que la comprende en su seno como un modo subordinado de conocimiento. Según Blondel, la palabra 'acción', sin excluir la idea de una inmediata y perfecta realidad, implica la distinción de tres fases y de tres significaciones discernibles, separables o no. Helas aquí. "1. La acción indica primitivamente el ímpetu iniciador en lo que tiene de vivo y de fecundo, de productivo y de finalista a la vez. 2. La acción puede designar (allí donde una operación discursiva y compleja se hace indispensable para que se realice) la serie continua y progresiva de los medios empleados: proceso necesario para la ejecución del designio inicial que debe recorrer el intervalo que separa el proyecto del efecto y, según la expresión escolástica, el *terminus a quo* del *terminus ad quem, per gradus debitos.* 3. La acción puede significar, finalmente, el resultado obtenido, la obra conseguida, la terminación realizada. Puede entonces considerarse este resultado menos como un objeto bruto que como una especie de creación viviente donde la eficacia y la finalidad han conseguido unirse valorando todas las potencias mediadoras que han servido para esa maravillosa innovación, evocada por esa pequeña palabra llena de misteriosas riquezas: obrar" *(L'Action,* 1936, I, 40/1).

Entendida la "acción" en ese amplio sentido que engloba el pensamiento en vez de oponerse a él, su predominio se ha manifestado en todas las direcciones filosóficas en las que se ha ampliado el marco de la inmanencia racionalista para ceder el paso a la trascendencia. Cuando, por ejemplo, se intentaba en la Antigüedad refutar los argumentos de Zenón de Elea y especialmente la aporía de Aquiles y la tortuga por el simple echar a andar, se llevaba a exageración y a caricatura lo que, por otro lado, el pensamiento procuraba hacer saliendo de las vías de la identificación racional. Así, toda introducción

de una discontinuidad representaba y sigue representando la introducción de la "acción" en el marco de la razón.

Cuando se habla de "acción" conviene precisar en todo caso en qué sentido se entiende ésta y, sobre todo, conviene señalar si se concibe como aquello que se opone al pensar o bien como aquello que incluye el pensamiento. Este último sentido es el que predomina. Cuando en algunas direcciones se concibe la acción como lo único que puede solucionar los conflictos de la inteligencia, cuando Dewey habla, por ejemplo, de un "idealismo de la acción", entienden todos ésta como una realidad primaria que explica —no suprime— el pensar.

Véase también PRAXEOLOGÍA.

Además de la obra de Blondel referida en el texto, véanse los siguientes trabajos, unos (como los de A. Gardeil, Roig Gironella) relativos al blondelismo, otros (como el de Malgaud) concernientes al problema de la relación entre acción y pensamiento, y otros (como la mayor parte) referentes a la cuestión general de la acción y su relación con el conocimiento y el saber: A. Gardeil, O. P., "L'Action. Ses exigences objectives", *Revue Thomiste* VI (1898), 125-38, 269, 294; "Ses ressources subjectives", *ibid.* VII (1899), 23-39; "Les ressources du vouloir", ibid. VII (1899), 447-61; "Les ressources de la raison pratique", *ibid.* VIII (1900), 377-99. — Giovanni Cesca, *La filosofia della azione,* 1907. — E. de Roberty, *Sociologie de l'action. La genèse sociale de la raison et les origines rationelles de l'action,* 1908. — M. Pradines, *Principes de toute philosophie de l'action,* 1909. — H. Gomperz, D*ie Wissenschaft und die Tat,* 1924. — A. Mochi, *De la con naissance à ľaction,* 1928. — M. Malgaud, *De faction à la pensée,* 1933. — T. Kotarbinski, *L'Action,* 1934 (en la Biblioteca filosófica de la Sociedad polaca de filosofía de Lwów). — L. Stefanini, *Mens Cordis. Giudizio dell'attivismo moderno,* 1934. — W. M. Schering, *Zuschauen oder Handeln? Beitrag zur Lage und Aufgabe der Psychologie,* 1937. — W. Grèbe, *Der tätige Mensch. Untersuchungen zur Philosophie des Handelns,* 1937. — M. Riveline, *Essai sur le problè me le plus générale: action et logique,* 1939. — J. Roig Gironella, *La filoso fía de la acción,* 1943. — H. Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l' intellectualisme blondélien,* 1948. — A. Marc, *Dialectique de l'action,* 1954. — Jean Brun, *Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique,* 1961. — J. de Finance, S. J., Essai *sur l'agir humain,* 1962 [Analecta Gregoriana. Series Facultatis philosophicae, N° 126, sectio A, 8]. Crítica del activismo de varios autores (Bergson, Brunschvicg, Boutroux, Le Roy, Bachelard, Rougier) en J. Benda, *De quelques constantes de l'esprit humain. Critique du mobilisme contemporain,* 1950. — La noción de acción en Aristóteles: Gianni Vattimo, *Il concetto di Fare in Aristotele,* 1961. — La noción de acción en Santo Tomás es tratada por Joseph de Finance, S. T., en *Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas,* 1945.

ACCIÓN (PRINCIPIO DE LA MENOR). En el artículo Economía nos hemos referido al principio de la economía del pensamiento o ley del mínimo esfuerzo en el proceso de las operaciones mentales. Aquí trataremos de un principio análogo, pero referido a los procesos de la Naturaleza: el llamado principio de la menor acción. Puede enunciarse así: "La Naturaleza obra siempre empleando el menor esfuerzo o energía posibles para conseguir un fin dado." Aunque este enunciado tiene —por la introducción del término 'fin'— un aspecto teleológico, no debe interpretarse *siempre* como si fuese una ley teleológica. Puede interpretarse desde un punto de vista mecanicista como expresando un modo de operación según el cual un proceso natural —por ejemplo, el desplazamiento de un corpúsculo— tiene lugar de tal suerte, que su cantidad de acción sea la mínima posible. Este es el sentido que tiene casi siempre el principio de la menor acción en quien es considerado habitualmente como su descubridor: Pierre-Louis Moreau de Maupertuis. Hemos precisado en el artículo sobre él el significado preciso de 'acción' dentro del principio y las discusiones a que dieron lugar las *Memorias* de Maupertuis a las Academias de Ciencias de París (1744) y Berlín (1746). Parece en todo caso que ideas análogas al principio de Maupertuis se encuentran en varios autores de la época (Euler, Leibniz, Fermat). Así, por ejemplo, L. Euler mostró en su *Methodus inveniendi lineas curvas maximi vel minimi proprietate gaudentes* (1744) que en las trayectorias descritas por cuerpos movidos por fuerzas centrales, la velocidad multiplicada por el elemento de la curva da siempre un mínimo. Además no sólo Leibniz, sino también Fermât, habían mostrado en sus explicaciones de las leyes de la refracción que un corpúsculo de luz que se desplaza de un punto A a un punto B atravesando medios distintos (a velocidades diferentes) efectúa su recorrido en el menor tiempo posible.

Decíamos antes que el principio ha sido interpretado o mecánica o teleológicamente. La primera interpretación fue la dominante en el siglo XVIII y hasta puede decirse que el principio así entendido fue descubierto solamente en el citado siglo, aun teniendo en cuenta el hecho de que el propio Maupertuis lo aplicaba no sólo a los fenómenos físicos, sino también al Ser Primero en su producción de las cosas. En cambio, si lo consideramos desde el punto de vista teleológico, el principio en cuestión tiene muchos precursores. Se formuló, en efecto, con más o menos claridad en todos aquellos casos en los que se insistió sobre la llamada *ley de parsimonia* en la Naturaleza. Ejemplos se hallan en Aristóteles *(De gen. et cor.,* II 10, 336 a 27 sigs.), en Ptolomeo *(Almagesto,* III 4 y XIII 2), en Averroes (*Comm. in Met.,* XII ii 4 *Comm. Venetiis,* VIII f. 144 vb), en Roberto Grosseteste (Cfr. A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science,* 1953, págs. 85-6; *De Sphaera,* ed. Baur, 1912) y probablemente en otros autores. Uno de los problemas que se plantea cuando adoptamos tal interpretación es si el principio de la menor acción debe entenderse como un principio real de la Naturaleza o bien como una regla pragmática (en cuyo caso el principio de la menor acción es equivalente al principio de la economía del pensamiento). No es siempre fácil dilucidar en qué sentido es usado por los autores mencionados, pero puede afirmarse como plausible que mientras Aristóteles, Averroes y Grosseteste lo consideraban como un principio real, Ptolomeo lo formuló como un principio pragmático. No es fácil ver qué sentido tiene el principio en cuestión en Newton, pues aunque se halla formulado como una "Regla de razonamiento en filosofía" ["filosofía" - "filosofía natural", es decir, "física"]

al principio del Libro III de su *Philosophia naturalis principia mathematica* (Regla I), ofrece varios aspectos: el de un principio del pensar, el de un supuesto sobre la realidad y hasta —dentro de una "filosofía" mecanicista— el de una imagen teleológica. He aquí su formulación: "No debemos admitir más causas de las cosas naturales que las que son a la vez verdaderas y suficientes para explicar sus apariencias. A este efecto, los filósofos dicen que la Naturaleza no hace nada en vano, y es tanto más en vano cuanto menos sirve; pues a la Naturaleza le agrada la simplicidad y no se viste con las galas de las causas superfluas."

Hemos señalado antes la relación que hay a veces entre el principio de la menor acción y el llamado *principio de economía* (VÉASE). Al hablar de este último en el correspondiente artículo nos hemos referido a la doctrina de Avenarius. Completamos ahora la información allí proporcionada, por cuanto el propio Avenarius dio al principio de economía un nombre muy parecido al del principio de la menor acción: el principio del menor gasto de energía *(Princip des Meinsten Kraftmasses).* Así, en la obra en la cual presentó por vez primera este principio *(Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses,* 1876; hay trad. esp.: *La filosofía como el pensar del mundo de acuerdo con el principio del menor gasto de energía,* 1947) el citado autor manifestaba que toda la actividad del alma está regida por un principio de economía sin el cual no sería posible la conservación del individuo. Según tal principio, el alma trata de obtener el mayor resultado posible con el menor esfuerzo posible. Si aplicamos este principio al acto del apercibir, advertimos que tiene lugar en tal forma, que lo que se tiene que apercibir es asimilado por la actividad apercipiente, la cual le da forma y sentido de acuerdo con las experiencias anteriores. Con ello se forman hábitos intelectuales, cuya organización constituye el fundamento del conocimiento. Toda la vida espiritual está regida por estas formas, las cuales consisten últimamente o en reducir lo desconocido a lo conocido o en subsumir las representaciones particulares bajo conceptos generales. Así, el principio del menor gasto de energía opera de un modo omnipresente en la actividad destinada a comprender el mundo, pues sin tal principio no habría ni tal reducción ni tal subsunción. Cuando la realidad que se trata de percibir es el todo, la filosofía se encarga de ello, de modo que la actividad filosófica como pensar del todo puede definirse como un pensar del mundo según el principio del menor gasto de energía.

Varias objeciones se han formulado contra el principio de la menor acción en el sentido anterior. Mencionaremos dos. Una de ellas destaca el hecho de que la idea del principio en cuestión está basada en el supuesto indemostrado de que los organismos biológicos tratan de ajustar enteramente el esfuerzo a los fines, cuando lo que ocurre de hecho es casi siempre lo contrario: que el organismo gasta mucha mayor energía de la que le "correspondería" según la acción que se propone desarrollar. El organismo biológico, en suma, es, según esta objeción, un derrochador más bien que un ahorrador de energía. La otra objeción se refiere a las dificultades que plantea el origen de la actividad del organismo —o del "alma"— de acuerdo con el principio del menor gasto de energía. Si es un origen empírico solamente está dirigido por la experiencia. Pero como la experiencia es un tanteo, es probable que en el curso del mismo se dilapiden más bien que se ahorren energías. Si es un origen supra-empírico, hay que admitir la existencia de una finalidad, en cuyo caso la actuación según el principio es solamente el resultado de una deducción lógica en la cual sólo da más lo que se había anteriormente supuesto.

Véase el final de la bibliografía del artículo ECONOMÍA. — Además: P. E. B. Jourdain, "The Principie of Least Action. Remarks on Some Passages in Mach's Mechanics", *The Monist,* XXII (1912), 285-304. — Íd., íd., "Maupertuis and the Principie of Least Action", *ibíd.,* XXII (1912), 414-59. — Íd., íd., "The Nature and Validity of the Principie of Least Action", *ibíd.,* XXIII (1913), 277-93.— P. Brunet, *Étude historique sur le principe de la moindre action,* 1938. — M. Guéroult, *Dynamique et métaphysique leibmziennes,* 1934.

ACONCIO (GIACOMO) [Aconzio, Concio; Acontius, Jacobus] (entre 1492-1520-ca. 1578), nac. en Trento, fue de profesión ingeniero, pero se interesó por muchos problemas, especialmente por problemas teológicos y metodológicos. Secretario del Cardenal Maruzzo, repudió luego la doctrina papal, refugiándose en Suiza, Estrasburgo y, finalmente, en Inglaterra, en donde defendió un protestantismo radical, siendo protegido de la reina Isabel. Bayle le dedicó un articulo en su *Dictionnaire,* pero luego cayó en el olvido; en su *Histoire de la philosophie moderne* (tomo II, 1958, págs. 2 y sigs.), J. M. Degérando lo llama "un ingénieur italien, aujourd'hui oublié", pero afirma que "fue el primero que tuvo el mérito de vivir y proclamar las verdades que más tarde desarrollaron Bacon y Descartes". Degérando se refiere con ello a la obra de Aconcio sobre el método (véase bibliografía), en donde el autor pone de relieve que el estudio del método es fundamental para la adquisición de conocimientos verdaderos y adecuada comunicación de estos conocimientos — lo que hace de la metodología de Aconcio una doctrina a la vez lógica, gnoseológica y pedagógica. Aconcio empieza por delimitar la esfera de lo cognoscible: sólo pueden conocerse las cosas que son finitas y también inmutables. Luego indica que todo conocimiento "deducido por vía de razonamiento" supone una verdad "primitiva, inmediata, natural e independiente del razonamiento". El método debe conducir a la adquisición de estas nociones primitivas y básicas de las cuales dependen los demás conocimientos. Las nociones en cuestión no son las que se conocen primero en el orden del tiempo; son las primeras sólo en el orden de la evidencia. Así, las nociones particulares son cronológicamente anteriores a las nociones más generales, pero éstas preceden a aquéllas en cuanto a su posición en la jerarquía de las verdades. Todo esto parece hacer de Aconcio un "racionalista". Sin embargo, debe tenerse presente que Aconcio distingue entre conocimiento de lo abstracto y conocimiento de experiencia y propone separar por lo pronto uno de otro. Pero esta separación no puede persistir indefinidamente; en efecto, en el conocimiento de experiencia se aplica ya un modo —o, mejor dicho, diversos modos— de análisis que tienen que llevarse a cabo según principios

racionales. En último término, el mejor método de conocimiento es el que va de los efectos a las causas y de los fines a los medios, pero de acuerdo con el orden de las evidencias que se vayan obteniendo en el proceso del conocimiento. Se trata así, pues, de un método inductivo-analítico.

En su tiempo Aconcio fue famoso sobre todo por la colección de escritos agrupados bajo el título: *Estratagemas de Satanás.* Esas "estratagemas" eran para el autor los credos dogmáticos cristianos. El carácter radical de la crítica de Aconcio al respecto suscitó la hostilidad no sólo de los católicos, sino también de algunos protestantes, los cuales juzgaron que Aconcio había llegado demasiado lejos en su actitud crítica.

Obras: ***De methodo, hoc est, de recte investigandarum tradendarumque artium et scientiarum ratione*** (Basilea, 1558), en una colección de escritos titulada: ***De studiis bene instituendis.*** — ***Stratagematae Satanae*** (Basilea, 1565); otra ed. (Basilea, 1610) con una carta del autor titulada "De ratione edendorum librorum". De las ***Estratagemas*** se publicó una versión francesa: ***Les Ruzes de Satán*** (Basilea, 1565). — Edición crítica del ***De methodo y*** otros escritos de Aconcio, con trad. italiana y notas: G. Radetti, ed., ***De methodo; Dialogo di Giacomo Riccamati; Somma brevissima délia dottrina cristiana; Una esortazione al timor di Dio; Delle osservazioni e avvertimenti che aver si debbono nel legger delle istorie; Lettere,*** 1944. — Edición crítica de las ***Estratagemas,*** con trad. italiana y notas: G. Radetti, ed., ***Stratagematum Satanae libri VII,*** 1946 [ambas ediciones críticas en la Edizione nazionale dei Classici del pensiero italiano]. — Véase A. Gonzo, ***Il metodo di I. A. tridenfino,*** 1931. — W. Köhler-E. Hassinger, ***Acontiana,*** en ***Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,*** Phil.-hist. K1. 1932, VIII. — E. Hassinger, ***Studien zu J. A.,*** 1934. — P. Rossi, G. ***A.,*** 1952. — Ch. D. O'Malley, J. ***A.,*** 1955. — Véase también "Introducción" de G. Radetti a las eds. indicadas ***supra,*** y Giuseppe Saitta, ***Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimen-to.*** Vol. III ***(Il Rinascimento),*** 1951, págs. 510-14.

ACROAMÁTICO. Véase ESOTÉRICO.

ACTIVISMO. Véase ACCIÓN.

ACTIVO (ENTENDIMIENTO o INTELECTO). Véase ENTENDIMIENTO.

ACTO Y ACTUALIDAD. Estudiaremos estos conceptos en su acepción filosófica técnica, prescindiendo de sus muchos significados comunes. Para el sentido de "acto" como "acción" véase el artículo sobre este último concepto.

Aristóteles introdujo en su filosofía los términos ἐνέργεια —que se vierten usualmente por "acto" o "actualidad"— y δύναμις — que se traduce comunmente por "potencia" (Cfr. algunos *loci* en bibliografía, *infra).* En el artículo sobre la noción de Potencia (VÉASE) analizamos varios significados aristotélicos de este concepto en relación con el de acto. Tendremos que reiterar aquí algunos de ellos para mayor claridad. Los términos en cuestión constituyen una parte fundamental del arsenal conceptual aristotélico y se aplican a muy diversas partes de su filosofía, pero aquí los estudiaremos desde el punto de vista de la "Física" y de la metafísica — y, perdónesenos el anacronismo, desde el punto de vista de la "ontología general". Empezaremos considerándolos como un intento de explicación del movimiento en tanto que devenir (VÉASE).

El movimiento como cambio en una realidad (llamado a veces "movimiento cualitativo" para diferenciarlo del movimiento local, y calificado asimismo —como haremos aquí con frecuencia— de "cambio") necesita tres condiciones, las cuales parecen ser a la vez "principios": la materia (VÉASE), la forma (VÉASE) y la privación (VÉASE). Ahora bien, el cambio sería ininteligible si no hubiese en el objeto que va a cambiar una potencia de cambiar. Su cambio es, en rigor, el paso de un estado de potencia o potencialidad a un estado de acto o actualidad. Este paso se lleva a cabo por medio de una causa eficiente, la cual puede ser "externa" (en el arte) o "interna" (en la misma naturaleza del objeto considerado). El vocablo 'interno' no significa que el objeto que cambia no necesite ningún impulso para cambiar; significa que no podría cambiar si no se quitaran los obstáculos que le impiden situarse en su "lugar natural", y también que no podría cambiar si no tuviese en él disposición para el cambio. El cambio puede ser entonces definido como sigue: es el llevar a cabo lo que existe potencialmente en cuanto existe potencialmente *(Phys.,* IV 201 a). En este "llevar a cabo" el ser pasa de la potencia de ser algo al acto de serlo; el cambio es paso de la potencia a la actualidad. Se ha dicho a veces que la contraposición entre potencia y acto en Aristóteles es idéntica, o cuando menos muy similar, a la contraposición entre materia y forma. No negamos que haya una analogía entre ambos pares de conceptos. Pero en modo alguno pueden equipararse. La forma es la esencia, o uno de los aspectos de la esencia, de un ser; en cambio, el acto incluye una cierta operación. Cuando esta operación culmina tenemos la entelequia (véanse, sin embargo, en el artículo sobre este último concepto sus varias significaciones).

No es fácil definir la noción aristotélica de "acto". Se puede decir que el acto es la realidad del ser, de tal modo que, como indicó el Estagirita el acto es (lógicamente; acaso formal-ontológicamente) anterior a la potencia. Sólo a base de lo actual puede entenderse lo potencial. Puede decirse asimismo que el acto determina (ontológicamente) el ser, siendo de este modo a la vez su realidad propia y su principio. Puede destacarse el aspecto formal o el aspecto real del acto. Finalmente, puede decirse que el acto es "lo que hace ser a lo que es". Ninguna de las definiciones resulta suficiente. Aristóteles, que se da cuenta de esta dificultad, procede con frecuencia a presentar la noción de acto (y la de potencia) por medio de ejemplos. A éstos nos referiremos de inmediato como base de nuestro comentario.

"El acto —escribió Aristóteles— es la existencia de un objeto, pero no de! modo como lo hemos expresado por la potencia. Decimos, por ejemplo, que Hermès está en potencia en la madera, y la semilínea en la línea completa, porque de ella puede ser extraída. Llamamos también sabio en potencia a quien ni siquiera especula, con tal que posea la facultad de especular; el estado opuesto en cada uno de estos casos existe en acto" *(Met.,* Ω 6, 1048 a 30-35). Como se ve, Aristóteles no proporciona una definición de 'acto', sino una contraposición de la noción de acto con la de potencia a la luz de ejemplos. Que éstos son sobremanera importantes lo muestra el hecho de que en cada ocasión en que Aristóteles se propone-

mostrar lo que el acto es, acumula los ejemplos. "El acto será, pues, como el ser que construye es el ser que tiene la facultad de construir; el ser desvelado, al que duerme; el que vela, al que tiene los ojos cerrados pero posee la vista; lo que ha sido separado de la materia, a la materia; lo que es elaborado, a lo que no lo es" (*ibidem,* 1048 b 1-5). Los primeros términos de estas series son actos; los segundos, potencias. Y si se pregunta por qué no se proporciona una definición estricta de los términos 'acto' y 'potencia', Aristóteles contestará que "no hay que intentar definirlo todo, pues hay que saber contentarse con comprender la analogía."

Sin embargo, los ejemplos y las comparaciones no son todo lo que cabe decir acerca del significado de la noción de acto. Ante todo, hay que entender tales ejemplos y comparaciones en relación con el problema a que antes nos hemos referido: el del cambio. ¿Cómo concebir el ser como ser que cambia? Platón había declarado que el cambio de un ser es la sombra del ser. Los megáricos habían sostenido que sólo puede entenderse lo que es actualmente: un objeto dado, *x,* afirmaban, es o bien P (es decir, posee tal o cual propiedad o se halla en tal o cual estado), o bien no-P (es decir, no posee tal o cual propiedad o no se halla en tal o cual estado). ¿Puede decirse que Juan es en potencia un gran músico si no ha producido música alguna? Ahora bien, Aristóteles rechazó la doctrina de Platón porque éste hacía del cambio una especie de ilusión o apariencia del ser que no cambia, y la doctrina de los megáricos porque no daban razón del cambio. Si, pues, hay cambio, debe de haber algo que posee una propiedad o se halla en un estado y puede poseer otra propiedad o pasar a otro estado. Cuando tal ocurre, la "posterior" propiedad o el "último" estado constituyen actos, o actualizaciones, de una previa potencia.

Esta potencia no es cualquiera. Como Aristóteles señala *(Phys.,* III 201 b 33 sigs.), un hombre no es potencialmente una vaca, pero un niño es potencialmente un hombre, pues de lo contrario seguiría siendo siempre un niño. El hombre es, así, la actualidad del niño. Un objeto dado, x, que es negro, es potencialmente blanco, porque puede llegar a ser blanco. Así, el paso de lo que es en potencia a lo que *es* en acto requiere ciertas condiciones: estar precisamente en potencia *de* algo y no de otra cosa. Puede decirse que además de un χ que es blanco y de un χ que es negro hay "algo" que no es ni blanco ni negro, sino que llega a ser blanco. Si se admitiera solamente el ser (en tanto que ser actual), nada podría convertirse en nada. El enunciado '*x* llega a ser blanco' carecería de sentido a menos de suponerse que el enunciado '*x* puede llegar a ser blanco' es verdadero.

Aunque haya seres en potencia y seres en acto, ello no significa que potencia y acto sean ellos mismos seres. Podemos, pues, definirlos como principios de los seres — o "principios complementarios" de los seres. Estos principios, sin embargo, no existen separadamente —al modo de las Formas platónicas—, sino que se hallan incorporados en las realidades (con la excepción del Acto Puro o Primer Motor, y aun ello porque tal Acto no consiste sólo en ser en acto, sino en "actualizar" mediante atracción todo ser). Ahora bien, la teoría aristotélica del acto no puede reducirse a esta definición, la cual es, en última instancia, puramente nominal. El Estagirita se da perfectamente cuenta de que el acto puede ser entendido de varias maneras. Por lo pronto, de éstas dos: (1) el acto es "el movimiento relativamente a la potencia"; (2) el acto es "la substancia formal relativamente a alguna materia". En el primer caso, la noción de acto tiene aplicación sobre todo en la física; en el segundo, tiene aplicación en la metafísica. Por si la complicación fuera poca, resulta que la noción de acto no se aplica del mismo modo a todos los "actos". En ciertos casos no se puede enunciar de un ser su acción y el hecho de haberla realizado — no se puede aprender y haber aprendido, curar y haber curado. En otros, en cambio, se puede enunciar simultáneamente el movimiento y el resultado — como cuando se dice que se puede ver y haber visto, pensar y haber pensado. "De estos diferentes procesos —escribe Aristóteles— hay que llamar a unos movimientos y a los otros actos, pues todo movimiento es imperfecto, como el adelgazamiento, el estudio, la marcha, la construcción: son movimientos, y movimientos imperfectos. En efecto, no se puede al mismo tiempo marchar y haber marchado, devenir y haber devenido, recibir un movimiento y haberlo recibido; no es tampoco lo mismo mover y haber movido. Pero es la misma cosa la que a la vez ve y ha visto, piensa y ha pensado. A un proceso tal lo llamo acto y al otro movimiento" *(ibidem,* 1048 b 25-35).

La cita anterior muestra que Aristóteles no se considera satisfecho con contraponer simplemente el acto a la potencia y con examinar la noción de acto desde el punto de vista de una explicación del cambio dentro del marco de una "ontología de la física". Si pueden encontrarse ejemplos de seres cuya realidad se aproxime a una pura actualización de sí mismos, serán ellos los que determinen el modo como propiamente tiene que entenderse el "ser en acto". En su "Prólogo" a la *Historia de la filosofía,* de Emile Bréhier (Dos *Prólogos,* 1944, págs. 193-203), Ortega y Gasset ha puesto de relieve el carácter dinámico de estas realidades que son propiamente en acto, y se ha referido a un pasaje en *De an.* — al cual puede agregarse el mencionado anteriormente. He aquí varias frases de dicho pasaje: ".. .el moverse es una especie de acción, aunque imperfecta... Decimos algo que *sabe,* o bien en el sentido con que lo decimos de un hombre por el hecho de que pertenece al género de los seres que tienen inteligencia y ciencia; o bien en el sentido con que decimos que sabe algo el que posee la ciencia gramatical. Mas, no es la misma la potencia de saber en ambos casos: en el primero, el hombre sabe porque tal género de seres y tal materia tiene potencia para saber; en el segundo, porque si no hay impedimento externo puede el hombre, cuando quiere, actualizar su conocimiento. Por último, decimos que uno sabe, cuando ya actualmente contempla una verdad, de modo que propiamente y en acto sabe que esto es A. Los dos primeros saben en potencia. De ellos, el uno sabrá actualmente, cuando por la enseñanza cambie de cualidad, y repetidamente pase de un hábito al contrario; el otro, si del poseer la sensación o la gramática, pero sin usarlas, pasa a la actuación de las mismas; lo cual supone un cambio muy distinto del anterior; el que posee

el hábito de la ciencia pasa al acto de contemplarla; lo cual o no es verdadera mutación (ya que consiste en un progreso del sujeto y de su acto), o por lo menos es un género de mutación distinto de la común; hay dos modos de alteración: uno que consiste en el tránsito a las disposiciones privativas (a saber, la sustitución de una cualidad por su contraria), la otra, en el tránsito a las disposiciones positivas y a la perfección de la naturaleza (que es progreso y perfección de la cualidad existente)" (II 5, 417 a 15 sigs.; trad. Antonio Ennis, S. I.).

Según Ortega y Gasset, esto muestra que para Aristóteles hay cierta forma de devenir que no consiste simplemente en pasar de un estado (principio) a otro estado (fin), sino que es incesante cambio "hacia sí mismo". El ejemplo más eminente de este "progreso hacia lo mismo", ἐισ αύτὸ γάρ ή ἐπίδοσ ις, es el pensar, el cual tiene en sí mismo su término, pero no por ello cesa de progresar. Ahora bien, "el cambio o movimiento que es término o fin de sí mismo, que aun siendo marcha o tránsito y paso, no marcha sino por marchar y no para llegar a otra cosa, ni transita sino por transitar, ni pasa más que por su propio pasar, es precisamente lo que Aristóteles llama *acto —enér-geia—*, que es el ser en la plenitud de su sentido. Con lo cual vemos que Aristóteles trasciende la idea estática del ser, ya que no el movimiento *sensu stricto,* sino el ser mismo que parecía quieto se revela como consistiendo en una acción y, por tanto, en un movimiento *sui generis"* (Ortega y Gasset, *op. cit.*, págs. 198-9).

Sea o no verdad que hay en Aristóteles esta idea del ser como ser dinámico, en el cual, según ocurre con el pensar, "el paso de la potencia inicial ... no implica *destrucción de la potencia sino que es, más bien, una conservación de lo que es en potencia por lo que es en perfección (entelequia), de modo que potencia y acto se asimilan" (op. cit.*, pág. 202), lo cierto es que la noción de acto en el Estagirita no puede reducirse a una definición simple acompañada de varios ejemplos. En todo caso, parece como si Aristóteles tuviera interés en mostrar que hay entes que son constitutivamente más "en acto" que otros. Además, tales entes pueden servir de modelos para cuanto se dice que es en acto. Puede decirse acaso que el acto no designa la acción (en el sentido del cambio), pero como designa la perfección de la acción, no hay inconveniente en admitir que ésta puede ser perfecta *en su cambiar.* Varios autores neoplatónicos y cristianos tendieron a esta idea del acto como la perfección dinámica de una realidad. Uno de los ejemplos de este ser en acto es la intimidad personal. El acto puede entonces concebirse como una tensión pura, la cual no es movimiento ni cambio, porque constituye la fuente perdurable de todo movimiento y cambio. Y si se alega que tal no puede ocurrir, porque el sentido primario de las descripciones aristotélicas de 'acto' y 'actualidad' lo excluyen, se puede responder con Plotino que debe distinguirse entre el sentido de 'acto' según se aplique a lo sensible o a lo inteligible. En lo sensible, argüía Plotino, el ser en acto representa la unión de la forma y del ser en potencia, de suerte que no puede haber aquí equívoco alguno: el acto es la forma. En lo inteligible, en cambio, la actualidad es propia de todos los seres de esta esfera, de modo que, siendo el ser en acto el acto mismo, la forma no es un mero acto: más bien es *en acto.* Las nociones de acto y actualidad fueron elaboradas por los escolásticos con gran detalle, principalmente a base de los conceptos aristotélicos. A este respecto, cabe considerar tres aspectos. Primero, que, sin dejar de ser aplicadas, como en Aristóteles, a los procesos naturales, no se confinaron a éstos, sino que se usaron con particular empeño para dilucidar el problema de la naturaleza de Dios como Acto Puro. Segundo, que se intentó precisar su significado hasta donde fuera posible. Tercero, que se establecieron distinciones entre varias especies de actos. Nos referiremos principalmente a los dos últimos aspectos y nos fundaremos principalmente en las doctrinas al respecto de Santo Tomás de Aquino.

Para Santo Tomás y muchos escolásticos, la doctrina del acto (y de la potencia) resulta de un tratamiento de la cuestión de la división del ente. Aunque acto y potencia sean de algún modo relativos, en tanto que lo que se dice ser en acto (en los seres creados) lo es con respecto a la potencia, y lo que se dice ser en potencia lo es con respecto al acto, hay que establecer una distinción. Mientras la potencia se define por el acto, éste no puede definirse por la potencia, ya que la potencia adquiere el ser que tenga por medio del acto. Esto equivale a la doctrina aristotélica de la preeminencia (lógica) del acto sobre la potencia. Como escribe Santo Tomás, *"potentia dicitur ab actu" (De pot.*, I, 1). El acto es, pues, algo "absoluto"; no puede definirse como tal por ser una de las llamadas *prima Simplicia.* El acto no se compone (lógicamente) de partes en potencia, pero tampoco se resuelve en partes actuales. En este sentido, Aristóteles andaba por el buen camino al "mostrar" (más que de-mostrar) la noción de acto por medio de ejemplos. Sin embargo, que el acto sea lógicamente anterior a la potencia, no significa que (en los seres creados) sea realmente anterior a la potencia. Sólo el Acto Puro o Dios es anterior, lógica y realmente, a todo.

Entre las divisiones de la noción de acto, propuestas por los escolásticos, y principalmente por Santo Tomás, mencionamos las siguientes:

1. El acto puede ser *puro* o *absoluto, o no puro.* En el acto puro no hay ninguna potencia; el acto puro es la perfección concebida o existente en sí y por sí. El acto puro es por ello "el acto último no recibido" (*irreceptus),* de modo que, como escribe Santo Tomás, *"ultimus actus est ipsum esse".* El acto impuro es el que tiene alguna potencia o está mezclado con la potencia, siendo perfección de una potencia, y siendo por ello un "acto recibido" *(receptus).*

2. El acto no puro puede ser *entitativo* o *formal.* El acto entitativo es el acto de ser *(actus essendi) o* el que hace existir a una esencia. El acto formal es el que informa una potencia constituyendo una forma substancial o una forma accidental. El acto entitativo se llama también "acto último".

3. El acto formal substancial puede ser *subsistente* (o existir solo) o *no subsistente* (o no existir solo, es decir, existir acompañado de materia).

4. El acto subsistente puede ser *completo* o *incompleto.*

5. El acto no subsistente puede ser *substancial* o accidental.

6. El acto puede ser *primero* o *se-*

gundo. El acto primero no supone otra cosa, siendo la forma. El acto segundo supone otra cosa, siendo la operación.

7. El acto primero puede ser *próximo* (al cual sigue inmediatamente un acto segundo) o *remoto* (al cual no sigue inmediatamente un acto segundo).

8. El acto puede ser *inmanente* o *exterior* (llamado también *transitivo).* El acto inmanente es el recibido en el propio sujeto que lo produce (cual el acto intelectual). El acto exterior o transitivo es el recibido en otro sujeto (cual el acto físico).

Según los escolásticos, todo ser mudable consta de potencia y de acto, mientras el ser inmutable es sólo acto. Los escolásticos han empleado asimismo muchas expresiones en las cuales se hace uso de la noción de acto, tales como *esse in actu, esse actu, ens actúale, actualitas, habere actum.*

En la filosofía del Renacimiento y en muchos sistemas modernos se han usado asimismo las nociones de acto y actualidad, pero con frecuencia con distinto vocabulario. La noción de Absoluto elaborada por los idealistas postkantianos puede definirse en gran parte a base de la idea del acto puro, sobre todo cuando se interpreta a éste en sentido "dinámico", es decir, capaz de "desplegarse" en la Naturaleza y en el Espíritu. También en la filosofía de Spinoza desempeña un papel importante la noción de acto. Se ha discutido con frecuencia dentro del pensamiento moderno si la realidad ha de ser concebida primariamente como actualidad (al modo de los megáricos, y en parte de Spinoza y Bergson) o si la idea de potencialidad es asimismo importante, cuando no preeminente. Puede decirse que ha habido una cierta tendencia a dar el primado al ser actual frente al ser potencial. Sin embargo, en la mayor parte de los sistemas filosóficos modernos la noción de acto ha sido subsumida en otras nociones no necesariamente relacionadas con las cuestiones suscitadas dentro de la filosofía aristotélica y escolástica, por lo que es difícil estudiar tales sistemas desde el ángulo de las nociones tratadas en el presente artículo.

Nos limitaremos aquí a mencionar a algunos autores del siglo presente en los cuales los términos 'acto' y 'actual' desempeñan un papel capital: Gentile, Whitehead, Husserl y Lavelle son particularmente destacados a este respecto.

Gentile ha llamado a su filosofía "actualismo" (VÉASE). Esta filosofía se deriva en parte de la noción idealista de acto como un absoluto "poner" la realidad. Gentile llama *atto puro* al pensamiento en tanto que no puede objetivarse, sino que constituye el fundamento de toda objetividad "engendrada". La "actualidad del yo" por la cual "no es nunca posible que el Yo se conciba como objeto de sí mismo" *(Teoría dello Spirito,* I, 6), hace que el acto puro se oponga de continuo al hecho. El hecho es lo que se da; el acto es lo que se hace. Por eso el acto no debe entenderse como realidad abstracta, sino como realidad eminentemente concreta. El acto es el Espíritu, el cual es "el sujeto que no es *pensado* como tal, sino *actuado* como tal" *(op. cit.,* II, 3). Gentile afirma de este modo la identidad del *verum* y del *fieri,* hasta el punto de que, alterando una fórmula tradicional, puede decirse que *verum et fieri convertuntur.* El Espíritu como acto puro es puramente dinámico (y es, además, "histórico-concreto"). Gentile sostiene que la noción tradicional de acto no permite comprender lo histórico, puesto que tiene la tendencia a reducir el espíritu-acto al espíritu-substancia.

La oposición al acto como entidad estática es propia asimismo de la filosofía de Whitehead. Las "entidades actuales o entidades ocasionales son las "cosas" finales reales de que está hecho el "mundo", incluyendo Dios. Las entidades actuales son "gotas de experiencia, complejas e interdependientes" *(Process and Reality,* II s. 1). Para Whitehead, la noción de entidad actual es equiparable a la idea cartesiana de substancia y al concepto lockiano de potencia *(power);* por eso afirma que la "actualidad" significa la última penetración en lo concreto, abstraído de cuanto sea mera no entidad *(loc. cit.).*

En la primera fase de la fenomenología de Husserl este autor usó el término 'acto' *(Akt),* pero no le dio un sentido metafísico, sino "neutral". Husserl manifiesta que los actos no son "actividades psíquicas", sino "vivencias intencionales". De ellas hay que excluir toda idea de actividad. El acto *(Akt)* no es la acción (Tat), pero tampoco el *actus* en sentido clásico. Según Husserl, "la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los fenómenos psíquicos o actos".

Louis Lavelle intenta, desde un punto de vista metafísico, acentuar la actividad operante del acto sin reducirlo por ello a una mera actuación *de* un ser. Lavelle elude tanto una interpretación neutral del acto como una ontología dinamicista. El acto es para Lavelle la realidad misma del ser. Por lo tanto, es algo distinto del "objeto". El acto no es un ser actuante, a menos que se entienda tal ser como un actuar. La noción de acto sólo puede ser entendida partiendo de un análisis del yo. Este es el objeto de la metafísica, la cual "se apoya en una experiencia privilegiada que es la del acto que me hace ser" *(De l'Acte,* I art. 2). El acto no aparece nunca como un objeto, porque es el horizonte dentro del cual se da toda objetividad. Puede alegarse que en la teoría de Lavelle hay mucho de "actualismo" en el sentido de Gentile. Sin embargo, el acto no es para Lavelle la actividad pura o el actuar como tal; es una realidad infinitamente concreta, una eficacia pura cuya esencia interna es el crearse incesantemente a sí misma *(op. cit.,* I art. 5). El acto es la pura libertad y voluntad de ser, pero el acto no elimina la racionalidad, sino que crea el ámbito racional y permite que en el reino del yo el hacer coincida con el ser *(op. cit.,* VII art. 9.).

Otros pasajes de Aristóteles en los cuales se dilucida la noción de acto son: *Phys.,* I 2, 186 a sigs; I 8, 191 b sigs.; III 2, 201 b 10; *De an.,* II 1, 412 a 10; II 1 412 a 23; II 5, 417 a 9; II 5, 417 a 22-3; III 2, 426 a 1-26; *De gen. an.,* II 734 a 30; *Met.,* B 6, 1003 a 4; Ω 7, 1049 b 4 - 8, 1051 a 3; Λ 2, 1069 b 15 sigs.; Λ 6, 1072 a 3-8; *Eth. Nic.,* I 13, 1103 a 27. — Entre otros pasajes en Plotino: *Enn.,* I iv 14; I v 5; I vii, 1, 2; III 1 13; III ix 8; IV viii 5; V iii 5; V iv 9. — Para Santo Tomás, además del citado *De pot.* (I, 1): 1 *sent.* 42, 1, 1 ad 1; S. *theol,* I q. LXXVI 1 c; q. CV 1 c.; 9 *met.* 7 b y 8. La frase: *"actus purus non habens aliquid de potentialitate,* en *S. theol.,* I q. III 2 c. — Para acto y potencia en varios autores: A. Smets, *Act en Potentie in de Metaphysica van Aristóteles,*

1952. — E. Berti, *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell' atto in Aristotele,* 1958 [de "Studia Patavina". Quaderni di Storia della Filosofia, 7], — Josef Stallmach, *Dynamis und Energeia,* 1959 *(Monographien zur philosophischen Forschung,* ed G. Schischkoff, 21). — J. Christensen, "Actus Purus. An Essay on the Function and Place of the Concept of Pure Act in Aristotelian Metaphysics and on Ints Interrelation with Some other Key Concepts", *Classica et Mediaevalia,* XIX (1958), 7-40. — José R. San Miguel, "Los términos 'acto' y 'potencia en la filosofía neoplatónica y agustiniana", *Augustinus,* IV (1959), 203-37. — C. Giacon, *Atto e Potenza,* 1947. — La noción de acto en sentido aristotélico-tomista es presentada en todos los manuales neoescolásticos tomistas. Además, véase: A. Farges, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile,* 1893. — L. Fuetscher, S. J., *Akt und Potenz, eine kritisch-sysiematische Auseinandersetzung mit dem neuren Thomismus,* 1933 (trad. esp.: *Acto y potencia. Debate crítico-sistemático con el neotomismo,* 1949). — Véase asimismo la bibliografía del artículo POTENCIA. — No hemos hablado en este artículo de la "filosofía del acto" de G. H. Mead (VÉASE), expuesta en *The Philosophy of the Act* (1938), porque el término 'acto' tiene en este autor un sentido muy distinto de cualquiera de los analizados, y expresa más bien la acción en sentido pragmático-perspectivista.

ACTUALISMO. Se llama usualmente *actualismo,* o también *activismo,* a la doctrina filosófica según la cual no hay ningún ser rígido e inmutable, o por lo menos substancial, sino que todo ser se resuelve en devenir y acontecer. El actualismo corresponde, por consiguiente, en *una* de sus dimensiones, a la filosofía de la acción (VÉASE). Sin embargo, la significación de 'actualismo' en la filosofía es demasiado vaga para que pueda ser empleada indiscriminadamente. Desde el punto de vista propiamente filosófico, sólo resulta justificable cuando se aplica a una doctrina del tipo del actualismo italiano. Surgido en una cierta proporción de lo que hay de más dinámico en el hegelianismo, el actualismo ha sido fundamentado y desarrollado sobre todo por Gentile (VÉASE) al llevar a sus últimas consecuencias el supuesto idealista de la disolución del objeto en el sujeto puro, único modo de que la consistencia del objeto no sea arbitraria. El actualismo hace engendrar de este modo la objetividad y aun la ajena subjetividad en un puro acto (VÉASE) presente que significa o designa el ámbito dentro del cual se da todo lo real, pues el mismo dato objetivo es sólo la actualidad del pensar abocada a un pensamiento pensado *como lo otro.* Como señala el propio Gentile, "el idealismo que llamo *actual* invierte, de hecho, el problema hegeliano". Por eso no se trata ya de deducir el pensamiento de la Naturaleza, y ésta del logos, sino que se trata de deducirlo todo del pensamiento. Este pensamiento es, sin embargo, precisa Gentile, un pensamiento actual y no un pensamiento definido abstractamente, es decir, un pensamiento *absolutamente nuestro* en el cual se realiza el yo. "Y por esta inversión, la deducción que resultaba imposible en el idealismo hegeliano se convierte en la verdadera demostración que hace el pensamiento de sí mismo en la historia del mundo: la propia historia" *(Teoría dello Spirito,* XVII, 3).

Desde el punto de vista psicológico, el actualismo es la teoría que rechaza la existencia de cualquier elemento psíquico substancial —alma, conciencia o espíritu—, afirmando que todo lo que parece ser centro de los actos no es más que el conjunto dinámico de estos actos concebido estáticamente. El actualismo o activismo psicológico se llama también a veces *funcionalismo,* y corresponde a todas las tendencias donde por los más variados motivos se tiende, como sucede en James, a la afirmación de la "corriente de conciencia" y a la de desubstancialización del yo, ya sea en virtud de supuestos metafísicos o simplemente a causa de postulados experimentales. Desde este ángulo se puede decir que la mayor parte de las corrientes psicológicas contemporáneas, y aun modernas, son actualistas. Mas este actualismo psicológico tiene, con frecuencia (aun cuando pretenda apoyarse exclusivamente en datos experimentales), un motivo metafísico en el cual ha participado buena parte de la filosofía moderna, sobre todo a partir del siglo XVIII, y que, cobrando plena madurez en Fichte, ha desembocado en el voluntarismo del siglo XIX (Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Wundt, Eucken) y ha alimentado gran parte de las tendencias que han negado inclusive la conciencia (VÉASE) como experiencia y realidad.

Véase Manlio Ciardo, *Natura e Storia nell 'idealismo attuale,* 1949. — Giovanni Tuni, *Filosofía e scienza nett'attualismo,* 1958 *(Biblioteca filosófica. Saggi critici,* 2). — Franco Spisani, *Natura e spirito nell'idealismo attuale,* 1962.

ACHILLINI (ALESSANDRO) (1463-1512), nac. en Bolonia, estudió en la misma ciudad y en ella también enseñó lógica (1484-1487), filosofía (1487-1494), medicina (1494-1497) y filosofía y medicina a un tiempo (1497-1506). De 1506 a 1508 profesó en Padua, y de 1508 hasta su muerte de nuevo en Bolonia.

Achillini fue uno de los más destacados averroístas (véase AVERROÍSMO) de la llamada "Escuela de Padua" (v.) — bien que profesara la mayor parte de su vida en Bolonia. En general, siguió fielmente las doctrinas y comentarios aristotélicos de Sigerio de Brabante. En lo que toca al problema del intelecto (v.) —cuestión central en la disputa entre averroístas, alejandristas y tomistas— Achillini mantuvo, de acuerdo con Sigerio de Brabante, una distinción entre el intelecto en sí (inmutable) y el alma racional. Según Achillini, el "alma sensitiva" prepara el "alma intelectiva"; en todo caso, el alma puede concebir sin necesidad de "imágenes" *(phantasmata).* Achillini no ignoraba las dificultades planteadas por la doctrina averroísta de la "unidad del intelecto", pero intentó solucionarlas —en forma no estrictamente averroísta— mediante la suposición de que hay en el alma individual un principio corruptible. En sus escritos físicos, Achillini debatió el problema de si hay o no "un máximo" y "un mínimo" —el problema que había tratado, entre otros, Heytesbury (v.)— y se opuso a la teoría del *impetus (* v.).

Obras: *Quodlibeta de intelligentiis* [disputadas en Bolonia en 1494], nueva imp., 1506. — *De orbibus,* 1498. — *Opus septisegmentatum,* 1501 [comprende varios escritos: tratados pseudo-aristotélicos; un fragmento del *De intellectu* de Alejandro de Afrodisia en trad. de Gerardo de Cremona, etc. con el opúsculo *De universalibus,*

de Achillini]. — *Quaestio de subiecto physionomiae et chyromantiae,* llamada también *De Chyromantiae principiis et physionomiae,* 1503 [incluye el escrito de Bartolomeo Coclite: *Chyromantiae ac physionomiae anastasis].* —*De potestate syllogismi,* 1504. — *De subiecto medicinae,* 1504. — *De elementis,* 1505. — *De distinctionibus,* 1510. — *De physico auditu,* 1512. — Postuma: *De motuum proportione.* — Achillini es autor asimismo de varios escritos de anatomía de los que citamos: *De humani corporis anatomia,* 1516. — *Annotationes anatomicae,* 1520. — Achillini dejó inéditos muchos escritos, la mayor parte esbozos. — La primera ed. (incompleta) de obras apareció en 1508. — Una edición más completa es: *Opera omnia* (Venecia, 1545), ed. Panfilo Minti.

Véase L. Münster, "A. A., anatómico e filosofo, professore dello Studio di Bologna (1463-1512)", *Rivista di storia delle science mediche e naturali,* XV, N° 24 (1933), 7-22, 54-57. — Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento,* Vol. II, 1950, págs. 326-40. — Bruno Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo* XIV *al XVI,* 1958, págs. 179-279. — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua, and the Emergence of Modern Science,* 1961, págs. 81-82.

ADAMSON (ROBERT) (1852-1902) nac. en Edimburgo, prof. en Manchester (1876), Aberdeen (1893) y Glasgow (1895), desarrolló su pensamiento filosófico dentro del planteamiento kantiano, aun cuando no dentro de las soluciones del kantismo. Esta diferencia entre planteamiento y solución es debida sobre todo a una mayor tendencia de Adamson al empirismo, entendiendo por él el reconocimiento de la necesidad de atenerse a los datos proporcionados no sólo por una más amplia experiencia interna, sino también por el progreso de las ciencias físicas y psicológicas. Así, la ampliación del campo de lo dado en detrimento de la esfera de lo puesto, lo condujo pronto a una dirección inversa a la seguida por el idealismo postkantiano, y aproximó considerablemente a Adamson a una posición realista crítica. Adamson estima, en efecto, que la realidad se muestra como dada dentro de un campo en el cual sólo con posterioridad efectúa la inteligencia las separaciones que conducen a los dualismos; éstos pueden ser superados solamente cuando una reflexión aun más posterior que la de la ciencia consigue religar la experiencia a un fundamento. Desde este punto de vista, objeto y sujeto aparecen como manifestaciones de una realidad central, la cual es para Adamson eminentemente concreta. La aproximación de Adamson a una concepción metafísica monista-neutralista parece, pues, el resultado inevitable de esta interpretación realista del kantismo. Puede decirse, así, que Adamson construye una filosofía de la experiencia pura, pero el primado dado dentro de ella a las categorías empírico-naturales hace que por alguna de sus dimensiones la solución dada por Adamson al problema kantiano se aproxime hasta el máximo a algunas de las consecuencias naturalistas del realismo epistemológico radical.

Obras: *Roger Bacon: the Philosophy of Science in the XIIIth Century,* 1876. — *On the Philosophy of Kant,* 1879. — *Fichte,* 1881. — *The Development of Modem Philosophy, with other Lectures and Essays,* 2 vols., 1903 (postuma, ed. Sorley). *The Development of Greek Philosophy,* 1908 (postuma, ed. Sorley y Hardie). — *A short History of Logic,* 1911 (postuma, ed. Sorley).

ADECUADO. *Adecuada* llaman los escolásticos a la idea que posee una exacta *correspondentia* con la propia naturaleza de la cosa, de tal suerte que no deje de ésta nada en latencia. Las ideas adecuadas son completas, es decir, exhiben claramente las notas constitutivas del objeto. Sin embargo, algunos han distinguido entre diversos grados de perfección en la misma idea adecuada. Siguiendo análoga vía, Leibniz ha considerado como adecuada una de las formas del conocimiento distinto. En las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684; Gerhard, IV, 422-6), dicho filósofo distingue entre el conocimiento oscuro y el conocimiento claro (VÉASE). Este último puede ser *confuso* o *distinto.* Y el conocimiento distinto puede ser *adecuado* o *inadecuado,* así como *intuitivo* o *simbólico (* o bien a la vez *simbólico e intuitivo,* en cuyo caso se trata de un conocimiento *perfecto).* Ahora bien, conocimiento adecuado en el sentido propio del término es el que se posee cuando "todos y cada elemento de una noción distinta son conocidos distintamente". También se dice que una noción es adecuada cuando es completo el análisis de los elementos que la integran. Por su lado, Spinoza llama *adecuada* a la idea que posee el alma cuando, elevada al plano de la razón, conoce de un modo completo la verdad de la necesidad absoluta, sin el engaño o falsedad de la aparente contingencia de las cosas, por lo cual puede llegar, pasando por encima de las ideas incompletas, a las ideas completas de la substancia infinita y de sus infinitos atributos. Lo adecuado en la idea otorga a ésta, como Spinoza define explícitamente, "todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de la idea verdadera", con independencia del objeto al cual se aplique *(Ethica,* II, Def. IV). Las ideas pueden ser de este modo *adecuadas* o *inadecuadas* o, mejor dicho, incompletas y *confusas —mutilatae et confusae—,* y lo incompleto y confuso en las ideas se debe precisamente a la introducción en el alma de las pasiones. La idea adecuada es, en realidad, la expresión del último y superior grado de conocimiento, es decir, del conocimiento intuitivo, por encima de la imaginación y aun de la razón *(ibíd.,* II, prop. XI, cor.). En un sentido bastante afín al anterior, pero más insistente sobre la idea de *correspondentia* o *convenientia,* se entiende la clásica expresión escolástica de la verdad (VÉASE) como *adaequatio rei et intellectus,* por la cual se expresa una perfecta conformidad y correspondencia entre la esencia del objeto y el enunciado mental. Heidegger observa que esto puede significar que la verdad es adecuación de la cosa con el conocimiento, pero también adecuación del conocimiento con la cosa. Ahora bien, según dicho autor, la adecuación del intelecto con la cosa *—ad rem—* sólo es posible cuando se funda en la adecuación de la cosa con el intelecto — *ad intellectum.* Lo cual no quiere decir que el intelecto y la cosa sean pensados en los dos casos del mismo modo y que, por lo tanto, se trate de proposiciones convertibles. En último término, la adecuación es posible sólo en tanto que hay ideas concebidas por el intelecto divino que fundamentan la raíz de toda conveniencia. Y de ahí que la adecuación de la cosa al intelecto divino garantice la verdad como adecuación del intelecto humano con

la cosa. Por lo demás, los escolásticos distinguían ya entre *verdad ontológica* y *verdad lógica,* comprendiendo con ello la presencia de tales implicaciones. Semejante tipo de adecuación ha sido entendido luego de otros diversos modos. Por ejemplo, puede haber verdad lógica en virtud de la previa correspondencia de la esencia de la cosa con la "razón universal". Y puede haberla —como sucede en el idealismo moderno— por la tesis del primado de lo trascendental sobre lo ontológico (por lo menos en el conocimiento), lo cual da lugar a un distinto significado de la *adaequatio.* El problema ha sido tratado también por la fenomenología, en sus tesis de la adecuación total en que se cifra la intuición de las esencias, y en el nuevo sentido dado a la reducción de la verdad a la correspondencia entre la afirmación y la estructura ontológico-esencial de lo afirmado por el enunciado.

ABELARDO DE BATH *(fl.* 1100), nacido en Inglaterra, educado en Laon y Tours, se destacó filosóficamente sobre todo por su posición en el problema de los universales, que resolvió en el sentido de una "doctrina de la indiferencia", según la cual los géneros y las especies existen, como Aristóteles propuso, en los individuos, pero según la cual existen también, como Platón afirmó, en un reino inteligible, por lo menos en la medida en que son considerados en su pureza. Se podría, pues, decir que el ser individuo, género o especie depende de la consideración mental, pero, a la vez, que la visión de la cosa como individuo, aunque legítima, representa una forma inferior de conocimiento. La doctrina de los universales es, así, al mismo tiempo, una doctrina de los grados del conocimiento o, mejor dicho, de sus grados de perfección, la cual es distinta de la validez.

Además de las *Perdiffiiciles quaestiones naturales* (ed. M. Müller [Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Théologie der Mittelalters, XXXI, 2, 1934], Adelardo escribió el tratado *De eodem et diverso* (ed. Hans Willner en: *Des Adelard von Bath Traktat,* De eodem et diverso [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IV, 1, 1903]. — Adelardo de Bath tradujo del árabe al latín los *Elementos* de Euclides y probablemente algunos otros escritos matemáticos. — Véase Franz Bliemenzrieder, *Adelard von Bath, Blätter aus dem Leben eines englischen Naturphilosophen des 12. Jahrhunderts und Bahnbrechers eines Wiedererweckung der griechischen Antike,* 1935.

ADICKES (ERICH) (1866-1928) nac. en Lesum, cerca de Bremen, profesor desde 1902 en Münster y desde 1904 en Tubinga, recibió algunas influencias de Paulsen, maestro suyo en Berlín. Después de pasar por el teísmo ortodoxo, por el panteísmo evolutivo y por el idealismo-fenomenismo gnoseológico, elaboró su propio pensamiento filosófico al hilo de una interpretación de la filosofía de Kant (véase KANTISMO). Los trabajos de Adickes al respecto han influido sobre varias interpretaciones posteriores de Kant, que han tenido en cuenta la evolución del filósofo patente en sus obras postumas, y que, por consiguiente, se alejan de la imagen neokantiana hasta entonces predominante. Ahora bien, aunque Adickes subrayó el aspecto metafísico de la obra de Kant, manifestó en su pensamiento claras tendencias antimetafísicas, por lo menos si identificamos la metafísica con la metafísica idealista. En efecto, Adickes se inclinó cada vez más a un empirismo y a un realismo que no excluían totalmente ideas metafísicas, pero que hacían de ellas opiniones filosóficas "plausibles". Esto es especialmente cierto en lo que toca a la admisión por Adickes de un voluntarismo panteísta y a su vacilación entre el monismo y el pluralismo espiritualistas. En todos estos casos se trata de ciertas hipótesis que permiten dar una imagen coherente del conjunto de la realidad, pero que no pueden declararse completamente ciertas. Al subrayar Adickes que la metafísica, bien que indemostrable, no puede ser eliminada de la vida humana, llegó a la convicción de que puede haber tantos tipos de metafísica como formas fundamentales de vida. La tipología psicológica y la teoría de las concepciones del mundo fueron, así, admitidas por él como legítimas investigaciones filosóficas.

Obras: *Kants Systematik als systembildender Faktor,* 1887 *(La sistemática de Kant como factor constructor de sistema). — Germán Kantian Bibliograpy, I* (en *The Philosophical Review,* 1893-1894), 1896; II *(ibíd.,* 1895), Sup. 1; III *(ibíd.,* 1896), Sup. 2. — *Kant contra Haeckel,* 1901, 2a ed., 1906. — *Die Zukunft der Metaphysik,* 1911 *(El futuro de la metafísica). — Untersuchungen zu Kants physischer Geographie,* 1911 *(Investigaciones sobre la geografía física de K.). — Kant und das Ding an sich,* 1924 *(K. y la cosa en sí) — Kant ah Naturforscher,* 12 *vols.,* 1924-25 (K. *como investigador de la Naturaleza). — Kant und die Als-Ob Philosophie,* 1927 *(K. y la filosofía del como si).* — Kants *Lehre von den doppelten Áffektion unseres Ich,* 1929 *(La doc trina kantiana de la doble afección de nuestro yo).* — Se debe también a Adickes la edición de varias par tes del *Opus postumum de Kant.* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* II, 1921.

ADLER (ALFRED) (1870-1937) nac. en Penzing (Viena, Austria), falleció en exilio en Aberdeen (Escocia). Adler fue, con Jung, uno de los dos grandes discípulos de Freud, pero se apartó de éste en puntos capitales. Ante todo, Adler estima que el factor sexual, aunque importante, no es el único: junto a él hay que mencionar los factores social y profesional. El tema fundamental de Adler es la constitución de una psicología individual que tiene por misión averiguar el estilo de vida de los individuos. Este estilo de vida está determinado por dos caracteres opuestos. Por un lado hay el afán de ser o de hacerse valer. Por el otro, los sentimientos de inferioridad, los cuales tienen su base en minusvalías orgánicas. Estos dos caracteres se manifiestan ya en la infancia del individuo; lo que ésta ha experimentado durante los primeros procesos psicosociales es fundamental para la constitución del citado estilo de vida. Pero la psicología individual no es sólo una teoría; es también, y muy especialmente, una terapéutica, que se propone curar las psicosis y neurosis del paciente producidas por la falta de conciencia de los caracteres determinantes de su estilo vital. (Véase también INDIVIDUO, PSICOANÁLISIS.)

Obras principales: *Studie über Minderwertigkeit von Organen,* 1907 *(Estudio sobre las minusvalías orgánicas). — Ueber den nervösen Charakter,* 1912 (trad. esp.: *El carácter neurótico,* 1954). — *Menschenkenntnis,* 1927 (trad. esp.: *Conocimiento del*

hombre, 1915). — *Individualpsychologie in der Schule,* 1929 (trad. esp.: *La psicología individual y la escuela,* 1959). — *Die Technik' der Individualpsychologie,* I, 1928, II, 1930 *(La técnica de la psicología individual).* — *Der Sinn des Lebens,* 1933 (trad. esp.: *El sentido de la vida,* 1935). _ *Véase* H. Sperber, A. *Adler,* 1926. — A. Neuer, *Mut und Entmutigung. Die Prinzipien der Psychologie A. Adlers,* 1926. — F. Oliver-Brachfeld, Los *sentimientos de inferioridad,* 1935 (varias ediciones). — J. Donat, A. A. *y su psicología individual* (trad. esp., 1949). — L. Way, A. A. An *Introduction to His Philosophy,* 1956. — Hortha Orgler, A. A., *d'er Man und sein Werk. Triumph über den Minderwertigkeitskomplex,* 1956.

ADMIRACIÓN. Las dos más famosas sentencias sobre la admiración se hallan en Platón y en Aristóteles. Platón *(Theait.,* 155 D) pone en boca de Sócrates las siguientes palabras: "Bien veo, estimado Teeteto, que Teodoro comprendió tu verdadera naturaleza cuando dijo que eres un filósofo, pues la admiración es lo propio del filósofo, y la filosofía comienza con la admiración. No era mal genealogista quien dijo que Iris (el mensajero del cielo) es hijo de Admiración [Maravilla, Θαῦμα]". Aristóteles *(Met.,* A 2.982 b 11 sigs.) escribe que "la admiración impulsó a los primeros pensadores a especulaciones filosóficas" y también *(ibíd.,* 983 a 12 sigs.) que "el comienzo de todos los saberes es la admiración ante el hecho de que las cosas sean lo que son". En vez del término 'admiración' pueden usarse los vocablos 'asombro' y 'extrañeza'. Para Platón y Aristóteles, no hay filosofar sin admirarse, asombrarse, maravillarse, extrañarse, θαυμάζειν. El que de nada se admira no puede ni siquiera preguntar; sin pregunta, no hay respuesta y, por lo tanto, saber.

En términos actuales puede decirse que tanto Platón como Aristóteles hablaban de la admiración como un temple (VÉASE) de ánimo o talante, como una "actitud" más o menos "existencial", si no "existenciaria" (Cfr. M. Heidegger, *Was ist das -die Philosophie?,* 1956). Puede hablarse asimismo de la admiración como una de las "pasiones del alma". Uno de los autores que más extensamente han tratado la admiración de este modo es Descartes en la Parte II, arts. LIII, LXX-LXXVIII, de su obra *Les passions de l'âme.* La admiración es una de las "seis pasiones primitivas" o básicas (junto con el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza). Descartes indica que cuando hallamos un objeto que nos sorprende *(surprend)* por ser la primera vez que lo vemos, o porque lo consideramos nuevo, o porque aparece muy distinto de lo que presumíamos, lo admiramos *(admirons)* y nos asombramos de él *(en sommes étonnés).* Por eso la admiración es "una súbita sorpresa del alma, que hace que sea llevada a considerar con atención los objetos que le parecen más raros y extraordinarios". En la admiración no hay cambio ni en el corazón ni en la sangre, lo cual no significa que no sea una pasión muy fuerte. La admiración puede ser muy útil, al permitirnos aprender y retener cosas antes ignoradas, pero llevada a la exageración puede ser perniciosa y "pervertir el uso de la razón".

En un sentido específicamente religioso puede considerarse la admiración como una de las formas en que se manifiesta la actitud ante lo numinoso (véase SANTO). Así la ha examinado Rudolf Otto (VÉASE) en su libro *Das Heilige (Lo Santo).* Para este autor hay un sentimiento de asombro que es propio de lo numinoso y que, cuando se manifiesta en esferas no sagradas, da lugar a la sorpresa. El asombro, en cambio, paraliza, pues pone el alma frente a lo realmente admirable, *mirum* o *mirabile,* esto es, ante lo "completamente otro", ante el *mysterium.* Cuando se agregan, además, los elementos de lo *fascinans y* de lo *augustum,* tenemos lo *admirandum,* que causa no solamente *tremor,* sino también, y ante todo, *stupor.*

Creemos legítimo considerar la admiración como una actitud que puede, si se quiere, tener una significación "existencial" y convertirse en uno de los temples básicos. Ahora bien, nos parece que la admiración tiene diversos grados. Una breve fenomenología de la admiración puede dar los siguientes resultados:

1. La admiración puede designar simplemente el pasmo. Es una primera abertura a lo externo causada por algo que nos hace detener el curso ordinario del fluir psíquico. El pasmo llama fuertemente la atención sobre aquello de que nos manifestamos pasmados, pero todavía no desencadena ninguna pregunta sobre lo que es. Pero el pasmo es indispensable si se quieren evitar dos cosas: o la actitud ante una realidad con mero propósito de aprovecharse de ella, o el desdén e indiferencia ante una realidad.

2. El segundo grado de la admiración puede ser la sorpresa. Mediante ésta comenzamos a fijarnos en lo que nos ha pasmado y a distinguirlo de otras cosas. En la sorpresa la cosa que nos admira no es sólo asombrosa o maravillosa, sino, además, y sobre todo, problemática. La sorpresa es, como la *docta ignorantia* (VÉASE), una actitud humilde en la cual nos apartamos tanto del orgullo de la indiferencia como de la soberbia del *ignorabimus.*

3. La admiración propiamente dicha pone en funcionamiento todas las potencias necesarias para responder a la pregunta suscitada por la sorpresa o, cuando menos, para aclarar su naturaleza y significado. En este último grado de admiración hay no sólo asombro inquisitivo por la realidad, sino también un cierto amor a ella. Por medio de la admiración se descubre, o puede descubrirse, lo que son las cosas como tales, independientemente de su utilidad, y también lo que objetivamente valgan. Este último sentido de la admiración es el más próximo al "asombro filosófico" de que había hablado Platón.

José Ferrater Mora, "La admiración", en *Cuestiones disputadas,* 1955, págs. 103-9. — Victor Weisskopf, *Knowledge and Wonder,* 1962.

AECIO [AETIUS] *(fl. ca.* 150) fue uno de los doxógrafos (VÉASE) griegos. Según Hermann Diels *(Doxographi Graeci,* 1879; editio iterata, 1929), Aecio fue autor de una compilación de "opiniones" titulada Συναγωγὴ τῶν ἀρεσκόντων *(Colección de preceptos),* citada como las *Placita* de Aecio *(Aetii Placita).* Esta colección se derivó de las *Vetusta Placita* (redactadas hacia el año 50), a su vez derivadas de Teofrasto. Las *Placita* de Aecio sirvieron de base para el *Epitome* o *Placita philosophorum* del Pseudo-Plutarco (v.) y las *Eclogae (Extractos)* contenidos en la "Antología" o *Florilegium,* de Juan de Stobi (véase ESTOBEO [JUAN ESTOBEO]).

AENESIDEM-SCHULZE. Véase KANTISMO.

AEQUILIBRIUM INDIFFERENTIAE. Véase ALBEDRÍO (LIBRE), ASNO DE BURIDÁN.

AEVUM. Véase ETERNIDAD.

AFECTAR y AFECCIÓN. Hemos tratado de la afección, en el sentido del *affectus,* en el artículo sobre la emoción (VÉASE). Aquí nos referiremos exclusivamente a la afección en el sentido de la *affectio.* Los escolásticos distinguían entre dos clases de afección: la *externa,* procedente de causas exteriores, y la *interna,* derivada de principios interiores o íntimos. La afección era aquí, en todo caso, el resultado de la influencia de una "impresión" sobre la mente y, por lo tanto, una forma de la "excitación". No de una manera muy diferente entendía Kant el afectar como el hecho de que el objeto —cualquiera que sea— influya sobre el espíritu. Así, dice Kant, "la sensibilidad es la capacidad de recibir las representaciones según la manera como los objetos nos afectan", y la sensación es "el efecto de un objeto sobre nuestra facultad representativa al ser afectados por él" (K. *r. V.,* A 19, B 33). La afección era, en cambio, para Spinoza, el modo de la substancia, de tal suerte que este modo equivale a sus afecciones. Esta noción se precisa cuando el mismo autor la refiere a las afecciones de nuestro cuerpo: "Entiendo por sentimientos —dice— las afecciones del cuerpo por medio de las cuales aumenta o disminuye, se acrecienta o se reduce la potencia de obrar de dicho cuerpo y a la vez las ideas de estas afecciones" *(Eth.,* III, Def. 3). La afección no es de este modo algo puramente pasivo; como el propio Spinoza subraya, la afección es una acción cuando el cuerpo puede ser causa adecuada de alguna de las afecciones, y pasión en los demás casos. Las complicaciones habituales que ofrece la historia de la filosofía al referirse a este término obedecen sobre todo a que mientras en unos casos es tomado como si designara una afección inferior, y aun una pura sensación, en otros se estima como si expresara la variedad de una emoción intencional. En ambos casos, sin embargo, existe un principio de unificación cuando, aun entendida la afección como algo intencional, se adscribe a la esfera de lo "mínimamente intencional", de tal suerte que la afección roza siempre la sensibilidad o cuando menos el llamado sentimiento inferior. De ahí la definición frecuente de la afección como una alteración de la sensibilidad o del entendimiento inferior que puede ser producida por algo externo o puede responder a un estado preexistente del ánimo afectado. En el primer caso, la afección se denomina *pasiva;* en el segundo caso, *activa.*

Para la afección en el sentido de la teoría de las afecciones, véase: Bernecke, *Geschichte des Affektbegriffs,* 1915. — W. Dilthey, *Die Affektenlehre des 17. Jahrhundertes (Gesammelte Schriften,* II, 1923). — H. Herring, Das *Problem der Affektion bei Kant,* 1953 *(Kantstudien.* Ergänzungshefte 67). — Véase también la bibliografía de los artículos EMOCIÓN y SENTIMIENTO para el concepto de afección más relacionado con dichas nociones.

AFIRMATIVO. Según hemos visto en el artículo sobre la noción de proposición, las proposiciones afirmativas son una de las clases en las que se subdividen las proposiciones simples (categóricas, predicativas o atributivas) por razón de la forma o modo de unión del predicado y el sujeto en el enunciado o el juicio. El esquema tradicional más usado para representar las proposiciones afirmativas es 'S es P', cuyo ejemplo puede ser 'La rosa es roja'. Con frecuencia las proposiciones afirmativas son definidas corno una de las clases en las que se subdividen las posiciones por razón de la cualidad (VÉASE), pero hay que advertir que casi siempre las expresiones 'razón de la forma' y 'razón de la cualidad' tienen el mismo significado. Lo que hemos dicho sobre las proposiciones afirmativas puede decirse también de los juicios (véase juicio) afirmativos. Las expresiones 'proposición afirmativa' y 'juicio afirmativo' —lo mismo que las expresiones 'proposición negativa' y 'juicio negativo'— son evitadas en la lógica simbólica actual.

AFORISMO. Uno de los modos posibles de expresión (VÉASE) de una filosofía es el aforismo. Hay varios ejemplos de su empleo en la literatura filosófica. En su mayor parte los aforismos filosóficos versan sobre asuntos de carácter moral (como los aforismos de los moralistas franceses o españoles de los siglos XVII y XVIII, los *Aforismos para la sabiduría de la vida* —o prudencia—, de Schopen-hauer, algunas de las obras de Nietzsche). Pero pueden también expresarse aforísticamente otros tipos de pensamiento: es el caso del *Tractatus y* de las *Investigaciones filosóficas,* de Wittgenstein. Se puede alegar que un aforismo de Wittgenstein es cosa muy distinta que un aforismo de La Rochefoucauld o uno de Nietzsche. Así es desde el punto de vista de su *contenido.* Pero aquí nos interesa el aforismo como *forma* de expresión y exposición; en este sentido se puede decir que todos los ejemplos anteriores pertenecen a la misma especie. Su característica común es la de presentar pensamientos filosóficos en una forma breve, concentrada y "cerrada", de modo que cada pensamiento posea relativa autonomía y, para usar una terminología de cuño leibniziano, pueda ser considerado como una "expresión monadológica". Se hace difícil por ello distinguir entre los aforismos y los 'pensamientos" (tales como los de Marco Aurelio y Pascal). En efecto, en muchas ocasiones los límites entre unos y otros son harto imprecisos. Según Julián Marías *(Miguel de Unamuno,* 1943, págs. 12-3) el aforismo se distingue del pensamiento en que mientras en el primero "las afirmaciones están anunciadas con pretensión de validez por sí mismas", en el segundo se trata más bien de "un muñón que pide continuarse". Así, pues, el *aforismo* pretendería ser completo, mientras que el *pensamiento* sería constitutivamente incompleto. De ahí, según dicho autor, que los aforismos sean "formalmente falsos, ya que nada es verdad por sí solo, y constituyen la inversión radical del modo de pensar filosófico" (que sería el sistemático). Creemos que, aunque afortunada, esta caracterización de la diferencia entre aforismo y pensamiento acentúa excesivamente el "aislamiento" del aforismo y presupone, además, una cierta idea de la filosofía. Entendida radicalmente, tal concepción nos conduciría a una idea del aforismo análoga a la sustentada por José Bergamín (en *La cabeza a pájaros* y otras obras) cuando pretende que "no importa que el aforismo sea cierto o incierto: lo que importa es que sea certero". Concepción análoga a la que parece regir la producción de muchos de los pensamientos de Gracián o de Salvador Jacinto Polo de Medicina en virtud de un ideal litera-

rio-formal según el cual el aforismo se constituye primariamente con palabras y no con ideas, por lo cual cuando hay conflicto entre el uso de una idea y el de una palabra o un conjunto de palabras hay que decidirse por los últimos. Por eso escribe Bergamín: "Ni una palabra más: aforismo perfecto." El aforismo no es, según este autor, breve, sino inconmensurable; tiene una potencia de expresión inagotable, y en este sentido puede ser *también* "un muñón que pide continuarse", pero no según las exigencias del pensar, sino según las de la expresión. Ahora bien, este aforismo es el puramente literario. El aforismo filosófico tiene una pretensión de verdad, y aun a veces aspira a expresar la verdad de un modo más conciso y compacto que otras formas de exposición, a las cuales acusa de prolijidad. Podríamos, pues, concluir que el aforismo es asimismo justificado en la filosofía, y que, como lo muestran las obras de Wittgenstein, no necesita emplear siempre un lenguaje exhortativo o confinarse a temas de carácter moral.

Kurt Besser, *Die Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Fr. Schlegel, Novalis und Nietzsche*, 1935 (analiza también el concepto de aforismo en general). — Heinz Krüger, *Studien über den Aphorismus als philosophische Form*, 1957.

ÁGAPE. Véase AMOR.

AGAPISMO. Véase AZAR, CATEGORÍA.

AGNOSTICISMO. En su uso actual, el término 'agnosticismo' fue empleado primeramente por Th. H. Huxley en 1869 (Cfr. *Collected Essays*, V [1898]) en el significado de "renuncia a saber", es decir, renuncia a saber las cosas que no pueden saberse por estar más allá de las posibilidades del conocimiento científico. Huxley oponía los agnósticos a los gnósticos, pero los agnósticos no defendían, en su opinión, contra los gnósticos, una determinada doctrina: se trataba más bien de un método que no pretendía ni mucho menos limitar el uso del entendimiento y de la experiencia, sino, por el contrario, fomentarlo hasta donde fuese posible. Ahora bien, esta posibilidad no era para Huxley ilimitada. Por el contrario, reconocía taxativamente la existencia de límites más allá de los cuales la pretensión al saber desembocaba en una total ignorancia. El famoso apotegma de E. Du Bois-Reymond en su obra sobre los límites de la conceptuación científico-natural: *Ignoramus et ignorabimus,* está dentro de la misma vía. Este tipo de agnosticismo, sin embargo, se dirigía tanto contra lo que se consideraba un dogmatismo metafísico como contra el dogmatismo materialista, a diferencia de lo que ocurre con Ernst Haeckel, que acepta el apotegma de Du Bois-Reymond, pero sólo en el primer sentido. En términos generales puede decirse que el agnosticismo sostiene la incognoscibilidad en principio y radical de lo trascendente y otorga justamente a lo trascendente el título de *lo incognoscible.* Tal doctrina se ha referido generalmente a la actitud espiritual que, absteniéndose de todo juicio sobre las proposiciones religiosas, las relega a un plano considerado inaccesible para la razón humana. Desde el punto de vista estrictamente filosófico, el agnosticismo es más bien la identificación de lo Absoluto con lo incognoscible, tal como ha sido defendida por Spencer. El agnosticismo se distingue de la mera afirmación de la limitación del conocimiento en que mientras ésta no presupone un límite determinado para el conocer, el primero traza límites precisos y hace de ellos el sentido de lo que puede ser conocido.

El agnosticismo puede entenderse también de otras dos maneras: en primer lugar, puede llamarse *agnóstico* a quien sostiene que lo trascendente, la cosa en sí, el noúmeno, etcétera, son entidades que no pueden conocerse; en segundo lugar, es agnóstico el que afirma que la propia pregunta por lo trascendente carece de sentido. En el primer caso, el agnosticismo no niega propiamente la metafísica, pues aunque formalmente la relega al reino de lo afectivo, suponiendo que hay una necesidad metafísica ineludible que no podrá ser jamás satisfecha, de hecho un agnosticismo de esta clase deja abierto un boquete por donde la metafísica puede penetrar y desarrollarse. Todas las afirmaciones acerca del carácter "consolador" de la metafísica, de la religión, etc., son, desde este punto de vista, agnósticas. Y aun este tipo de agnosticismo podría escindirse en dos tendencias: aquella para la cual lo trascendente no es accesible a ninguna "facultad" y resulta impenetrable tanto para el conocimiento como para la voluntad o la vida emocional, y la que afirma que si bien el entendimiento es impotente para penetrar la realidad en sí, ésta queda abierta a otras actividades espirituales. Sólo con reservas puede llamarse a esta última doctrina un agnosticismo. En cambio, el agnosticismo que podríamos calificar de radical señala que ni siquiera puede preguntarse por la cosa en sí, porque toda interrogación de esta clase carece de contenido significativo. El empirismo radical y toda filosofía para la cual el problema metafísico es simplemente un pseudo-problema se adhiere a este punto de vista. Sin embargo, también aquí se abre inesperadamente el boquete por donde penetra la metafísica: al defender la necesidad de atenerse de un modo radical a lo dado y a la experiencia pura, el agnosticismo se ve obligado a reconocer que una fidelidad extremada a la experiencia conduce insensiblemente al reconocimiento de las experiencias no sensibles. El agnosticismo puede representar entonces la tendencia a una depuración de la experiencia y otorgar inclusive mayor solidez a lo fundado sobre ella; el punto de vista agnóstico sería así un simple método y no una finalidad.

Leslie Stephen, An A*gnostic's Apology*, 1893. — James Ward, *Naturalism and Agnosticism*, 1899. — R. Flint, *Agnosticism*, 1903 (Croall Lecture, 1887). — R. A. Armstrong, *Agnosticism and Theism in 19 Century*, 1905. — Georges Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, 1908.

AGRIPPA DE NETTESHEIM (HEINRICH CORNELIUS) (1486-1534/5), nacido en Colonia, siguió algunas de las corrientes animistas del Renacimiento al concebir la Naturaleza como un conjunto vivificado en todas sus partes por un alma universal, la quintaesencia, o espíritu del mundo que dirige y gobierna los procesos de los cuatro elementos fundamentales. La Naturaleza es para Agrippa una totalidad de carácter orgánico en la cual todo hecho influye sobre el resto y permite, por medio de un análisis adecuado, llegar hasta el conocimiento del origen o causa de

cualquier acontecer. El pensamiento de Agrippa es, por lo demás, típico de las corrientes renacentistas que conciben organológicamente el universo y a la vez buscan un método de comprensión de la Naturaleza que sólo en Descartes hallará su fórmula definitiva. Las influencias cabalísticas se mezclan en él con las tendencias que desde Llull y por procedimientos análogos a los de este místico y filósofo querían forjar un auténtico arte de la invención. Investigación de la Naturaleza, afán de dominio de la misma, magia, especulación con tendencias neoplatonizantes y neopitagorizantes, panteísmo que no niega la creación del mundo de la nada, jerarquía de los seres de lo sensible a lo inteligible, afirmación de un alma o espíritu del mundo a la vez natural e inteligible: he aquí los elementos con los cuales Agrippa construye una imagen del mundo a la cual se llega tanto por la observación de la Naturaleza como por la reflexión interior.

Obras: *De occulta philosophia,* Colonia, 1510 (otras ediciones, 1531-33; *De occulta philosophia sive de magia libri tres,* reimp. de la ed. de 1533, con unas "Nachträge zur Occulta Philosophia", de la ed. de Lyon de 1600, 1962. — *De incertitudine et vanitate scientiarum,* Colonia, 1527 (otras ediciones, París, 1529, Amberes, 1530, Colonia, 1534). Ediciones de Obras: Lyon, 1550, 1600. — Véase H. Morley, *Life of Cornelius Agrippa,* 2 vols., 1856. — Chr. Sigwart, 'C. A. von Nettesheim", en *Kleine Schriften,* I, págs. 1-24. — J. Meurer, *Zur Logik des C. Agrippa von Nettesheim",* 1920 (*Renaissance und Philosophie,* ed. Dyroff, Heft 11).

AGUSTÍN (SAN) (354-430) nació en Tagaste (provincia romana de Numidia), de padre pagano y madre cristiana (Santa Mónica). Formado en el cristianismo, pasó sin embargo largo tiempo despegado de la creencia cristiana antes de su conversión en 386. En 365 se trasladó a Madaura, en la citada provincia, donde estudió gramática y los clásicos latinos. Tras un año de residencia en Tagaste (369-70) se dirigió a Cartago, donde estudió retórica y comenzó a interesarse en problemas filosóficos y religiosos, especialmente tras la lectura del perdido diálogo *Hortensius,* de Cicerón. Lo atrajo ante todo el maniqueísmo (VÉASE), en el cual vio una solución al problema de la existencia del mal y una explicación de las pasiones. En 374 regresó a Tagaste y poco después de nuevo a Cartago, donde abrió una escuela de retórica. En 383 partió hacia Roma, donde asimismo abrió otra escuela de la misma disciplina. Ya antes de su partida para Roma manifestó dudas acerca del dualismo maniqueo, las cuales se intensificaron en su nueva residencia. En 384 se trasladó a Milán para enseñar retórica. En Roma y Milán trabó conocimiento con las doctrinas escépticas de la Academia platónica (VÉASE). Fue en Milán donde manifestó sus primeras fuertes inclinaciones a las creencias cristianas, en parte por la influencia de los sermones de San Ambrosio. La lectura de varios textos plotinianos en la versión latina de Mario Cayo Victorino, "el Africano", trastornó grandemente sus convicciones precristianas. El neoplatonismo lo condujo más firmemente al cristianismo. Las lecturas de los Evangelios y de San Pablo lo confirmaron en su nueva creencia, que se tradujo en la conversión citada (Conf., VIII), recibiendo el bautismo en 387. En esta época comenzó ya su intensa actividad de escritor, produciendo, entre otras obras, los libros *Contra académicos,* los *Soliloquia y* el *De immortalitate animae* (indicaremos aquí sólo algunas obras; una lista más completa de ellas, con fechas de composición, en bibliografía). Agustín residió en breve período en Roma *(De libero arbitrio),* y en 388 se trasladó a Cartago, donde residió hasta 391 como miembro de una comunidad monástica *(De vera religione).* En 391 fue ordenado sacerdote en Hipona y escribió una serie de obras contra los maniqueos, una contra los donatistas, y comentarios al *Génesis,* a dos Epístolas de San Pablo y varios otros escritos. En 395 fue consagrado obispo auxiliar de Hipona, y en 396, a la muerte del obispo Valerio, obispo de dicha ciudad. Continuó su polémica contra los donatistas, pero escribió asimismo obras de interés general teológico (como *De doctrina christiana)* y parte de las *Confesiones.* En 400 comenzó a redactar los libros *De Trinitate, y* en 401 extensos comentarios al *Génesis* (distintos del comentario —incompleto— antes mencionado). A partir de 411 sostuvo polémicas contra los pelagianos, y entre 412 y 426 completó varias de sus más importantes obras (incluyendo *De libero arbitrio y De civitate Dei).* Hasta su muerte siguió desarrollando una intensa actividad literaria; el fallecimiento tuvo lugar durante el sitio de Hipona por los vándalos.

Los sucintos datos antes presentados se proponen mostrar que las principales ideas filosóficas (y teológicas) de San Agustín fueron engendradas en el curso de una vida apasionada y activa. La mayor parte de dichas ideas surgieron al hilo de las polémicas teológicas y con vistas al establecimiento y esclarecimiento de los *credibilia* — o "cosas que han de ser objeto de fe". Propiamente hablando, sin embargo, no hay "una filosofía" de San Agustín separable de su teología, y hasta de sus experiencias personales. Debe tenerse en cuenta que en San Agustín la reflexión filosófica procede según el *Credo, ut intelligam* (V. CREENCIA) en el sentido formulado, dentro justamente de la tradición agustiniana, por San Anselmo (VÉASE). San Agustín no cree porque sí, y menos porque el objeto de la creencia sea absurdo (V. TERTULIANO). Tampoco comprende por comprender, sino que cree para comprender — y, podría añadirse, comprende para creer. Por razones obvias, destacaremos aquí brevemente sólo los elementos filosóficos del pensamiento de San Agustín. Prescindiremos de la llamada "evolución intelectual de San Agustín", ciertamente importante, pero imposible de traer a cuenta en tan breve espacio, y forzaremos muy a nuestro pesar el carácter "sistemático" de los pensamientos filosóficos agustinianos. Para completar nuestros datos deberán tenerse en cuenta las referencias a doctrinas agustinianas que figuran en varios otros artículos de este Diccionario. Mencionamos, a guisa de ejemplo: los siguientes: ALBEDRÍO (LIBRE), CIUDAD DE DIOS, ESENCIA, ILUMINACIÓN, MAL, ORDEN, TIEMPO. Véase asimismo el artículo AGUSTINISMO.

Desde sus primeras inquisiciones filosóficas San Agustín buscó no (o no sólo) una verdad que satisficiera a su mente, sino una que colmara su corazón. Solamente así puede conseguir la felicidad. Puede decirse que San Agustín fue un eudemonista. Mas este eudemonismo (VÉASE) no consiste en alcanzar ninguna clase de bienes tem-

porales o en satisfacer las pasiones. No consiste ni siquiera en un placer o contento estable, moderado y razonable, al modo de los epicúreos. Todas esas son felicidades efímeras, incapaces de apaciguar al hombre. La verdadera felicidad se encuentra únicamente en la posesión de la verdad completa — verdad que debe trascender todas las verdades particulares, pues de lo contrario no sería, propiamente hablando, una verdad. La Verdad perseguida por San Agustín es la medida (absoluta) de todas las verdades posibles. Esta Suprema Medida es, y sólo puede ser, Dios.

La busca agustiniana de la Verdad no es, así, sólo contemplativa, sino también eminentemente "activa"; no implica sólo conocimiento, sino, como veremos luego, fe y amor. La verdad debe conocerse no simplemente para saber lo que es "Lo que Es"; debe conocerse para conseguir el reposo completo y la completa tranquilidad que el alma necesita. La posesión de la Verdad, antes que ser objeto de ciencia, lo es de sapiencia o sabiduría (VÉASE). Y la busca de la verdad no es un método, sino un "camino espiritual" — un peregrinaje, un "itinerario".

Dentro de este itinerario se desarrolla lo que podría llamarse la "teoría del conocimiento" de San Agustín — siempre que no tomemos la citada expresión como designando simplemente una particular disciplina filosófica. Dicha teoría del conocimiento se halla orientada en la noción de certidumbre. Como ésta tiene que ser absoluta, no basta apoyarse en los sentidos. San Agustín se manifiesta en este y otros respectos un platónico. Mas, a diferencia de Platón (cuando menos del Platón dualista ofrecido por la imagen tradicional), San Agustín no establece ninguna distinción tajante entre experiencia sensible y saber; hay que ascender de la primera al segundo, para luego justificar por el segundo la primera. Al examinar los objetos sensibles, descubrimos que éstos poseen propiedades comunes a varios: son los llamados "sensibles comunes", en cuya percepción hay ya conocimiento. Como estos "sensibles comunes" no son directamente accesibles a los órganos de los sentidos, San Agustín supone que hay un órgano de percepción de ellos que no es exterior, sino interior — una especie de "sentido íntimo" o "sentido de los sentidos" que unifica las percepciones exteriores. Los "sensibles comunes" no son, empero, todavía un conocimiento pleno. Al sentido interno unificador se sobrepone un órgano que puede llamarse "razón" o "intelección".

La importancia del sentido íntimo no consiste solamente en su función unificadora. Por medio de él se puede mostrar que es posible la certidumbre y, por lo tanto, que debe rechazarse el escepticismo. San Agustín tenía muy presentes los argumentos contra la posibilidad de una certidumbre completa formulados por los escépticos y en particular por los "académicos" (v. ACADEMIA PLATÓNICA). De haberse aceptado tales argumentos no se habría podido obtener la certidumbre, y la felicidad del alma que proporciona. De ahí que San Agustín se esfuerce por probar que, dentro de la propia actitud escéptica, existe la posibilidad de superarla. En efecto, si *fallor, sum* (véase COGITO, ERGO SUM), esto es, el que todos los enunciados que formulo puedan ser falsos, no quita que sea cierto el que los formule. La falibilidad es prueba de que se es falible. Pero San Agustín no se detiene aquí. La certidumbre del propio errar y del propio vivir son insuficientes. Es menester alcanzar una certidumbre de algo que no sea mudable, de la plena verdad. Y verdad significa para San Agustín, como lo significó para Platón, lo que no muda ni se altera. Sólo el alma racional puede alcanzar la posesión de verdades eternas referidas a objetos eternos, es decir, verdaderamente existentes. Dichas verdades constituyen un "tesoro interior"; se hallan en el alma. Pero no corno meros entes de razón u objetos de la imaginación, ya que de lo contrario sería ilusión y engaño.

La "teoría del conocimiento" de San Agustín representa, con ello, la mezcla de dos ingredientes aparentemente en conflicto: por un lado, la afirmación de la realidad del alma como sed de las verdades; por el otro, la afirmación de la realidad de la Verdad suprema como foco y origen de estas verdades. Esos dos ingredientes corresponden, en gran parte, a los dos principales elementos con los cuales San Agustín ha elaborado su pensamiento filosófico: el cristianismo y la filosofía griega o, más exactamente, el neoplatonismo. Se ha dicho a veces que San Agustín fue el primero en integrar plenamente ambos elementos. Ello es cierto si no lo interpretamos simplemente como un proceso histórico, mas también filosófico. La integración de estos elementos es consecuencia de una visión del alma como algo a la vez íntimo y racional, es decir, como experiencia y razón. La doctrina agustiniana de la "iluminación (VÉASE) divina" como "iluminación interior" es la formulación de esta integración de dos verdades: la que viene del alma, y la que le llega al alma desde Dios.

Es posible hablar de una "fenomenología del conocimiento" en San Agustín, de un proceso que va de la sensación a la razón. Pero no se trata ni de una descripción pura ni de una dialéctica del conocimiento, sino del ya mencionado "itinerario espiritual". Como conclusión de tal "fenomenología" tenemos las dos proposiciones siguientes: (1) En el interior del hombre habita la verdad *(De vera religione,* 72); (2) La verdad es independiente del alma y trasciende a ésta *(De lib. arb.,* II 14). Estas proposiciones entran en conflicto sólo cuando no se tiene presente que el alma se trasciende a sí misma en la Verdad, esto es, en la Vida primera, en la Sabiduría primera y en la Realidad eterna e inmutable de Dios. En uno de los pasajes de San Agustín más frecuentemente citados se lee que solamente le interesan dos cosas: el alma y Dios (Sol., I 2). La integración de referencia o, como ha escrito Gilson *(op. cit. infra,* 3a ed., 1949, pág. 23, nota 1), el haber repensado en cristiano el itinerario plotoniano del alma hacia Dios, es asimismo consecuencia de ese interés.

La Verdad, sin embargo, no podría alcanzarse sin la fe, en tanto que fe iluminada. A diferencia de los "empiristas", San Agustín piensa que no puede conocerse sin la razón. Pero a diferencia de los "racionalistas", está convencido de que no puede conocerse sin la fe. Ésta no es una fe ciega, sino iluminada e iluminadora; la misma de la cual se ha dicho que no se comprendería si no se creyera (véanse CREENCIA, FE). La fe a que se refiere San Agustín no tiene nada de irracional o de "absurdo". No es tampoco fe en algo particular: en los

sentidos, en la razón, en una autoridad temporal y efímera. La fe es iluminadora porque es fe en Dios y en Jesucristo; por lo tanto, en algo que trasciende toda inteligencia y que hace posible, a la vez, la inteligencia. Aquí nos hallamos, empero, con algo muy distinto a una "solución" dada al "problema" de "la relación entre fe y razón". De hecho, no se trata de un "problema" en el que se procure acordar dos cosas en principio distintas. La fe agustiniana no es una cuestión filosófica, sino aquello dentro de lo cual se hacen inteligibles las cuestiones filosóficas. Por lo demás, la fe está ligada no sólo a la razón, sino también, y sobre todo, a la caridad (véase AMOR). La fe hace posible el entendimiento; no se entra en la verdad sino por la caridad. La razón dejada a su propio albedrío es ciega; la luz que tiene, la recibe de la fe. Por eso no se puede probar la fe; sólo se puede probar en la fe. La fe es una creencia amante, descubridora de valores, una creencia de la cual brota, como una luz, la inteligencia. Consideraciones similares podrían hacerse respecto al "problema de Dios". La existencia de Dios no viene probada por un razonamiento, pero tampoco es asunto de fe ciega. Dios aparece "demostrado" en la misma estructura del alma poseedora de fe amante. Pero Dios no es una idea puramente inmanente en el alma. El alma aprehende a Dios como verdad necesaria e inmutable, mas dicha aprehensión sería imposible sin Su existencia. Cierto que este Dios no es cualquier Dios o cualquier divinidad o cualquier principio filosófico. Es el Dios cristiano revelado — Dios a la vez personal, eterno e incorruptible. Sobre todo, incorruptible, que es como San Agustín lo buscó —*"ideo te, quidquid esses, esse incorruptibilem confitebar" (*Conf., VII 4)—, pues de lo contrario no sería Verdad suprema, sino cosa en último término transitoria, por muy duradera que fuese. Este Dios infinitamente perfecto posee en sí mismo las *rationes* de las cosas creadas, al modo de "ideas divinas", arquetipos según los cuales las cosas creadas han sido formadas. Eso es lo que se ha llamado el "ejemplarismo" agustiniano, de raíz neoplatónica, y de tan grande influencia en la filosofía de la Edad Media, pero hay notorias diferencias entre el ejemplarismo neoplatónico y el cristiano a causa del rechazo por este último de la noción de emanación (VÉASE) y su admisión de la de creación (VÉASE).

Aunque San Agustín prestó menos atención al problema de la estructura del mundo que a los del conocimiento, la felicidad, el alma y Dios, se hallan en sus obras numerosas referencias al modo de creación del cosmos y a la estructura de éste. Importante al respecto es su insistencia en que no hay nada independiente de Dios, ni siquiera una supuesta materia sin forma, pues Dios creó todo de la nada. También es importante, aunque menos influyente, su doctrina, a la vez neoplatónica y estoica, de las *rationes seminales,* "razones seminales" o gérmenes de las cosas a venir.

Gran atención prestó San Agustín a las cuestiones relativas al mal y a la libertad, ambas, por lo demás, íntimamente relacionadas entre sí, así como al problema del proceso histórico del hombre en cuanto proceso teológico. Habiéndonos extendido en los artículos ya citados al principio sobre estas cuestiones, nos limitaremos a tocar algunos puntos esenciales.

San Agustín no puede admitir que Dios sea el autor del mal. Por otro lado, no puede admitir que haya ningún poder capaz de socavar el poder de Dios. Su lucha contra los maniqueos, después de haber luchado contra el maniqueísmo en su alma, lo lleva, además, a excluir por completo toda realidad que no dependa de Dios. Pero como hay el mal, debe explicarse de modo que ni tenga origen divino ni tampoco origen en algún poder capaz de oponer su propia realidad a la de Dios. Simplificando, diremos que San Agustín considera que el mal se origina en el apartamiento de Dios, que es a la vez el apartamiento del ser y de la realidad. El mal no es una substancia, sino una privación o, si se quiere, un movimiento — el movimiento hacia el no ser. Por gozar de libre albedrío, la voluntad humana puede elegir el mal, esto es, pecar. Con ello hace un mal uso del libre albedrío (VÉASE). Por el pecado original, además, el hombre se ha colocado en tal situación, que con el fin de salvarse necesita la gracia (VÉASE). La salvación del hombre no es, pues, cosa que se halle enteramente en manos del hombre. Pero al mismo tiempo no puede decirse que el hombre se halle salvado o condenado, haga lo que haga. El hombre es libre, pero es libre de hacer libremente lo que Dios sabe que hará libremente. De este modo pueden acordarse varias cosas que parecían incompatibles: el absoluto ser y poder de Dios, y la existencia del mal; este absoluto ser y poder y el libre albedrío humano; la gracia y la predestinación. Ni que decir tiene que estas cuestiones, extremadamente difíciles, han sido abundantemente discutidas, y que puede hallarse en textos de San Agustín materia para diversas opiniones, como lo prueban los debates teológicos y filosóficos de los siglo XVI y XVII. Sin embargo, en ninguna ocasión cede San Agustín en la importancia concedida al ser, poder y amor infinitos de Dios y a la vez en la afirmación de la posesión por el hombre de libre albedrío. Lo que sucede es que este libre albedrío es impotente para elegir el bien sin el auxilio de la gracia, de modo que, en último término, todo bien viene de Dios.

Las anteriores nociones —libre albedrío, mal, pecado, salvación, condenación— y otras relacionadas con ellas —redención, justicia, etc.— constituyen los elementos principales con los cuales San Agustín ha desarrollado su filosofía de la historia, que es a la vez una teología de la historia y una teodicea. La historia no es para San Agustín la descripción de ciertos acontecimientos políticos, sino el modo como todos los acontecimientos políticos —las "historias de los Imperios"— se organizan en torno al proceso teológico. La idea de la Ciudad de Dios (VÉASE) es aquí fundamental; el significado de esta expresión, las principales interpretaciones que se han dado a ella y al modo como fue usada por San Agustín se han discutido en el artículo correspondiente.

El primer escrito de San Agustín, *De pulchro et apto,* redactado durante su período maniqueo, se ha perdido. El plan de redacción de una enciclopedia sobre todas las Artes liberales quedó sin ejecutar; los *Principia dialectices,* que se ha afirmado pertenecen a tal obra de conjunto, no pueden ser atribuidos a San Agustín; o, en todo caso, su paternidad es aún discutida. La parte de la enciclopedia sobre la música, sin embargo, fue terminada por San Agustín en Tagaste, poco después de 388. A continuación damos una lista de obras de San Agustín, que constituye una

selección de las mencionadas, con fecha o fechas de composición, por M. F. Sciacca en el folleto bibliográfico citado *infra,* a su vez extraída de S. Zarb, "Chronologia operum S. Augustinii", *Angelicum,* X (1933), XI (1934), ed. aparte, 1934: *Contra Académicos,* 386. — *De beata vita,* 386. — *De ordine,* 386. — *Soliloquia,* 386/7. — *De inmortalitate animae,* 387. — *De animae quantitate,* 387/8. — *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum,* 387/9. — *De Genesi contra Manichaeos,* 388/9. — *De libero arbitrio,* 388/95. — *De vera religione,* 391. — *De utilitate credendi,* 392. — *De duabus animabus,* 392/3. — *De Genesi ad litteram imperfectus liber,* 393/426. — *De mendacio, ca.* 395. — *Quaestiones Evangeliorum,* 393/9. — *Con tra partem Donati,* 396. — *De doctri na christiana,* 396/7. — *Contra Faustum Manichaem,* 397/8. — *Confessiones,* 397/401. — *Contra Felicem Manichaeum,* 398. — *De Trinitate,* 399/401. — *De fide rerum quae non videntur, ca.* 399. — *De sancta virginitate,* 401. — *De Genesi ad litte ram,* 401/14. — *Contra Donatistam nescio quem,* 406/8. — *De peccatorum meritis et remissione,* 411. — *De spiritu et littera,* 412. — *De fide et operibus,* 413. — *De videndo Deo,* 413. — *Commonitorium ad Fortunatianum,* 413. — *De natura et gratia,* 413/5. — *De civitate Dei,* 413/26. — *Tractatus CXXIV in Ioannem,* 416/7. — *De correctione Donatistarum,* 417. — *De gratia Christi et de peccato originali,* 418. — *Enarrationes XXXII in Psalmum CXVIII,* 418. *Contra sermonem Arianorum,* 419. — *Quaestiones in Heptateuchum,* 420. *De anima et eius origine,* 420/1. — *Contra mendacium,* 422. — *Contra duas epistolas Pelagianorum,* 422/3. — *Contra lulianum,* 423. — *Enchiridion ad Laurentium,* 423/4. — *De cura pro mortis gerenda,* 424/5. — *De gratia et libero arbitrio,* 426. — *Retractationes,* 426/7. — *Contra Maximinum,* 428. — *De praedestinatione Sanctorum,* 429. — *De dono perseverantiae,* 429. — *Tractatus adversus Iudaeos,* 429/30. — *Contra secundum Iuliani responsionem opus imperfectum,* 429/30. — Entre las ediciones de obras de San Agustín, mencionamos: J. Amerbach (Basilea, 1506); Erasmo (Basilea, 1528-1529); la de los teólogos de Lovaina, bajo la dirección de Th. Cozee y J. van der Meulen (Amberes, 1571); la de los Benedictinos de la Congregación de San Mauro, con introducciones, su marios e índices (París, 11 vols., 1679-1700), considerada la primera edición importante y reproducida en Migne, *PL,* XXXII-XLVII (1844-1866); la llamada "edición Vives", con texto latino, trad. francesa y las notas de la edición de los Benedictinos de la Congregación de San Mauro (París, 33 vols., 1869-1878); la edición crítica en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (Viena,* 1896 y sigs.), todavía incompleta; la edición del Monasterio del Escorial, ed. V. Capánaga, A. Custodio Vega *et al.,* con texto latino y trad. esp. (Madrid, 18 vols., 1946-1959); la edición de la "Bibliothèque augustinienne", ed. G. Combes, R. Jolivet, L. Labriolle, *et al.* (París-Brujas, 1936 y sigs.), todavía incompleta. — *Index Verborum* de *De Civita-te Dei,* por M. Maguire, B. H. Skahill y F. O'Connell, según la edición de Dombart-Kalb [en preparación]. — Otro Index de *Confessíones,* por el P. C. Hrdlicka, según el texto de la edición de De Labriolle, se halla en forma de fichero en la Universidad Católica de Washington. — Bibliografía: E. Nebreda, *Bibliographia augustinia-na,* 1928; reimp. en 1962. — M. F. Sciacca, *Augustinus,* 1948 *(Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* 10, ed. I. M. Bochenski). — Bibliografía de obras de S. A. y sobre S. A. en la "Introducción general a las Obras de S. A." publicadas por la Biblioteca de Autores Cristianos, tomo I (1946), págs. 1-327 (2a ed., aumentada, 1950). — Tarsicius van Bavel, "Répertoire bibliographique de Saint Augustin", *Augustiniana,* VI (1956), 906-58; VII (1957), 597-661. — Hay bibliografía agustiniana en fichas en la revista española *Augustinus.* — La bibliografía agustiniana debe ser completada con las referencias bibliográficas en publicaciones periódicas total o parcialmente consagradas al estudio de San Agustín y del augustinismo. Citamos al respecto *Augustinus* (Madrid) y el *Bulletin augustinien,* de la *Revue des Études augustiniennes (* París). — Sobre San Agustín y diversos aspectos de su vida y de su pensamiento, véase: David Lenfant, *Concordantiae Augustinianae sive collectio onmium sententiarum quae sparsim reperiuntur in ómnibus S. Augustini operibus,* 1656-1665; reimp. en 2 vols., 1963. — Jean-Félix Nourrison, *La philosophie de S. A.,* 2 vols., 1865. — Jules Martin, S.A., 1901, 2a ed., 1923. — E. Portalié, art. "Saint Augustin", en el *Dictionnaire de Théologie Catholique,* ed. Vacant-Mangenot, I (1902), col. 2268-2472. — Ch. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de S. A.,* 1920. — Íd., íd., *L'idée de vérité dans la philosophie de S. A.,* 1920. — Íd., íd., *Essais sur la doctrine de S. A.,* 1932. — Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de S. A.,* 1929, 2a ed., 1943, 3a ed. 1949. — Jacques Maritain, "De la sagesse augustinienne", en *Mélanges augustiniens,* 1931, págs. 385-411. — J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis,* 1931, 2a ed., 1960. — Fulbert Cayré, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après S. A.,* 1933. — R. Jolivet, S. A. *et le neoplatonismo chrétien,* 1932 (trad. esp.: S. A. *y el neoplatonismo cristiano,* 1941). — Íd., íd., *Dieu. Soleil des esprits,* 1934. — Íd., íd., *Le problème du mal d'après S. A.,* 1936. — Erich Przywara, A *Die Gestalt als Gefüge,* 1934 (trad. esp.: S. A., 1940). — H. Marrou, S. A. *et la fin de la culture antique,* 1938. — ld., íd., S. A. *et l'augustinisme,* 1955 (trad. esp.: S. A. *y el agustinismo,* 1960). — Gustave Bardy, S. A., *l'homme et l'oeuvre,* 1940, 6a ed., 1946. _ F. J. A. Belgodere, S. A. *y su obra,* 1945. — P. Muñoz Vega, *Introducción a la síntesis de S. A.,* 1945. — Amato Masnovo, *S. Agostino,* I, 1946. — B. Switalski, *Neoplatonism and the Ethice of S. A.,* 1946. — J. Burger, S. A., 1948. — J. M. Le Blond, *Les conversions de* S. A., 1948. — Th. Philipps, *Das Weltbild des heiligen a.,* 1949. — M. F. Sciacca, S. A. I: *La vita e l'opera. L'iti-nerario della mente,* 1949. — Félix García, S. A., 1953. — V. Capánaga, S. A., 1954. — J. Chaix-Ruy, S. A. *Temps et histoire,* 1956. — G. Vaca, La *vida religiosa en* S. A., 2 vols., 1956. — Mary T. Clark, R. S. C. J., A *Philosopher of Freedom: A Study in Comparative Philosophy,* 1959. — Paul Henry, S. J., S. A. on *Personality,* 1960 (The S. A. Lecture Series, 1). — A. Muñoz Alonso, *Presencia intelectual de S. A.,* 1961. — Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne,* 1962. — R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik,* 1962. — Entre las publicaciones lanzadas con motivo del decimoquinto centenario de S. A., destacamos: *Mélanges augustiniens* (París, 1930); *Miscellanea agostiniana,* 2 vols. (Roma, 1930-1931); *Religión y Cultura* (Madrid, 1931); *Aurelius Augustinus* (Colonia, 1930).

AGUSTINISMO. La influencia de San Agustín ha sido considerable; una historia detallada del agustinismo ofrecería dificultades casi tan grandes como una historia del platonismo (VÉASE). Nos limitaremos en el presente artículo a destacar algunas de las ideas agustinianas más influyentes en la Edad Media y a señalar

algunos hitos en el desarrollo del agustinismo en dicha época. Esto no significa que el agustinismo se haya confinado a la época medieval. En las grandes discusiones teológicas y filosóficas de los siglos XVI y XVII sobre problemas tales corno los del libre albedrío, la gracia y la predestinación (VÉANSE), las posiciones agus-tinianas y las diversas interpretaciones de las mismas fueron casi siempre decisivas.

El agustinismo es también un elemento importante en varias de las direcciones de la filosofía cristiana contemporánea. Sin oponerlo forzosamente al neotomismo, algunos autores intentan, en efecto, destacar los problemas, soluciones y, sobre todo, el temple de ánimo o talante agustinianos; otros autores procuran acordar las dos tendencias.

Aunque no puede decirse que haya habido una completa identificación entre el agustinismo y las tendencias filosóficas y teológicas defendidas y desarrolladas por los franciscanos, es sabido que muchos de éstos han sido agustinianos. Ejemplos eminentes al respecto son Alejandro de Hales, Juan de la Rochela, San Buenaventura y Tomás de York —pertenecientes a lo que algunos autores han llamado "la antigua escuela franciscana"—, y Juan Pecham, Mateo de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla y Pedro Juan Olivi — pertenecientes a lo que se ha llamado a veces "la escuela franciscana posterior". Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el agustinismo de dichos autores está muy lejos de ser un acatamiento estricto de las doctrinas de San Agustín; como veremos luego, el "agustinismo" es un nombre que designa un conjunto de muy varias doctrinas —lo que los historiadores de la filosofía medieval suelen llamar "un complejo doctrinal"—, algunas de las cuales tienen un aire agustiniano aunque no proceden de San Agustín y otras son ajenas a éste. Lo último es cierto sobre todo cuando se trata de varias posiciones procedentes del aristotelismo y de algunos filósofos árabes y judíos. Ahora bien, junto con los franciscanos el agustinismo fue defendido y elaborado hasta lo que se ha llamado "el triunfo del tomismo" por muchos dominicos. La oposición al albertismo y al tomismo por parte de Roberto Kildwarby es un ejemplo eminente de la resistencia que ofrecían muchos dominicos a la penetración de las doctrinas tomistas y, en general, a la creciente influencia del aristotelismo y a la absorción de algunas tesis averroístas. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo Tomismo (VÉASE). Algunos autores indican inclusive que el término 'agustinismo' solamente cobra un significado preciso cuando se emplea como designación de las posiciones adoptadas por varios teólogos y filósofos en el período de las grandes polémicas entre agustinianos y tomistas durante la segunda mitad del siglo XIII. Aunque este uso es asimismo recomendable, debe advertirse que es corriente emplear 'agustinismo' en un sentido más general — el que ha sido mencionado al comienzo del presente artículo. Desde este último punto de vista puede hablarse de agustinismo en autores que, *stricto sensu,* no pueden ser considerados como agustinianos, pero que han sido incluidos en la tendencia a consecuencia de su adhesión a varios aspectos del mencionado "complejo doctrinal": es el caso de muchos escotistas y occamistas. Autores como Gilson consideran inclusive a Enrique de Gante, a Juan Duns Escoto y a los primeros escotistas como pertenecientes a una "segunda escuela agustiniana".

En lo que toca a las doctrinas conocidas bajo el nombre de "agustinismo", las discusiones al respecto son muchas. Resumiremos aquí las ideas presentadas por M. de Wulf sobre el agustinismo medieval y que nos parecen muy plausibles. Según el mencionado historiador, pertenecen al complejo doctrinal del agustinismo doctrinas como las siguientes: primado de la voluntad sobre la inteligencia en Dios y en el hombre, producción de ciertos conocimientos sin presencia de objetos del mundo externo que habitualmente se consideran como su causa u origen, concepción del conocimiento como situado dentro de la zona alumbrada por la luz divina, actualidad de la materia prima con independencia de la forma, depósito de razones seminales en la materia, hilemorfismo universal en las substancias creadas, pluralidad de formas en las mismas y particularmente en el hombre, identidad del alma y de sus facultades, estrecha unión de filosofía y teología en el marco de la sabiduría (VÉASE). Algunas de estas doctrinas, escribe de Wulf, proceden efectivamente de San Agustín: es el caso de la idea de sabiduría o *sapientia christiana* (muy característica del temple de ánimo o talante agustiniano contra la excesiva atención hacia la "sabiduría del mundo"), del primado de la voluntad y de la iluminación del alma. Otras doctrinas tienen su base en San Agustín, pero son interpretadas en formas muy diversas y con gran independencia del modo como aparecieron, en la letra o en el espíritu, en los escritos del Santo: es el caso del modo como es concebida a veces la iluminación divina, modo que exige, al parecer, la noción de un entendimiento activo. El avicenismo puede explicar estos nuevos aspectos del agustinismo, que ha sido llamado por Gilson agustinismo avicenizante. Otras doctrinas, finalmente, concluye de Wulf, son ajenas a San Agustín: es el caso de las teorías sobre la materia y la forma, procedentes del aristotelismo árabe y judío. Es curioso comprobar que cada vez en mayor proporción fueron consideradas como agustinianas las doctrinas que menor relación tenían con las posiciones del propio San Agustín; así, por ejemplo, la doctrina del hilemorfismo universal y la de la pluralidad de formas en el hombre, que fueron las tesis más debatidas por los filósofos y teólogos medievales de las épocas referidas, son originariamente menos agustinianas que otras ciertas posiciones que pasaron a un segundo plano y que estaban más próximas a la letra y al espíritu de San Agustín.

Las historias de la filosofía (especialmente de la filosofía medieval) a que nos hemos referido son: Ueberweg-Heinze, Geyer, t. III. — M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* 6a ed., 1934-1936-1947, 3 vols. (trad, esp.: *Historia de la filosofía medieval*, vol. II, 1947, § 349). — E. Gilson, *History of the Christian Philosophy in the Middle* Ages, 1955. — Además: F. Ehrle, "Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende der XIII Jahrhunderts", *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* V (1889), 614-32. — E. Portalié, en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* I, 2506-14. — R. M. Martin, "Quelques premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne (1229-1279)",

Revue des Sciences philosophiques et théologiques, IX (1920), 163-84. — J. Hessen, "Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter", *Franziskanische Studien,* VII (1920), 1-13. — C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XlVè siècle,* 1922. — A. G. Little, "The Franciscan School at Oxford in the 13th. Century", *Archivum Franciscanum Historicum,* XIX (1926), 803-74. — E. Gilson, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives a histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* IV (1930), 5-149. — G. Théry, "L'augustinisme et le problème de la forme substantielle", *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae ab Academia romana sancti Thomae Aquinatis indictae,* 1931, págs. 140-200. — F. P. Cassidy, *Molders of the Medieval Mind. The Influence of the Fathers of the Church on the Medieval Schoolmen,* 1944.

AHORA. Véase INSTANTE.

AKSELROD [en nuestra transcripción: AKSEL'ROD] (LÚBOV ISAÁKOVNA) (pseudónimo: ORTODOKS) (1868-1946), nació en Varsovia, participó desde muy joven en actividades revolucionarias en Rusia, pasó (1887) a Suiza, donde estudió filosofía, regresó (1906) a Rusia, continuando sus actividades revolucionarias como miembro de la fracción menchevique del Partido Social Democrático. Con el triunfo de la revolución, profesó en la Universidad Tambov (19I7-1920) y en la de Moscú (desde 1920).

Akselrov se ocupó de problemas éticos y sociales, pero su más conocida contribución fue en el terreno de la epistemología y de la interpretación del marxismo. Adherido al materialismo dialéctico, lo defendió contra las corrientes científicopositivistas que se abrían paso después de la revolución y contra cualquier forma de "infiltración" idealista. Sostuvo, sin embargo, bajo la influencia de Plejanov (VÉASE), la tesis de que el conocimiento tiene un carácter funcional y en gran medida simbólico (o mejor, "jeroglífico"). Se opuso con ello a Lenín y a la teoría fotográfica o cua-si-fotográfica del conocimiento por Lenín propugnada. En los debates filosóficos que tuvieron lugar en la Unión Soviética entre 1926 y 1929 (véase MARXISMO), Akselrod fue uno de los representantes capitales de la dirección llamada "mecanicista". Aunque ella misma se opuso al mecanicismo en el sentido puramente científico-positivista en nombre del materialismo dialéctivo, su oposición a Debo-rin (VÉASE) y a los representantes del llamado "idealismo menchevizante" la llevó a acentuar el aspecto materialista más bien que el dialéctico del marxismo. Por tal razón fue denunciada como mecanicista y se vio obligada, en 1929, a retractarse de varias de sus tesis en nombre de la "línea general".

Obras principales: *Filosofiskié otchérki,* 1906 *(Estudios filosóficos).* — *Protiv idéalizma,* 1922 *(Contra el idealismo).* — V *zachtchitu dialéktitchéskovo matérializma. Protiv sjolastiki,* 1928 (En *defensa del materialismo dialéctico. Contra la escolástica).* — *Idéalisttíchéskaá dialéktika Gégéliá i matéridistitchéskaá dialéktika Marksa,* 1934 *(La dialéctica idealista de Hégel y el materialismo dialéctico de Marx).*

ALANO DE LILLE, Alain de Lille, Alanus de insulis, el *doctor universalis (ca.* 1128-1202), nació en Lille, y después de ser maestro de teología ingresó en el monasterio cisterciense de Citeaux, cerca de Nicolas-les-Citeaux ((Côte-d'Or). Alano es considerado como un filósofo y teólogo "relacionado" con las Escuelas de Chartres (VÉASE) y ello sobre todo por haber acogido las tendencias platonizantes de las mismas, pero, en rigor, debe ser considerado como un pensador "independiente". Su principal preocupación fue la lucha contra las herejías más bien que la elaboración y la disputa teológicas. Una intención metodológica y enciclopédica, basada principalmente en la tradición de Boecio, constituye la parte fundamental de su obra filosófico-teológica, penetrada no sólo de elementos platónicos y neoplatónicos, sino también aristotélicos. La intención enciclopédica se muestra sobre todo en su poema *Anti-Claudianus* o *Antirufinus* (1182 ó 1183). La intención metodológica del autor se hace patente sobre todo en su escrito sobre la fe católica, y en su obra sobre las máximas teológicas, en la cual utiliza un procedimiento matemático-deductivo, ya defendido por Boecio en su *Liber de hebdomadibus.* Alano de Lille fue el primero en referirse al *Liber de causis* (VÉASE).

Obras: *Regulae de sacra iheologia. haereticos.* — *De fide catholica contra haereticos sui temporis.* — Ars *predicatorio.* — Opera 1564. — Edición en Migne, *PL,* CCX. — Edición crítica del *Anticlaudianus,* por R. Bosuat, 1955 *(Textes philosophiques du moyen âge,* I). — M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt,* 1896. — S. Nierenstein, *The Problem of the Existence et God in Maimonides, Alanus and Averroes,* 1924. — J. Huizinga, *Ueber die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis (Mémoires de l'Académie royale des Sciences de Hollande,* t. 74, serie B, n° 6), 1932. — G. Raynaud de Lage, A. *de Lille, Poète du XIIe siècle,* 1951 (estudia también el pensamiento filosófico). — V. Cuento, *Alano di Lilla, poeta e teólogo del secólo XII,* 1958.

ALBEDRÍO (LIBRE). La expresión *liberum arbitrium,* muy usada por teólogos y filósofos cristianos, tiene a veces el mismo significado que la expresión *libertas* (véase LIBERTAD). Sin embargo, en muchos casos se distingue entre ambos. Esta distinción aparece claramente en San Agustín *(Enchiridion,* XXXII; *Op. imperf. contra Julian.,* VI, 11) según ha puesto de relieve Gilson *(Introduction à l'étude de Saint Augustin* [1931], 3a ed., 1949, págs. 212 y sigs.). La *libertas* (libertad) designa el estado de bienaventuranza eterna (sempiterna) en la cual no puede pecarse. Se puede *entonces* decir inclusive que Dios *no goza,* de libertad. El *liberum arbitrium* designa la posibilidad de elegir entre el bien y el mal; es "la facultad de la razón y de la voluntad por medio de la cual es elegido el bien, mediante auxilio de la gracia, y el mal, por la ausencia de ella *(De lib.* orb., 1). "La oposición es, pues, clara entre el libre albedrío del hombre, cuyo mal uso no destruye la naturaleza, y la libertad, que es justamente el buen uso del libre albedrío" (Gilson, *op. cit.,* pág. 212, nota 2). "Debe confesarse que hay en nosotros libre albedrío para hacer el mal y para hacer el bien" *(De* corruptione *et gratta,* I, 2; cit. Gilson). Si se tiene en cuenta esta distinción se puede entender lo que de otra suerte sería una paradoja: que el hombre pueda ser libre *(liber)* —en el sentido de poseer *libertas*— y pueda no ser libre — en el sentido del libre albedrío. El hombre, pues, no es siempre "libre" cuando goza del libre albedrío; depende del uso que haga de él.

En vista de lo anterior, puede a veces equipararse libre albedrío con volunlad. Es lo que ha hecho Sanio Tomás al declarar que son una sola potencia y que el libre albedrío es *ipsa voluntas.* La distinción entre volunlad y libre albedrío se impone, sin embargo, cada vez que se plantea la cuestión de la relación entre cada uno de ellos y los actos o las facultades del alma. Así, mientras la libertad sería un acto o acción, el libre albedrío sería una facultad propia del hombre que, por el hecho de poseer la razón o, mejor dicho, de *ser* razonable, es capaz de elegir entre diversos objetos. El propio Sanio Tomás indica que aun cuando en su sentido etimológico la expresión 'libre albedrío' parezca designar un acto, se suele dar este nombre más bien a la potencia o facultad por la cual juzgamos libremente. Esta potencia, dice Santo Tomás, no puede confundirse con el hábito ni con ninguna fuerza encadenada o sometida al hábito. No hay, en efecto, inclinación natural que lleve al hombre como ser razonable a algunos objetos; por el contrario, la voluntad puede ir hacia el bien o hacia el mal. De ahí que el libre albedrío no sea acto ni hábito, sino facultad del alma. Y de ahí también que la relación existente entre el Ubre albedrío y la voluntad sea igual a la que existe entre la razón y la inteligencia. La inteligencia acepta simplemente los primeros principios, así como la voluntad quiere el fin último. La razón se aplica a las conclusiones que proceden de los primeros principios, así como el libre albedrío elige los medios que conducen al fin. La voluntad es, pues, al libre albedrío lo que la inteligencia es a la razón. Ahora bien, comprender y razonar son operaciones de la misma facultad. Así, querer y elegir son también operaciones pertenecientes a la misma potencia. Y voluntad y libre albedrío no son dos, sino una sola facultad (S. *theol,* I, q. LXXXIII, a 4).

A veces se ha fundado la mencionada distinción entre libre albedrío y libertad declarándose que mientras la primera es ausencia de coacción externa, la segunda implica también ausencia de coacción interna. En este último sentido el libre albedrío es el llamado *liberum arbitrium indifferentiae, y* también *libertas aequilibri.* Significa entonces la pura y simple posibilidad de obrar o no obrar, o de obrar en un sentido más bien que en otro. Contra esta idea se ha declarado que no puede haber entonces ninguna decisión, de suerte que el *liberum arbitrium indifferentiae* designa la pura suspensión de toda acción y de toda decisión. Como ejemplo de la dificultad apuntada se menciona la paradoja del Asno de Buridán (véase ASNO DE BURIDÁN). El problema del libre albedrío se relaciona en tal caso con la cuestión de la función ejercida por los motivos en toda elección. Muchos escolásticos rechazaron que el *liberum arbitrium indifferentiae* conduzca necesariamente a tales paradojas y manifestaron que es la condición para que todo acto pueda llamarse auténticamente libre. La mayor parte de autores modernos —por lo menos del siglo XVII (Descartes, Spinoza y Leibniz entre ellos)— rechazaron la idea de la "libertad de equilibrio" (que llamaron a veces *libertas indifferentiae)* como concepción meramente negativa de la libertad.

La noción del libre albedrío fue objeto de apasionados debates durante parte de la Edad Media y durante los siglos XVI y XVII, especialmente por cuanto se suscitaba con ella la famosa cuestión de la declarada incompatibilidad entre la omnipotencia divina y la libertad humana. Hemos examinado parte de esta cuestión en los artículos consagrados al problema de Dios (especialmente II. Naturaleza de Dios), a la gracia, a la libertad, al ocasionalismo, a la predestinación, a la voluntad y al voluntarismo. Agreguemos ahora que los debates giraron sobre todo en torno al problema tal como quedó planteado en el agustinismo. Una "solución" que anule uno de los dos términos no parece ser una buena solución. Ya San Agustín había subrayado que la dependencia en que se hallan el ser y la obra humana respecto a Dios no significa que el pecado sea obra de Dios. Ahora bien, si consideramos el mal como algo ontológicamente negativo, resultará que el ser y la acción que se refiere a él carecen de existencia. Y si lo consideramos como algo ontológicamente positivo, habrá la posibilidad de deslizamos hacia un maniqueísmo. A la vez, no se trataba simplemente de suponer que, una vez otorgada la libertad al hombre, éste podía usar de ella sin necesidad de ninguna intervención divina. Por lo menos en lo que toca a lo sobrenatural, parecía imposible excluir la acción de la gracia. Así, todas las soluciones ofrecidas para resolver la cuestión eludían la supresión de uno de los términos. Y tal vez sólo en dos posiciones extremas se postulaba esta supresión: en la concepción luterana expresada en el *De servo arbitrio* por un lado y en la idea de la autonomía radical y absoluta del hombre, por el otro.

En su tratado *De Servo arbitrio* (1525) Lutero polemizó contra las ideas desarrolladas por Erasmo en su *De Libero Arbitrio* ΔIATRIBH (1524). En verdad, Erasmo no consideraba que la cuestión del libre albedrío tuviera la importancia que le atribuían los teólogos. Además, su opinión al respecto era moderada: "Concibo aquí el libre albedrío como un poder de la voluntad humana por medio del cual el hombre puede consagrarse a las cosas que conducen a la salvación eterna o puede apartarse de ellas." Así, Erasmo no negaba en principio el poder y la necesidad de la gracia. Menos todavía sostenía —como hacía el pelagianismo (VÉASE) extremo— que el libre albedrío fuese absolutamente autónomo y decisivo. Pero como ponía de relieve "el poder de la voluntad humana", Lutero consideró que la doctrina de Erasmo equivalía a una negación de la gracia y constituía una peligrosa forma de pelagianismo. Según Lutero, la definición del libre albedrío proporcionada por Erasmo era independiente de las Escrituras y, por lo tanto, contraria a éstas. Fundándose en las Escrituras, Lutero mantenía que nadie puede ser salvado si confía sólo en el libre albedrío, pues un demonio es más fuerte que lodos los hombres junios; no sólo la gracia es necesaria, sino que lo es absolutamente. Ahora bien, ello no significa para Lulero que el hombre se halle dominado por la necesidad, pues el poder de Dios no es una necesidad natural; es un don.

Entre los pensadores católicos los debales acerca de la noción de libre albedrío se mantuvieron dentro de un cauce que eliminaba toda solución radical: ni luteranismo ni pelagianismo. Sin embargo, en ciertas ocasiones las posiciones adoptadas se extrema-

ron. Por un lado, tenemos la teoría tomista de la premoción física (VÉASE). Por el otro, la doctrina molinista del concurso simultáneo basado en la noción de ciencia media (véase CIENCIA MEDIA, FUTURIBLE, MOLINA [Luis DE], PREDESTINACIÓN). Aunque todas estas doctrinas son primariamente teológicas, los conceptos elaborados en ellas son con frecuencia filosóficos y pueden ser utilizados en el tratamiento de los problemas de la causa (VÉASE) y de la libertad (VÉASE).

Sobre el problema del libre albedrío: C. L. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire,* 1887. — E. Naville, *Le libre arbitre,* 1894. — Rudolf Kreussen, *Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem·,* 1935. — Augustin Jakubisiak, *La pensée et le libre arbitre,* 1936. — *Déterminisme et libre arbitre. Entretiens présidés par F. Gonseth et rédigés par Gagnebin,* 1944. — Yves Simon, *Traité du libre arbitre,* 1951. — Austin Farrer, *The Freedom of the Will,* 1957 (Gifford Lectures). — Joseph Lebacqz, S. J., *Libre arbitre et jugement,* 1960 (Museum lessianum. Sect. Fil., 47). — Allan M. Munn, *Free Will and Determinism,* 1960. — A. I. Melden, *Free Action,* 1961. — Véase también bibliografía de DETERMINISMO, LIBERTAD, VOLUNTAD. — Sobre el concepto de libre albedrío en varios autores: G. Venuta, *Libero arbitrio e liberta délia grazia nel pensiero di San Bernardo,* 1953. — J. Muñoz, *Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romeo, O. P., Santo Tomás y F. Suárez, S. J.,* 1948. — Jean Boisset, *Érasme et Luther. Libre ou serf-arbitre?,* 1962. — Sobre el libre albedrío en San Agustín: K. Kolb, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach A.,* 1908 (Dis. inaug.). — C. Zimarra, "Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach A.", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* I (1954), 359-93. — J. Van Gerven, "Liberté humaine et prescience divine d'après S. A.", *Revue philosophique de Louvain,* LV [3ª serie, XLVII] (1957), 317-30 (parte de una tesis, todavía inédita, titulada *Liberté humaine et providence divine d'après S.* A.).

ALBERINI (CORIOLANO) (1886-1960), profesor en las universidades de Buenos Aires y La Plata y adversario desde muy pronto del positivismo, en particular de la forma que había asumido en la Argentina, ha orientado principalmente su labor hacia la introducción y difusión de aquellos pensadores europeos que representaban una mayor contribución a la reacción contra dichas tendencias. De este modo ha introducido en la Argentina a filósofos antipositivistas de distinta orientación (Bergson, Meyerson, Croce, Gentile, Royce, etc.) sin dejar por ello de efectuar una elaboración personal de sus doctrinas. Correspondiendo a esta labor y acentuando su paralelismo, ha trabajado en la difusión del pensamiento argentino en Europa y en los Estados Unidos mediante cursos en las universidades de París, Hamburgo, Leipzig, Berlín, Harvard y Columbia. Escritos: "El amoralismo subjetivo" (1908). — "La pedagogía de William james" (1910). — "La teoría kantiana del juicio sintético *a priori"* (1911). — "El arianismo histórico y la economía social" (1911). — "Sobre la pedagogía de Ardigo" (1914). — "Determinismo y responsabilidad" (1916). — "Introducción a la axiogenia" (1921). — "El problema ético en la filosofía de Bergson" (1925). — "La reforma epistemológica de Einstein" (1925). — "Die deutsche Philosophie in Argentinien" (1930). — "La metafísica de Alberdi" (1934). — "English Influence in Culture and Thought" (1937). — "Croce y la metafísica de la libertad histórica" (1955). — Véase Juan José Arévalo, "C. A.", *Boletín de la Biblioteca Nacional, Guatemala,* N° 16 (Enero, 1936). — Diego F. Pró, C. A., 1960.

ALBERTO (SAN) de Bollstädt o de Colonia, llamado el Grande o Magno y el *doctor universalis (* 1206-1280) nació en Lauingen (Suabia). Ingresó hacia 1223 en la Orden de los Dominicos y profesó, entre otras ciudades, en Friburgo, Colonia y París (en esta última fue *magister* de teología *[ca.* 1242-1248] en el *Studium générale* dominico de Saint-Jacques, incorporado a la Universidad). La invasión del aristotelismo, que había ya alcanzado gran predicamento con la obra de San Buenaventura, culmina en San Alberto Magno, pero tal invasión es al mismo tiempo contenida por la necesidad de encuadrarla en el marco de la ortodoxia. La obra de San Alberto Magno es así al mismo tiempo una aristotelización de la filosofía y de la teología, y una discriminación de Aristóteles y de sus comentaristas árabes y judíos con vistas a rechazar aquello que sea incompatible con las verdades de fe. La crítica del averroísmo y especialmente de las tesis de la eternidad del mundo y de la unidad del entendimiento agente, que habían llegado envueltas en la doctrina aristotélica, son una de las manifestaciones de esta necesidad doble, que no significa, por otro lado, la subordinación de la filosofía a la teología, sino la precisa delimitación de ambos dominios. Para San Alberto Magno, como para Santo Tomás, a diferencia de las direcciones platónico-agustinianas, la razón debe comenzar por limitarse, pero esta limitación no es negación de la razón, sino justamente aquello que permitirá prestar una confianza completa en lo que la razón establezca. La limitación del poder racional es simultáneamente una reafirmación de su poder dentro de sus límites. Allí donde la razón carece de poder demostrativo tiene la fe la última palabra, pero dentro de la esfera de la filosofía estricta la razón es determinante y constituye el criterio supremo. En el curso de sus paráfrasis a Aristóteles y a los comentaristas, siguiendo el orden mismo de los temas aristotélicos, San Alberto Magno establece una serie de proposiciones que Santo Tomás desarrolló posteriormente y, sobre todo, ordenó sobre el conjunto de los materiales preparados por su maestro. Estas tesis, que son, aparte la distinción rigurosa entre las esferas filosófica y teológica y la posibilidad de su mutua armonía, la doctrina de los universales como algo que está ante y en las cosas, y la teoría de la libertad de la voluntad, confirman, al mismo tiempo, el propósito fundamental de su obra de transmitir a los latinos y hacerles comprensibles los saberes de la tradición griega. Pero en la obra de San Alberto Magno no se halla tampoco ausente la influencia platónica y neoplatónica, sobre todo a través de los escritos pseudo-aristotélicos de contenido neoplatónico y del Pseudo-Dionisio. Su labor se extendió también a las ciencias de la Naturaleza en donde, siguiendo los precedentes del empirismo aristotélico, trabajó especialmente en la esfera de la biología y consideró la experiencia como criterio de verdad de todo aserto concerniente a lo contingente y particular.

Las obras de San Alberto Magno suelen dividirse en una serie filosófica —que abarca escritos de lógica

y de filosofía real (matemática, física, metafísica) —y una serie teológica — que comprende comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y a los escritos del Pseudo-Dionisio, una *Summa de creaturis,* una *Summa theologiae y* varios escritos místicos y ascéticos. — La edición compleja *(Opera omnia)* más manejada ha sido la de Jammy, 21 vols., Lyon, 1651. Esta edición ha sido reimpresa por A. Borgnet, 38 vols., París, 1890-99. Edición crítica, llamada *Editio Coloniensis,* publicada por el Albertus-Magnus-Institut bajo la presidencia de B. Geyer (y, tras la muerte de éste, de H. Ostlender): *Alberti Magni Opera Omnia,* 40 vols., 1951 y siguientes. Publicados: XXVIII: *De bono,* ed. H. Kühle, C. Fecker, B. Geyer, W. Kübel y colaboración de F. Heyer, 1951; XIX: *Postilla super Isaiam,* ed. F. Siepmann [con fragmentos sobre Jeremías y Ezequiel, ed. H. Ostlender], 1952; XII: *Liber de natura et origine animae,* ed. B. Geyer; *Liber de principiis motus processivi,* ed. Geyer; *Quaestiones super de animalibus,* ed. F. Filthaut, O. P., 1955; XXVI: *De sacramentis,* ed. A. Ohlmeyer, O. S. B., con col. de F. Anders y F. Heyer; *De incarnatione,* ed. I. Backer; *De resurrectione,* ed. W. Kübel, 1958; XVI, 1: *Metaphysica, Libri quinque priores,* ed. B. Geyer, 1960. Hay trad, esp.: del tratado titulado: *La unión con Dios* (1948). — Biografía de Alberto Magno: G. J, *Albertus Magnus. Sein Leen und seine Wissenschaft,* 1862. — P. de Loe, "De vita et scriptis beati Alberti Magni, *Analecta Bollandiana,* XIX (1900), 257-84; XX (1901), 273-316; XXI (1902), 361-71. — F. Pelster, *Kritische Studien zum Leben und su den Schriften Alberts des Grossen,* 1920. — A. G. Menéndez-Reigada, *Vida de S. A. M.,* 1932. — A. Garreau, S. A. *le Grand,* 1932 (trad. esp.: 1944). — Bibliografía. M. M. Laurent y M.-J. Congar, O. P., "Essai de bibliographie albertienne", *Revue Thomiste,* XIV (1936), 422-68. — Correcciones y ampliaciones a la bibliografía albertina de F. J. Catania *(The Modem Schoolman,* 1959) por Roland Houde, "A Bibliography of Albert the Great: Some Addenda", *The Modern Schoolman,* XXXIX (1961), 61-63. — Sobre la obra de San Alberto Magno véase: Van Weddingen, A. *le Grand, le maître de St. Thomas d"Aquin,* 1881. — J. Bach, *Al. Magnus,* 1888. — A. Schneider, *Die Phychologie A. der Grossen,* I, 1903; II, 1906. — H. Fronober, *Die Lehre von der Materie und Form nach A. dem Grossen,* 1909. — A. Grünbaum, *A. der Grosse,* 1925. — G. Meersseman, *Introductio in opera omnia B. A. Magni,* O. P., 1931. — M. Grahmann. *Der hl. A. dei G.,* 1932. — D. Siedler *Intettegtualismus und Voluntarismus bei A. Magnus,* 1941 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXVI, 2]. — E. Gilson, "L'âme raisonable chez Albert le Grand", en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge·,* t. XIV, 1945. — A. Pompei, *La dottrina trinitaria di S. A. Magno,* 1953. — H. Ch. Scheeben, *Albertus Magnus,* 2a ed., 1955. — H. Ostlender, *Albertus Magnus,* 1956, 2a ed. de *Der hl. Albert der Grosse.*

ALBERTO DE SAJONIA o de Saxonia, Alberto de Helmstadt, Alberto de Ricmestorp, Albertutius, Albertus parvus *(ca.* 1316-1390), nac. en Rickmersdorf (Baja Sajonia) y profesó en París (1351-1362) siendo desde 1353 Rector de la Universidad de París. En 1365, año de la fundación de la Universidad de Viena, fue nombrado su primer Rector. Desde 1366 hasta su muerte fue Obispo de Halberstadt. Considerado como uno de los miembros de la escuela de París (VÉASE), trabajó en varias disciplinas, principalmente científicas (matemáticas, física, meteorología), así como en lógica y ética. Siguiendo a Juan Buridan y a Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia desarrolló la teoría del ímpetu (v.) y en particular la llamada "doctrina de los pesos", lo cual le condujo a una investigación del problema de la gravedad —distinguiendo entre el centro de magnitud de la tierra y su centro de gravedad— que se hallaba en el camino hacia la formación de la moderna estática en el siglo XVII. Se ocupó asimismo del problema de la relación entre espacio recorrido, tiempo y velocidad, estableciendo que esta última es proporcional al espacio recorrido. Especial mención merecen sus estudios lógicos; como señala Boehner, fue uno de los que más contribuyó a los llamados "nuevos elementos de la lógica escolástica", discutiendo con detalle y notable tendencia formalizadora problemas como los de los términos sincategoremáticos, teoría de las suposiciones y teoría de las consecuencias. Según el citado Boehner, el sistema de lógica de Alberto de Sajonia (el presentado en su "muy útil lógica") es una combinación de los sistemas de Occam y de Gualterio Burleigh, siendo en disposición de los temas y formalización superior al primero.

Obras: *Quaestiones super artem veterem* (impreso con la *Expositio aurea* de Occam en 1496). — *Quaestiones subtilissimae super libros posteriorum* (impreso en 1497). — *Logica Albertutii. Perutilis logica* (id. en 1522 [es la obra a la cual se refiere Boehner]). — *Sophismata A. de Saxonia nuper emendata* (id. en 1480). — *Tractatus obligationum* (id. en 1498). — El mismo tratado con los *Sophisnata* y los *Insolubilia* aparecieron juntos en 1490 y 1495. — *Subtilissimae quaestiones super ocio libros physicorum* (id. en 1493, 1504, 1516). — *Quaestiones in libros de caelo et mundo* (id. en 1481, 1492, 1497, 1520). — *Quaestiones in libros de* generations (id. en 1504, 1505 y 1518 [con los comentarios a la misma obra aristotélica por Egidio Romano y Marsilio de Inghen]. — *Quaestiones et decisiones physicales* (id. en 1516, 1518 [juntamente con otras sobre el mismo tema de Themo y Juan Buridan]). — *De proportionibus* o *Tractatus proportionum (* id. en 1496 entre otras fechas). — *Quaestiones super sphaeram Johannis de Sacrobosco* (sin publicar). — *Quaestiones meteororum* (sin publicar). — *Expositio decem librorum Ethicorum Aristotelis* (sin publicar). — Véase Prantl, IV, 60-48. — P. Duhem, *Études,* I, 302; II, 379-84, 420-23, 431-41; III, 1-259, 279-86, 350-60. — Íd., íd., *Le système du monde,* IV, 124-42. — A. Dyroff, "Ueber Albertus von Sachsen", *Baeumker-Festgabe,* 1913, págs. 330-42. — G. Heidingsfelder, *Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachäischen Ethik des Aristoteles,* 1926 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXII, 3-4]. — Ph. Boehner, *Medieval Logic,* 1952, especialmente Parte III y Apéndice i.

ALBINO *(fl* 180) fue principal filósofo de la llamada escuela de Gaio, a la cual perteneció también Apuleyo. Gaio *(fl* 150) había desarrollado el platonismo llamado ecléctico mediante una síntesis de doctrinas platónicas y estoicas en las lecciones luego publicadas por Albino en nueve libros con el título de *Bosquejo de las doctrinas platónicas.* Περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων, una obra que influyó luego sobre el neoplatonismo, especialmente el de Proclo y Prisciano. Como Eudoro de Alejandría, Gaio interpretó el platonismo (y especialmente, dentro de

éste, el concepto de fin) en un sentido filosófico-religioso y hasta místico. En un *Prólogo* (a los diálogos platónicos) y especialmente en un *Epítome* (el llamado *Didascálico),* Albino elaboró y sistematizó las doctrinas de su maestro, recabando con frecuencia el auxilio de ideas de Aristóteles, Teofrasto y los estoicos (no obstante rechazar la concepción que éstos se hacían de la filosofía). Característico del pensamiento de Albino es, por un lado, su tendencia a la sistematización y, por el otro, su elaboración de ideas que —prosiguiendo ciertas indicaciones halladas en el *Timeo* de Platón y en la *Metafísica* de Aristóteles— le condujeron a posiciones muy próximas a las del neoplatonismo. En lo que toca a lo primero, mencionaremos el hecho de que, siguiendo ante todo a Aristóteles, Albino distinguió entre la parte teórica y la parte práctica de la filosofía — con la dialéctica (dividida en dierética, horística, epagógica y silogística) como "instrumentó". La parte teórica abarcaba la teología, la física y la matemática; la parte práctica, la ética, la economía y la política. Sin embargo, la matemática era presentada por Albino como un saber de naturaleza catártica, en un sentido muy semejante al de Teón de Esmirna. En lo que toca a lo segundo, mencionaremos algunas de las ideas del filósofo. En su teología, Albino elaboró ideas luego muy debatidas dentro del neoplatonismo: división de lo real en forma pura, en ideas (según las cuales el mundo ha sido formado) y materia; separación entre la Inteligencia y el Alma; división de la divinidad en tres dioses, uno principal —que mueve sin ser movido— y otros dos subordinados —que pueden ser considerados como hipóstasis suyas—, etc. Albino elaboró también la física —bajo la influencia del *Timeo* y de la doctrina estoica de la Providencia—, la psicología—*con* mezcla de platonismo y aristotelismo y oposición a la idea estoica de apatía - y la política - con predomi-nante influencia aristotélica.

Edición del Prólogo (llamado a veces Ἐισγογη ἐὸσ τὴν του Πλάτωνος βιβλον y a veces ᾽Αλβίνου πρόλογος en la edición de Platón por K. F. Herr mann, VI, 147-151. Edición del Epí-tome (llamada Διδασκαλικός τῶν Πλ–άτωνος δογμάτων también Ἐισαγωγὴ εἰς τὴν φιλοσοφίαν Πλάτωνος o ᾽Επιτομὴ τῶν Πλάτωνος δογμάτων) en *ibíd.*, 152-89. Otra edición del *Epítome* por P. Louis (1945). — Otras ediciones del *Prólogo* por J. Freudenthal, "Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinos", *Hellenistische Stttdien,* Helf 3 (1879), y por J. B. Sturm (1901). — Véase R. E. Witt, *Albinus and the History of Mddle Platonism,* 1937. — E. Pelosi, "Een platoonse Gedachte bij Gaios, Albinos en Apuleius van Madaura", *Studia Catholica,* XV (1939), 375-94 y XVI (1940), 226-42. — Hay una memoria (aún inédita) de R. Le Corre, *Le role d'Albinus dans l'évolution du platonisme* (Cfr. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* año LXXXI [1956] 28-38). — J. H. Loenen, "Albinus' Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation", *Mnemosyne,* IX (1956), 296-319; íd., X (1957), 35-56.

ALCMEÓN, de Cretona (siglo VI antes de J. C.), discípulo de Pitágoras, según Diógenes Laercio (VIII, 5), se dedicó a la medicina y a la ciencia natural, investigando especialmente el origen y proceso fisiológico de las sensaciones. Su principal contribución a la filosofía se manifestó en dos doctrinas. Una fue la elaboración de una tabla pitagórica de las oposiciones, que incluía las sensaciones (dulce y amargo), los colores (blanco y negro) y las magnitudes (grande y pequeño). La otra fue una teoría del alma inmortal como entidad que está en continuo movimiento (en perfecto movimiento circular) y que se encuentra no solamente en el hombre, sino también en los astros. Alcmeón insistió asimismo en la idea de la armonía como ley universal de todos los fenómenos y de todos los seres, aplicándola al mundo natural y al mundo humano (por ejemplo, a las sociedades).

Diels-Kranz, 24 (14). Ángel J. Cappelletti, "La inmortali-dad del alma en A. de Crotona", Cua-dernos filosóficos (Rosario), n°1 (1960), 23, 34. ALEGRÍA. La alegría ha sido con-siderada por muchos filósofos como una de las "pasiones del alma". La alegría se contrapone a la tristeza, pe-ro no necesariamente al dolor - del mismo modo que la tristeza se con-trapone a la alegría., pero no necesa-riamente al placer . La alegría ha sido concebida de muy distintas maneras. Para San Agustín se trata de un estado de alma en la cual ésta se halla, por así decirlo, "colmada". Al referirse en las *Confesiones* a su madre, Santa Mónica, cuando ésta tiene noticia de la definitiva conversión de su hijo, indica que la alegría y goce que experimenta es como una exaltación y un triunfo — *gaudet — exaltât et triumphat.* La alegría no es, pues, aquí mera satisfacción: es lo que más se parece a un talante o temple (VÉASE) de ánimo. Muchos filósofos han relacionado la alegría con la posesión de un cierto bien, o con la representación de su posesión efectiva o posible. Así, Descartes: "La consideración del bien presente suscita en nosotros la alegría, y la del mal la tristeza, cuando se trata de un bien o de un mal que nos es representado como perteneciéndonos" *(Les passions de l'âme,* art. 61). Spinoza define la alegría *(laetitia)* como "la pasión mediante la cual la mente pasa a una perfección mayor" *(Eth.,* III prop. xi, esc.), siendo la tristeza "la pasión por la cual pasa a una perfección menor" *(loc. cit.).* El sentimiento de alegría en cuanto afecta a la vez al cuerpo y al espíritu constituye el placer inmediato *(titilatio)* o jovialidad (hilaritas), y el de la tristeza en el mismo respecto el dolor (*dolor)* o mal humor *{melancholia).* No hay que confundir la alegría con el contento *(gaudium),* el cual es "la alegría surgida de la imagen de algo pasado cuyo resultado nos ha parecido dudoso" *(ibíd.,* III, prop. xviii, esc. 2).

Las opiniones anteriores, aunque expresadas en lenguaje psicológico, no son propiamente psicológicas en el sentido actual de este vocablo; son más bien antropológico-filosóficas. En buena parte del pensamiento contemporáneo el problema de la alegría ha sido asimismo tratado antropológica-mente, con frecuentes -conscientes o inconscientes bases existenciales. Así, ocurre por ejemplo, cuando en Las dos fuentes de la moral y de la *religión (*Cap, IV), Bergson describe la alegría como una especie de alige-ramiento total del alma por medio del cual se suprime el esfuerzo y el con-tenido total de la conciencia se hace casi extraño a sí mismo. La alegría - escribe Bergson- anuncia siempre que la vida ha logrado su propósito ha ganado terreno ha alcanzado una victoria: toda alegría tiene acento

triunfal." En el apéndice titulado "De la alegría", en su obra sobre "La mala conciencia" (*La mauvaise conscience,* 1933, págs. 184-98), Vladimir Jankélévith considera que la alegría surge cuando el alma desolada puede enfrentarse de nuevo con un futuro, es decir, cuando se le abre el horizonte (que podemos muy bien calificar de "existencial"). La alegría no pone límites; parecida al amor, quiere siempre ir más allá, a diferencia del goce o del placer *[gaudium],* el cual dice: "¡Basta! Hasta aquí y no más."

Se ha debatido a veces la función (o ausencia de función) de la alegría en la vida moral. Una opinión tajante al respecto es la de Max Scheler. Según este autor, ha habido en el espíritu moderno, y en particular en el espíritu alemán del siglo XIX, una "traición a la alegría", consecuencia de la entrega a un "falso heroísmo" o a una inhumana "idea del deber". La "historia de esta traición" comenzó, indica Scheler, con Kant, el cual traicionó "las alegrías más profundas, espontáneas, aquellas que podemos llamar '"brotantes"' (M. Scheler, "La traición a la alegría" [1921], en el tomo *Amor y Conocimiento* [trad. esp., 1960], pág. 103). Esto dio origen a un "movimiento ético-filosófico" de índole anti-eudemonista y heroicista, movimiento que es la expresión racional de cierto tipo humano "estricto" — el tipo "burgués" y "prusiano". Para Scheler, la alegría es *"fuente y necesario movimiento concomitante"·,* no es un fin en sí mismo, pero acompaña necesariamente a la acción moral.

Observaremos al respecto que si bien Kant considera que el obrar por amor del deber y, en consecuencia, por puro respeto a la ley prima sobre cualquier otra consideración, incluyendo la felicidad y, con ésta, la posible alegría, no es menester eliminar totalmente a estas últimas. La virtud y la felicidad —y puede agregarse: la alegría— se hallan incluidas en el sumo bien, aunque en forma de subordinación. Además, hay en Kant una cierta vacilación al respecto, y hasta una cierta contradicción en sus concepciones éticas. Ello ha hecho escribir a G. E. Moore: "La opinión kantiana de que la virtud nos hace *dignos* de ser felices se halla en contradicción flagrante con la opinión, implicada en su teoría y asociada con su nombre, de que una Buena Voluntad es la única cosa que tiene mérito intrínseco. Ciertamente, no nos permite acusar a Kant, como se hace a menudo, de que es inconsistentemente un eudemonista o un hedonista, pues no implica que la felicidad sea el único bien. Pero implica que la Buena Voluntad no es el único bien; que una situación en la cual seamos a la vez virtuosos y felices es mejor en sí misma que una en la cual no haya felicidad" *(Principia Ethica,* § 105). Hay mucho que hablar, pues, acerca del rigorismo (VÉASE) kantiano. Verdad es que aun si se admite que el cumplimiento del deber no es siempre necesariamente equivalente a la felicidad, puede sostenerse que la felicidad no es necesariamente acompañada de la alegría. Pero es injusto acusar a Kant sobre una cuestión en la que, sobre no expresarse del todo con la apetecible claridad, no trató tampoco con el suficiente detalle. En un sentido existencial de 'alegría' cuando menos, podría argüirse que Kant hubiese accedido a una fuerte posibilidad de que la obediencia a la ley por un sujeto moral comporta una "plenitud" que se parece mucho a la alegría en alguno de los sentidos antes introducidos.

Además de las obras citadas en el texto: Wladislaw Tatarkiewicz, *O szczessiu,* 1947 *(De la alegría).* — Cazaneuve, *Psychologie de la joie,* 1952. — Godo Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristóteles,* 1959 [Zetemata, 19].

ALEJANDRÍA (ESCUELA DE). En cuatro sentidos se entiende la expresión 'Escuela de Alejandría': (1) Como el conjunto de las escuelas filosóficas y eruditas que surgieron y se desarrollaron principalmente en la ciudad de Alejandría y que influyeron sobre las escuelas de otras ciudades; (2) Como el conjunto de la tendencia filosófica del neoplatonismo desde Ammonio Saccas hasta los últimos filósofos de la Escuela de Atenas; (3) Como una rama del neoplatonismo, formado por Hipatía, Sinesio de Cirene, Hieracles de Alejandría, Hermeia de Alejandría, Ammonio hijo de Hermeias o Ammonio Hermeiu, Juan Filopón, Asclepio el joven, Olimpiodoro, Alejandro de Licópolis, Esteban de Alejandría, Asclepiodoto de Alejandría, Nemesio, Juan Lidos; (4) Como el conjunto de ideas filosóficas desarrolladas en Alejandría durante los tres primeros siglos de nuestra era por pensadores judíos o cristianos, entre los cuales destacan Filón, San Clemente y Orígenes; a veces se reduce la escuela a los pensadores cristianos y al siglo III.

La opinión (1) estuvo en vigor durante muchos años hasta comienzos del siglo XIX. Según ella, los alejandrinos comprenden tanto los griegos como los judíos y los cristianos, con sus distintas opiniones religiosas y sus frecuentemente comunes puntos de vista filosóficos. A estas actividades filosóficas se agregarían entonces multitud de trabajos científicos desarrollados en escuelas alejandrinas de gramática, crítica, medicina, astronomía, geometría, geografía. Desde este punto de vista autores tan diversos como Aristarco, Hiparco, Ptolomeo, Diofanto, Eratóstenes, Estrabón, Ammonio Saccas, Filón y San Clemente de Alejandría pertenecerían a la Escuela o, mejor dicho, a l*as* escuelas de Alejandría.

La opinión (2) fue defendida por varios historiadores durante el siglo XIX (J. Simón, E. Vacherot, J. Matter). Según estos autores, la Escuela de Alejandría representa un movimiento filosófico que en varios puntos se aproxima al cristianismo (tendencia teológica, afirmación de una Trinidad, etc.) y en otros diverge de él (idea de la emanación contra la de creación), que en ocasiones se hace racionalista y en otras teúrgica, pero que en todos los casos conserva un espíritu a la vez ecléctico y sistemático.

La opinión (3) es la común hoy en muchas historias de la filosofía. De este modo se puede distinguir entre la Escuela de Alejandría y las otras ramas del neoplatonismo (VÉASE). La Escuela de Alejandría en este sentido se caracteriza por los contactos cada vez más frecuentes con ,el cristianismo (no sin algunas violentas luchas, testimoniadas por la muerte de Hipatía a manos de la muchedumbre), y por la tendencia a la erudición y al sincretismo filosófico-religioso. También se caracteriza por las estrechas relaciones que mantuvo con la Escuela de Atenas (VÉASE) —razón por la cual los que mantienen la opinión (2) suelen presentarlas juntas— y por el hecho de

 ALE ALE

que de Alejandría surgieron muchas tesis influyentes sobre otras ramas del neoplatonismo.

La opinión (4) es la adoptada por la mayor parte de los historiadores de la filosofía medieval cuando incluyen en ésta sus precedentes patrísticos y cristiano-helénicos.

Aquí consideraremos como las más plausibles las opiniones (3) y (4). Habiendo tratado, sin embargo, de los autores principales señalados en (4) en los artículos a ellos dedicados, procederemos a referirnos a varios autores que corresponden a (3) y a los que no hemos dedicado artículos. La bibliografía se referirá a estos autores.

Se sabe de Hipatía (por Suidas y otros autores) que se ocupó de explicar las doctrinas de varios filósofos griegos, especialmente de Platón y Aristóteles, y que pereció lapidada por la muchedumbre en Alejandría, sin que pueda asegurarse que el Obispo Cirilo fuera responsable de excitar a la multitud en tal sentido. Sinesio de Cirene *(ca.* 370-415), obispo de Ptolemais, mezcló el neoplatonismo con el cristianismo y desarrolló especulaciones filosófico-teológicas que giraron en torno a la Unidad y a la Trinidad, así como consideraciones políticas en torno al ideal del rey-filósofo. Hermeia de Alejandría comentó el F*edro* utilizando las ideas dialécticas de Jámblico. Ammonio Hermeiu, así llamado por ser hijo de Hermeias, escribió sobre la noción del destino. Asclepio el joven comentó la ***Metafísica;*** Elias, el ***Isagoge*** de Porfirio y las ***Categorías;*** David, el ***Isagoge.*** Esteban de Alejandría comentó el ***De interpretatione y*** efectuó investigaciones sobre astronomía y cronología. Alejandro de Licópoli se opuso al maniqueísmo en defensa de las doctrinas neoplatónicas. Juan Lido siguió las huellas de Nemesio, y combinó las concepciones cristianas con las neoplatónicas o, mejor dicho, platónico-eclécticas.

Véanse las bibliografías de NEOPLATONISMO y de los filósofos de la Escuela a quienes se han dedicado artículos. Obras de Sinesio en Migne, *P. L.,* LXVI. — Hermeias de Alejandría: ***Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedmm scholia,*** *e*d. P. Couvreur, 1901. — Ammonio Hermeiu: ***De jato,*** *e*d. J. C. Orellius en su edición de los escritos de Alejandro de Afrodisia y otros filósofos sobre el concepto de destino (Zurich, 1824). — Asclepio el joven: ***Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria,*** *e*d. M. Hayduck, en los ***Commentaria in Aristotelem Graeca,*** VI 2, citados en ARISTOTELISMO. — Elias: ***Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categoriae Commentaria,*** ed. A. Busee (en los citados ***Commentaria,*** XVIII 1). — David: ***Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium,*** *e*d. A. Busse (citados ***Commentaria,*** XVIII 2). — Esteban: ***Stephani in librum Aristotelis de interpretatione commentarium,*** *e*d. M. Hayduck (citados ***Commentaria,*** XVIII 3). — Juan Lido: ***Liber*** de ostentis (Περὶ διοσμειῶν), ed. C. Wachsmuth, 1897; ***Liber de mensibus*** (Περὶ μηνῶν) ed. R. Wuensch, 1898; ***De magistratibus populi Romani (*** Περὶ αρχῶν τῆς ρωμαίων πολιτείας ed. R. Wensch, 1903.

ALEJANDRINISMO. Se da a veces este nombre al movimiento intelectual que tuvo lugar en varios países de lengua griega después de la muerte de Alejandro Magno (323 antes de J. C.) y que se centró en Egipto y en la ciudad de Alejandría. La llamada "cultura alejandrina" se caracteriza por la importancia dada a las ciencias y a la erudición — esta última basada en gran parte en las investigaciones realizadas en la famosa Biblioteca del Museo de Alejandría. Desde el punto de vista filosófico, el alejandrinismo es una cultura de epígonos; en vez de grandes creaciones filosóficas hay "sectas" y "escuelas" — epicureismo, estoicismo, eclecticismo y luego neoplatonismo o pre-neoplatonismo. Desde el punto de vista científico, en cambio, la contribución de los "alejandrinos" fue importante; basta citar los nombres de Euclides, Arquímedes, Apolonio y Galeno.

De un modo más restringido se llama también a veces "alejandrinismo" al conjunto de trabajos y especulaciones filosóficas de la "Escuela de Alejandría" (véase ALEJANDRÍA [ESCUELA DE]. En este sentido, el alejandrinismo coincide con una de las ramas o manifestaciones del neoplatonismo (v.). El término 'alejandrino' es usado todavía como sinónimo de 'neoplatónico'. Debe tenerse en cuenta que en este neoplatonismo suelen incluirse buen número de exégesis y especulaciones teológico-fílosóficas judías y cristianas en cuanto se hallaban relacionadas con la tradición intelectual griega y en particular con la platónica.

Como en todos los casos hubo entre los "alejandrinos" una tendencia innegable a los comentarios, exégesis, aclaraciones y trabajos de erudición, clasificación y ordenación, y como ello es considerado inferior y subordinado a las grandes creaciones culturales y espirituales, se ha equiparado a veces el alejandrinismo con el espíritu de detalle, ligado al espíritu sectario. Sin embargo, no debe confundirse el alejandrinismo, en ninguno de los sentidos indicados, con el llamado "bizantinismo". Aunque la filosofía bizantina (v.) no es tan desdeñable como algunos suponen, es cierto que durante algunos de sus períodos se caracterizó por el predominio de los comentarios de comentarios y por las disputas interminables sobre problemas secundarios o cuestiones de detalle, por lo cual el nombre 'bizantinismo' ha adquirido un sentido peyorativo. Pero el alejandrinismo no es —o no es siempre necesariamente— un "bizantinismo".

Hemos distinguido entre alejandrinismo y alejandrismo (v.) como la corriente filosófica que se basa en la interpretación aristotélica dada por Alejandro de Afrodisia (v.).

ALEJANDRISMO. Por haber usado el nombre 'alejandrinismo' (v.) para referirnos al movimiento cultural de los "alejandrinos", reservamos 'alejandrismo' para referirnos a la interpretación que dio de Aristóteles Alejandro de Afrodisia (v.), y en particular al movimiento filosófico suscitado durante el siglo XVI por dicha interpretación. En este sentido el alejandrismo es una de las variantes del aristotelismo (v.).

El aspecto más importante del alejandrismo en el asunto que nos ocupa es el que se halla en la interpretación del intelecto (VÉASE). En su ***De anima*** Alejandro de Afrondisia dio una interpretación trascendentista del intelecto activo (también llamado "entendimiento agente") — interpretación, por lo demás, que el autor cohonestaba con una visión más bien "naturalista" del pensamiento de Aristóteles. Según Alejandro, sólo el intelecto activo es separado; el intelecto pasivo, en cambio, es un intelecto material que llega a convertirse en intelecto adquirido (ἐπικτητος, ***adep-tus)*** por la acción del intelecto activo.

De este modo las almas humanas individuales no poseen su propia forma separada, sino que participan del intelecto activo.

. El interés por el "alejandrismo" en los comienzos de la época moderna se despertó con ocasión de la traducción al latín por Girolamo Donato [Hieronimus Donatus] (nac. en Venecia: *ca.* 1457-1511) del Libro I del *De anima,* de Alejandro de Afrodisia. Donato se opuso a los intérpretes de Aristóteles que, a su entender, se interesaban sólo por "aprovechar" las enseñanzas del Estagirita con vistas a sus propias convicciones teológicas y filosóficas, y proclamó que había que restablecer tales enseñanzas en su pureza (in *Interpretatione Alexandri Afrodisei praefatio,* 1495), para lo cual era adecuada justamente la interpretación de Alejandro. Esta interpretación "purificaba" a Aristóteles de las doctrinas espurias introducidas por escolásticos y averroístas paduanos. A tal efecto podían usarse asimismo, según Donato, las interpretaciones de Temistio y Simplicio. El amigo de Donato, Ermolao Barbaro [Hermolaus Barbarus] (nac. en Venecia: 1453-1493; véanse sus *Epistulae, orationes et carmina,* 1943, ed. V. Branca), grandemente influido por el bizantino Teodoro Gaza (nac. en Salónica: *ca.* 1400-ca. 1475), traductor de Aristóteles, de Teofrasto y de Alejandro de Afrodisia y adversario de Gemisto Plethon (v.), siguió en la misma dirección que Donato, e insistió en el valor de las interpretaciones aristotélicas de Alejandro, Temistio y Simplicio. Aunque tanto Donato como Ermolao Barbaro se proponían, ante todo, "purificar" el pensamiento de Aristóteles desde el punto de vista "filológico", sus trabajos, comentarios y polémicas tenían un alcance filosófico por cuanto conducían a una de las grandes interpretaciones del Estagirita.

El alejandrismo se centró en Bolonia, razón por la cual se ha hablado de una "Escuela de Bolonia", en oposición al averroísmo, que se centró en Padua, formando la llamada "Escuela de Padua". Durante los dos primeros decenios del siglo XVI arreció la polémica entre alejandristas y averroístas, especialmente en lo que toca a la cuestión de la naturaleza del alma humana y de las pruebas de su inmortalidad o mortalidad. Desde el punto de vista filosófico es importante sobre todo la discusión entre el averroísta Nifo (v.), el Cardenal Cayetano (v.) [Tomás de Vío] y el más ilustre de los alejandristas, Pierro Pomponazzi (v.). Este último no negaba la inmortalidad del alma humana individual, pero consideraba que era cuestión de fe y no de prueba racional — una posición que, no obstante su previa defensa del tomismo, había adoptado en parte el Cardenal Cayetano, razón por la cual se supone que éste influyó sobre Pomponazzi. Parecía entonces que había dos posiciones claramente definidas: la averroísta y la alejandrista (la última incluyendo, por tanto, la interpretación tomista del Cardenal Cayetano). Sin embargo, Francisco Silvestre de Ferrara (v.) se opuso a la interpretación del Cardenal Cayetano en nombre del tomismo. Lo mismo hizo el discípulo de Pomponazzi, el Cardenal Gaspar Contarini (nac. Venecia: 1483-1542). Por su lado, Nifo siguió oponiéndose al alejandrismo de Pomponazzi en defensa de un averroísmo que se iba acercando al tomismo. Pomponazzi respondió a estas críticas con su *Apología* (1518) y su *Defensorium* (1519), acentuando la posición alejandrista y la interpretación llamada "naturalista" de Aristóteles. A los alejandristas se allegaron Zabarella (v.) y Cremonini (v.). A los averroístas se allegaron, entre otros, Bernardo della Mirandola (1502-1565: *Institutio in universam logicam...,* 1545; *Eversiones singularis certaminis libri XI,* 1562), Ludovico Boccadiferro (nac. en Bolonia: 1482-1545: comentarios a la *Fisica,* a los *Meteoros,* a los *Parva Naturalia y* al *De anima* aristotélicos) y Francesco Piccolomini (nac. Siena: 1520-1604: *Universa philosophia de moribus quinque partibus,* 1583; *De rerum definitionibus liber unus,* 1599; *Discursus ad universam logicam attinens...,* 1600. — *Opera philosophica,* 4 vols., 1600).

Muchas de las obras sobre la filosofía en el Renacimiento (VÉASE) tratan del alejandrismo. Véase especialmente G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento,* Vol. III, 1951.

ALEJANDRO DE AFRODISIA (Caria, Asia Menor) fue discípulo de Herminio y de Aristocles de Mesina (el primero autor de varios comentarios a las obras lógicas, y posiblemente a la física, del Estagirita, en los cuales revelaba también tendencias platónicas; el segundo, autor de una obra sobre la historia de la filosofía, en donde expresaba asimismo, junto a opiniones aristotélicas, otras platónicas y aun estoicas). Alejandro ocupó de 198 a 211, en la época de Septimio Severo, la cátedra peripatética en Atenas — una de las cuatro grandes cátedras, junto a la platónica, la estoica y la epicúrea. Los comentarios de Alejandro de Afrodisia a Aristóteles han sido tan influyentes hasta la época del Renacimiento, que han dado origen a toda una dirección —la llamada *dirección alejandrina*— dentro del aristotelismo. De los comentarios que nos han sido transmitidos atribuidos a Alejandro son auténticos los que poseemos sobre el libro A de los *Primeros Analíticos,* sobre los *Tópicos,* sobre la *Meteorología,* sobre el tratado *Acerca de la sensación,* y sobre los libros A a Λ de la *Metafísica.* Alejandro escribió también comentarios —hoy perdidos— sobre otros textos del Estagirita, tales como sobre gran parte de las demás obras lógicas, la física y la psicología. En los comentarios conservados antes citados y en varios otros libros *(Sobre el alma,* Περὶ ψυχῆς; *Sobre el destino,* Περὶ εἱμαρμένης), Alejandro pretendió ordenar y sistematizar la doctrina de Aristóteles, defendiéndola, además, contra otras tendencias, en particular contra el estoicismo. Entre las doctrinas características de Alejandro figuran: (1) su defensa de la libertad de la voluntad contra el determinismo absoluto; (2) su tesis acerca de la existencia de los conceptos generales sólo en el entendimiento (lo cual lo aproximó al conceptualismo y, según algunos autores, hasta al nominalismo); (3) sus tendencias naturalistas; (4) su división del νοῦς en tres: el físico o material, φύσικός o ὑλικός, el "habitual", ἐπικτητος, y el formador o activo, ποιητικός, que hace pasar el primero al segundo. La famosa doctrina de la unidad del entendimiento, tan influyente en varias direcciones del pensamiento medieval (especialmente en la averroísta) se halla ya —bien que en un sentido distinto del de Averroes, quien consideraba tal unidad como el aspecto que ofrece el entendimiento a la razón— en Alejandro de Afrodisia, para quien el

alma individual se halla enteramente en el estado pasivo.

Varias obras de Alejandro fueron ya editadas desde el siglo xv (Venetiis, 1495-98, en edición de obras de Aristóteles; *ibíd.,* 1534, en edición de obras de Temistio). — *De fato,* ed. Orellius, 1824. — *Quaestiones nat. et mor.* ed. L. Spengel, 1842. — La edición de Alejandro hoy más importante es la que figura en la serie de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* (véase bibliografía de ARISTOTELISMO). Cfr. también P. Wilpert, "Reste verlorener Aristoteles-Schriften bei A. von A", *Hermès,* LXXXV (1940), 369-396. — Véase G. Volait, *Die Stellung des Alexmder von Aphrodisias sur aristotelischen Schlusslehre,* 1907 [Abh. zur Phil. und ihrer Ges., XXVII]. — P. Moraus, *A. d'Afrodisie, exégète de la poétique d'Aristote,* 1942. — Entre los numerosos trabajos —casi todos ellos artículos— sobre Alejandro de Afrodisia destacamos los de J. Freudenthal (1885), Th. H. Martin (1879), O. Apelt (1886, 1894, 1906), I. Bruns (1889, 1890), C. Ruelle (1892), H. von Arnim (1900), K. Radermacher (1900), A. Brinkmann (1902), E. Thouverez (1902), H. Diels (1905), K. Praechter (1906, 1907), W. Capelle (1911). — Artículo por A. Gercke sobre Alejandro (Alexander, 94, von Aphrodisias) en Pauly-Wissowa. Sobre la influencia de Alejandro de Afrodisia: G. Théry, O. P., *Autour du Décret de 1210 (IL A. d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique],* 1926.

ALEJANDRO DE HALES (ca. 1185 -1245), llamado el *doctor irrefragabilis,* nació en Hales Owen (Shropshire) y enseñó durante largo tiempo (desde 1221 hasta 1229 y desde 1231 probablemente hasta su muerte) en la Universidad de París, donde tuvo como discípulo a San Buenaventura. En 1236 ingresó en la Orden de los Franciscanos. En sus comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo incorporó Alejandro de Hales gran cantidad de autores: San Agustín, el Pseudo-Dionisio, Boecio, San Juan Damasceno, San Anselmo, San Bernardo, Alano de Lille, Gilberto de la Porree, Ricardo de San Victor y otros. Ahora bien, sus fuentes no se limitaron al agustinismo y al platonismo o al neoplatonismo; nuestro autor fue uno de los primeros que tuvo a su disposición casi todos los escritos de Aristóteles. Puede decirse, pues, que Alejandro de Hales fue uno de los grandes compiladores y sistematizadores de la Edad Media y que su forma de tratar los problemas teológicos constituyó un claro precedente de la *quaestio* escolástica y un esquema de las posteriores Sumas, con el planteamiento del problema, indicación de objeciones, respuestas a las objeciones, solución y justificación de ésta. No se trata de una conciliación de doctrinas aristotélicas con platónico-agustinianas, sino de un deseo de utilizar todas las direcciones filosóficas posibles admitidas por la ortodoxia para la constitución de una amplia y sólida teología. Entre las doctrinas más destacadas aceptadas por Alejandro de Hales que tienen alcance a la vez teológico y filosófico figuran la teoría de la composición hilemórfica de todas las criaturas, la teoría creacionista del alma y la posición fundamentalmente realista en la cuestión de los universales. Se atribuye a Alejandro de Hales la extensa *Summa theologiae* llamada también *Summa fratris Ale-xandri,* pero aunque esta obra contiene doctrinas del autor, procedentes probablemente de las enseñanzas de sus últimos años, se trata de una compilación que fue quizás iniciada por el discípulo de Alejandro, Juan de la Rochela, y continuada por otros autores franciscanos.

La *Summa [Summa universae theologiae)* fue publicada por vez primera en el siglo xv (Venetiis, 1475). Ed. crítica por los Padres del Colegio de San Buenaventura (Ad Claras Aquas, Quaracchi) en la *Bibliotheca Franciscana Scholasticae Medii Aevi: Alexandri de Hales, O. F. M., Summa theologica, 4* vols.: I, I, 1924; II, 1928; III, 1930; IV, 1948. — Edición crítica de los comentarios a Pedro Lombardo en la citada Bibliotheca: *Glossa in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi: I (In librum primum),* 1951; *II (In librum secundum),* 1952; *III (In librum tertium),* 1954; IV *(In librum quartum),* 1957. — Ed. en la misma Bibliotheca: *Quaestiones disputatae "antequam esset frater',* 3 vols.: I: *Quaestiones,* 1-33; II° *Íd.,* 34-59; III: *Íd.,* 60-68, 3 vols., 1960 [Bibliotheca franciscana scholastica Medii aevi, 19-21], — Bibliografía y problemas bibliográficos: I. Herscher, "A Bibliography of A. of Hales", *Franciscan Studies,* V (1945), 435-54. — V. Kempf, "Problemas bibliográficos en torno das obras de A. de Hales", *Revista Ecclesiastica Brasileira,* VI (1946), 93-105.

Véase F. Picavet, *Abélard et A de Hales, créateurs de la méthode scolastique,* 1896. — K. Heim, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei A. Haies,* 1907. — J, Fuchs, *Die Proprietäten des Seins bei A. von Hales,* 1930 (Dis.). — Ph. Boehner, O. F. M., "The System of Metaphysics of A. of Hales", *Franciscan Studies,* V (1945), 366-414. — E. Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana.* 1950 *(sobre A. de Haies, S, Buenaventura, Duns Escoto).*

ALEMBERT (JEAN LE ROND D') (1717-1783) nac. en París. Estudió leyes, medicina, matemáticas y física y se consagró especialmente a estas dos últimas, a las que contribuyó con diversas publicaciones a partir de su "Mémoire sur le calcul intégral" de 1739. Su más conocido trabajo científico es el *Traité de dynamique,* de 1743. A él siguieron, entre otros trabajos, el *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides* (1744), el Essai *d'une nouvelle théorie sur la résistance des fluides (* 1752) y las *Recherches sur différents points importants du système du monde* (1754-6). Junto a estos trabajos científicos publicó buen número de ensayos críticos, históricos y filosóficos, agrupados en los *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* (1752), un Essai *sur les éléments de la philosophie* (1759) y el "Discours préliminaire de *l'Encyclopédie"* (1751), su más conocida obra. Escribió, además, para la *Enciclopedia* (VÉASE) diversos artículos, y dirigió con Diderot la publicación de dicha vasta obra.

D'Alembert reflejó en sus ideas filosóficas muchas de las corrientes a la vez racionalistas y empiristas de la Ilustración (VÉASE). El racionalismo de d'Alembert se manifiesta en la lucha contra lo que consideraba el oscurantismo de toda creencia en mitos y, en general, en una realidad trascendente. Su empirismo se revela en su oposición a principios metafísicos incomprobados e incomprobables por medio de la experiencia. Considerando a Locke como modelo de filósofo y a Newton como modelo de científico, d'Alembert fundamentó y divulgó la idea de la unidad del saber a base de la formación de una serie de principios procedentes de la observación y que a la vez sirviesen de guías para ulteriores observaciones. La relación

entre principios y hechos era para d'Alembert equivalente a la relación entre leyes y fenómenos. En esta relación subrayaba constantemente el elemento empírico, más allá del cual no puede ir la razón. La filosofía es la unificadora de los saberes, pero no al modo de la metafísica tradicional, sino como sistema racional y demostrable de todas las relaciones entre principios y fenómenos. En último término, son éstos el fundamento de todo conocimiento. Y ello también en la propia matemática, la cual interpretó empíricamente como ciencia de las propiedades generales de todas las cosas, hecha abstracción de sus cualidades sensibles.

La unidad del saber se manifiesta, según d'Alembert, no sólo en la organización actual de las ciencias, sino también en el progreso científico a través de la historia. En su "Discurso preliminar", d'Alembert indicó que las "ciencias" pueden clasificarse según las facultades: la memoria (Historia: sagrada, civil y natural) ; razón (filosofía y ciencia: de Dios, del hombre y de la Naturaleza); imaginación (poesía: narrativa, dramática y parabólica). Como se ve, las "ciencias" son todas las actividades culturales humanas, las cuales evolucionan y progresan históricamente, de tal suerte que la historia de la cultura humana puede ser comparada con la historia del proceso de la mente humana en su esfuerzo por conocer los fenómenos, organizarlos y explicarlos. El estudio de la historia no es, pues, una mera curiosidad: es el único modo que tiene el hombre de conocerse a sí mismo y de poder orientarse en el futuro no sólo en su saber, sino en su acción sobre la Naturaleza y la sociedad.

Nueva edición de los citados *Mélanges, 5* vols., 1770, y de los *Essai,* 1963. — Ediciones de obras: *Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires,* 18 vols., 1805, éd. Bastien; *Oeuvres, 5* vols., 1821, ed. Didot; *Oeuvres et correspondance inédites,* 1887, ed. C. Henry. — Hay varias trad. del "Discours"; entre las últimas, citamos: *Discurso preliminar a la Enciclopedia, a dos siglos de su publicación,* 1954, por A. A. Barbagelata. — Véase J. Bertrand, *D'A.,* 1889. — Maurice Muller, Essai *sur la philosophie de J. d'A.* — John N. Pappas, *Voltaire and d'A.,* 1962. — Ronald Grimsley, *Jean d'A (1717-83),* 1963. — Véase también bibliografía de los artículos ENCICLOPEDIA *e* ILUSTRACIÓN.

ALETIOLOGÍA. Tomando como base el término griego ἀλήθεια, que usualmente se traduce por 'verdad', J. H. Lambert forjó el vocablo 'aletiología' y llamó *Aletiología o doctrina de la verdad (Alethiologie oder Lehre von der Wahrheit)* a la segunda parte de su *Neues Organon* (1764). La aletiología de Lambert examina los conceptos simples o conceptos pensables por sí mismos; los principios de los conceptos (los cuales son diez: la conciencia, la existencia, la unidad, la duración, la sucesión, el querer, la solidez, la extensión, el movimiento y la fuerza); los conceptos compuestos (formados a base de conceptos simples); y la diferencia entre lo verdadero y lo falso (que trata de todos los conceptos, proposiciones y relaciones en tanto que sometidos a leyes, incluyendo las leyes lógicas de contradicción). Esta última sección de la aletiología es la más fundamental, puesto que trata de las combinaciones de conceptos y examina cuáles son permisibles y cuáles no, esto es, cuáles son los conceptos y las combinaciones de conceptos posibles. Lambert desarrolló algo más esta concepción de la aletiología en la primera parte de su *Anlage zur Architechtonik (* 1771) (véase ARQUITECTÓNICA).

El término 'aletiología' ha sido usado también por H. Gomperz para designar una de las dos partes de la noología (véase NOOLÓGICO): la que se ocupa de los valores de verdad, a diferencia de la semasiología, que se ocupa de los contenidos del pensamiento.

ALEXANDER (SAMUEL) (1859-1938) nac. en Sidney (Australia), profesor desde 1893 a 1923 en Manchester, comenzó sus investigaciones filosóficas con el desarrollo de una doctrina ética de tendencia evolucionista. Aunque este evolucionismo tenía al principio una fuerte tendencia voluntarista, es patente que los juicios de valor moral no podían fundarse, según Alexander, en apreciaciones meramente subjetivo-individuales. En efecto, Alexander establecía como condición para tales juicios que fuesen no solamente composibles con otros juicios formulados por la misma persona, sino también composibles con juicios de alcance social. El evolucionismo ético de Alexander era, pues, de carácter histórico-social: los juicios éticos no son jamás rígidos y eternos; por el contrario, cambian de continuo. Mas este cambio está sometido a su vez a ciertos modelos: los modelos de la evolución.

Ahora bien, el pensamiento más importante e influyente de Alexander es el que se expresa en la amplia y detallada concepción metafísica de su obra de 1920 sobre el espacio, el tiempo y la divinidad. Alexander manifiesta que su obra constituye una parte "del amplio movimiento hacia alguna forma de realismo en filosofía que comenzó en Inglaterra con Moore y Russell, y en América con los autores de *Él nuevo realismo"* (véase NEO-REALISMO). Se trata, así, de una crítica del idealismo de Bradley y Bosanquet y de una decidida adhesión a un "método empírico" fundado en la "experiencia". A diferencia de Moore y Russell, sin embargo, Alexander no reduce el pensamiento filosófico a un análisis, y menos todavía a una aclaración del lenguaje. Por el contrario, subraya desde el comienzo de su obra la necesidad de edificar un sistema filosófico completo que es, literalmente hablando, una metafísica evolucionista y emergentista (véase EMERGENTE, EVOLUCIÓN), y que, al modo de Bergson —de quien Alexander recibió más de una incitación importante—, contiene la teoría del conocimiento como uno de sus elementos. Pues la teoría del conocimiento no es un prolegómeno a la metafísica, sino que se constituye "sobre la marcha" de esta última. Realismo (realismo del sentido común), función primaria de la experiencia, uso del método empírico, tendencia a lo sistemático y, finalmente, empleo de una cierta dialéctica pueden ser considerados como los principales elementos con los cuales construye Alexander su doctrina.

Esta última se basa en la idea de que la substancia primordial del Universo es el Espacio-Tiempo y de que todas las demás entidades surgen de esta substancia primordial o, mejor dicho, *emergen* de ella, adquiriendo en el curso de tal emergencia nuevas cualidades. El Espacio-Tiempo forma una unidad indisoluble (si bien se advierte un cierto predominio, cuando menos metafísico, del Tiempo sobre el Espacio). En efecto, si

el Tiempo fuera puramente temporal no sería continuo; el Tiempo es, así, un *continuum* de momentos que necesita para constituirse otro elemento: el Espacio, el cual soluciona la contradicción entre la mera sucesión y la continuidad. Por lo tanto, el Tiempo implica el Espacio. A la vez, si el Espacio fuera puramente coexistente y continuo, la espacialidad equivaldría al puro vacío. El Espacio es ciertamente continuo, pero posee al mismo tiempo distinción entre sus partes. Como esta distinción no la proporciona el propio Espacio, requiere otro elemento: el Tiempo, el cual hace posible que los diferentes puntos del Espacio se hallen ligados entre sí. Por lo tanto, el Espacio implica el Tiempo. Este Espacio-Tiempo tiene una primera cualidad: el movimiento, que es anterior a las cosas materiales. Del movimiento surgen las cosas materiales con propiedades físicas; de éstas las cosas materiales con propiedades químicas; de éstas las cosas materiales con propiedades fisiológicas. Este impulso o *nisus* que lleva a la producción de entidades cada vez más complejas desemboca en el mundo espiritual, el mundo de los valores, cuya cima es Dios o, mejor dicho, la divinidad. Se trata de una divinidad que se hace continuamente y que no tiene caracteres fijos, pues la divinidad es siempre el "próximo nivel" en la evolución, el momento siempre "superior" de una continua marcha de la realidad hacia formas cualitativamente más ricas.

Alexander distingue entre cualidades, las cuales cambian de acuerdo con las cosas, y categorías, las cuales son los elementos omnipresentes y omnipenetrantes en la realidad. En algunos casos, empero —como ocurre con el movimiento—, parece difícil distinguir entre cualidades y categorías. En efecto, el movimiento es una cualidad que surge del Espacio-Tiempo. Es también una categoría unida a las demás admitidas por Alexander: sustancia, cantidad, número, existencia, universalidad, relación y orden. Este conflicto puede explicarse en parte por el hecho de que, según dicho autor, la doctrina de las categorías es una doctrina metafísica y no solamente epistemológica. En lo que toca a este último respecto, la doctrina de Alexander es todavía más simple que las teorías análogas sostenidas por los neo-realistas. En efecto, como la mente o el espíritu es, como todo, una realidad que surge en el proceso emergente, la relación entre la mente y la realidad no puede ser concebida como un contraste, ni siquiera como un reflejo, sino como un puro estar una al lado de otra. Alexander expresa esta concepción por medio de su concepto de la *togertheness,* la cual es una relación puramente empírica y no una construcción metafísica.

Un aspecto de la doctrina de Alexander se adapta con cierta dificultad a sus esquemas: es el problema de vincular entre sí la serie de niveles de la realidad. Esta dificultad es afrontada por Alexander mediante una ampliación del concepto de valor a todos los niveles; así, los valores son relaciones universales tan omnipresentes como las categorías. Por este motivo Alexander distingue entre diversos tipos de valores: valores atómicos, valores físico-químicos, valores humanos y valores de la divinidad (que son, en último término, la manifestación del impulso del universo hacia lo divino). Lo que otros filósofos llaman valores —los valores "humanos"— es, pues, sólo una clase de valores: los valores en tanto que "cualidades terciarias". Esto permite a Alexander —cuya teoría de los valores fue influida por las investigaciones de Meinong y Ehrenfels— escapar a la concepción subjetivista de los valores y hacer de ellos propiedades a la vez objetivas y mentales. Son objetivas, porque son propiedades de las realidades; son mentales (y en el caso de las cualidades terciarias, mental-humanas), porque "pertenecen al objeto en tanto que es poseído por la mente y no fuera de la relación".

Obras: *Moral Order and Progress; An Analyste of Ethical Conceptions,* 1889. — *Locke,* 1908. — *Space, Time and Deity,* 2 vols., 1920 (Gifford Lectures). La primera reimpresión de esta obra (1927) contiene un "Preface to New Impression" con algunas importantes aclaraciones sobre el sistema. — *Spinoza and Time,* 1921. — Art *and Instinct,* 1927. — *Beauty and Other Forms of Value,* 1933.— *Philosophical and Literary Pièces,* 1939 (ed. J. Laird). — Véase A. F. Liddell, *Alexander's Space, Time and Deity,* 1925. — Ph. Devaux, *Le système a Alexander. Exposé critique d'une théorie néo-réaliste du changement,* 1929. — G. van Hall, *The Theory of Knowledge of S. Alexander,* 1936 (Dis.). — M. R. Konvitz, *On the Nature of Value, The Philosophy of S. Alexander,* 1945. — J. W. McCarthy, *The Naturalism of S. Alexander,* 1948. — A. P. Stier-notte, *God and Space-Time: Deity in the Philosophy of S. Alexander,* 1954.

ALFABARI (Abu Nasr Muhammad bn Tarjan bn Uslag al-Farabi (t 950), nac. en Bala (Turquestán), fue maestro en Bagdad. Traductor y comentarista de Aristóteles, así como de obras neoplatónicas, intentó en principio una conciliación del aristotelismo con el platonismo. Esta conciliación no debe ser entendida, empero, en el sentido de un ecleticismo; la combinación de los elementos aristotélicos, platónicos y, luego, neoplatónicos es, por un lado, la reunión de todas las especulaciones que puedan dar una fundamentación filosófica al dogma y, por otra, la recapitulación del pensamiento antiguo en una unidad que pretende eliminar todas las accidentales divergencias. En este sentido, Alfarabi es un precursor no sólo de la posterior especulación árabe, sino asimismo de muchos de los rasgos que luego van a desarrollarse con todo vigor en el pensamiento cristiano de la Edad Media. Los problemas referentes a lo singular y a lo universal, y a los modos peculiares del conocimiento de ambos se hallan asimismo implicados en los análisis filosóficos de Alfarabi. Éste traslada, además, a la noción de Dios los elementos especulativos del pensamiento clásico. Dios es la causa de sí mismo, la entidad cuya esencia implica su existencia; es inteligencia pura y suprema unidad incausada. Este Dios trascendente y eterno es análogo, por lo demás, a la suprema unidad de los neoplatónicos, hasta el punto de que de él emana la Inteligencia, y de ésta el Alma.

No obstante, un dato esencial, comprensible desde el punto de vista específicamente religioso, distingue la especulación de Alfarabi de la neoplatónica. Mientras en ésta la suprema unidad se mantiene, por así decirlo, dentro del terreno puramente filosófico y carece de toda predicación positiva, la unidad de Alfarabi, que es equivalente al Dios supremo, es al mismo tiempo el conjunto de todas las predicaciones positivas

elevadas a infinitud; en suma, es Sabiduría, Bondad, Belleza e Inteligencia. De todos modos, la *jerarquía* de seres que Alfarabi establece no se diferencia esencialmente de la neoplatónica; la serie de las emanaciones alcanza hasta las formas terrestres o, mejor dicho, hasta el entendimiento paciente, convertido en activo por su participación en el entendimiento agente. El pensamiento de Alfarabi se completaba con una doctrina social y religiosa que aspiraba a la mayor perfección posible de la organización terrenal como grado preliminar de una superior y perfecta Ciudad de Dios.

Entre las obras filosóficas más importantes de Alfarabi figuran las siguientes: *Ihsa al-'Ulum (Catálogo de las ciencias).* Ed. crítica del texto árabe: al-Irfan, Saida, 1921; otra ed. crítica: El Cairo, 1931. De esta obra hay dos traducciones latinas medievales con el título *De Scientiis;* una de ellas fue publicada junto con el tratado *De intellectu* citado *infra* en *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt* (París, 1638). Ed. crítica de los dos textos latinos por Clemens Baeumker en *Alfarabi, über den Ursprung der Wissenschaf-ten (de ortu scientiamm),* 1916 [Bei-träge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIX, 3]. Ed. del texto árabe, con las dos traducciones latinas y una trad. española por Ángel González Palencia, 1932. — *Maqala fi ma 'ani al-'aql (Disertación sobre los significados del término "intelecto").* Eds. críticas del texto árabe: F. Dieterici, en el tomo *Al Farabis philosophische Abhandlungen,* 1890 [trad. alemana por el mismo Dieterici, 1892]; M. Bouyges, París, 1932. Hay trad. latina medieval por Domingo Gundisalvo con el título *De intellectu et intellecto;* ed. por É. Gilson en el "Apéndice I" de su trabajo "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* IV (1930), 115-26. Esta obra fue conocida asimismo por una traducción al hebreo con el título: *Sefer ha-sekel u hamuskalot.* — *Kitab fi-1-yam 'bayn rai al-haqimayn Aflatun al-Ilahi wa Aristutalis (Libro de la concordancia entre la filosofía de los dos sabios, el divino Platón y Aristóteles).* Ed. por Dieterici, *op. cit. supra* [y trad. cit. *supra,* 1892]. Ed. árabe, *Kitab al-Maymu',* El Cairo 1325/1907. — *Risala fi ma yanbagi an yuqaddam qabl ta'allum al-falsafa (Compendio acerca de lo que conviene saber antes de aprender filosofía).* Ed. y trad, por Dieterici, *op. cit. supra.* Ed. árabe, *Kitab al-Maymu.* — Risala fi *yawabi masa'il su'il 'anha (Respuestas a las cuestiones que se le preguntaran).* Ed. y trad. Dieterici, *op. cit. supra.* Ed. árabe, *Kitab al-Maymu;* otra ed. Haydarabad, 1344/1931. — *'Uyun al-Masa'il (Los problemas fundamentales).* Ed. y trad. Dieterici, *op. cit. supra.* Ed. árabe, *Kitdb al-Maymu.* Ed. árabe, *Tayrid Risalat al-Da 'awa-l-Qalbiyya,* Hayderabad, 1349/1936. Hay trad. latina por Domingo Gundisalvo con el título *Flos Alpharabi,* Ed. por Miguel Cruz Hernández, "El 'Fontes Quaestionum' ('Uyun-al-Masa'il) de Abu Nasr al-Farabi", *Archives d'histoire doctrinale,* etc., XVIII (1951), 303-23. — *Kitab al-tanbih 'ala al-sa'ada (Libro de la advertencia sobre la salvación).* Ed. Hayderabad, 1346/1933. Hay trad. latina medieval con el título *Liber exercitatio-nes ad viam felicitatis,* ed. en *Recherches de théologie ancienne et Médiévale,* XII (1940), 33-48. — *Risala fi araahl al-Madinat al-fàdila (Compendio sobre las opiniones de los miembros de la ciudad ideal).* Ed. Dieterici en *Al Farabis Abhandlung der Mus-terstadt,* 1895 [trad. alemana por el mismo Dieterici, 1900]. — Otros escritos de Alfabari están incluidos en Dieterici, *Al Farabis philosophische Abhandlungen* [Cfr. *supra] y* en eds. separadas (Hayderabad). Algunas versiones latinas se hallan incluidas en el *Corpus Platonicum Medii Aevi* (tomos II y III). — Bibliografía en K. Djorr, *Bibliographie d'al-Farabi,* 1946 (Dis.). — Sobre Alfarabi: M. Steinsch-neider, Al *Farabi, des aranischen Phi-losophen Leben und Schriften (Mémoires de l'Académie impériale des Sciences,* Saint Petersbourg, Ser. 7, v. 13, 1869). — F. Dieterici, *Alfarabi, der Musterstaat,* 1900. — Íd., íd., *Die Staatsleitung,* 1904 (ed. Bronnle de los papeles postumos de Dieterici). — Entre lo más reciente: R. Hamui, O.F.M., *Alfarabi's Philosophy and Its Influence on Scholasticism,* 1928. — Ibrahim Makdour, *La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane,* 1934. — R. Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought,* 1947. Bibliografía: N. Rescher, Al-Farabi: An *Annotated Bibliography,* 1962.

ALGAZALI o ALGAZEL (Abu Hamid Muhamad ibn Muhammad al-Gazali (1058-1111) nació en Gazai, en la provincia de Tus, en el Jurasan (Persia), profesó en Bagdad, se trasladó luego a Siria y falleció en su ciudad natal. Adversario de los "filósofos", por los que entendía los que utilizaban las doctrinas de Aristóteles —o de los neoplatónicos— con el fin de racionalizar las creencias religiosas, Algazali no dejó, sin embargo, de utilizar argumentos racionales contra los argumentos racionales. Sus tendencias religiosas místicas, de carácter sufí, fueron, en efecto, expresadas con frecuencia mediante los conceptos de la filosofía griega. Ello se muestra especialmente en sus obras *Maqasid al falasifa* o *Intenciones de los filósofos, Tahafut al falasifa* o *Destrucción (Contradicción) de los filósofos y Ihyaa 'ulum al-Din* o *Restauración de los saberes religiosos.* Según Algazali, todos los principios últimos, tanto los que se refieren al mundo sensible como al mundo inteligible, no son susceptibles de demostración racional. Esto es lo que ha sido llamado el escepticismo de Algazali, si bien hay que tener presente que el vocablo 'escepticismo' tiene en dicho pensador una función distinta de la que aparece en los escépticos griegos. Con esta restricción podemos decir que el escepticismo racional de Algazabi lo lleva no sólo a una crítica de las nociones de la eternidad de la materia, infinitud del mundo y del tiempo como contrarias a la ortodoxia musulmana, sino también a una crítica de la noción de causa y a una afirmación de la imposibilidad de hallar una explicación racional de la relación *causa-efecto* que pueden considerarse como un precedente de argumentaciones análogas presentadas en la época moderna por el ocasionalismo y por Hume. Las argumentaciones de Algazali son, pues, típicas de todo pensamiento que pretende salvar el contenido religioso de una doctrina en peligro de desembocar en una visión puramente racional del dogma. Así, el Dios que defiende Algazali es sobre todo el Dios del hombre religioso, opuesto en cierto modo a un Dios que ejerce primariamente la función de primer motor de la Naturaleza. A la eternidad de la materia Algazali opuso, en efecto, la creación del mundo a partir de la nada; a la infinitud del mundo y del tiempo, el comienzo temporal de un ser creado; a la inteligibilidad del nexo causal, la intervención constante de Dios como causa única. Es cierto que algunos de los argumentos de Algazali se parecen a los argumentos de los escépticos antiguos — in-

estabilidad de los sentidos, oposición de los sistemas filosóficos entre sí, etc. Pero ya hemos visto que este escepticismo no era en su pensamiento más que uno de los principales pilares con el fin de volver a dar un firme fundamento a la fe.

El *Maqasid al-falasifa* fue trad. al latín por Domingo Gundisalvo y ed. en *Logica et philosophia Algazelis Arabi* (Venecia, 1506). Ed. por J. T. Muckle, A*lgazel's Metaphysics: a Medieval Translation,* 1933. Ed. árabe: El Cairo, 1331/1912. Trad. parcial por M. Asín Palacios, *La espiritualidad,* etc. (Cfr. *infra),* IV, págs. 184-92. — El *Tahafut-al-falasifa* fue trad. al latín por Calo Calonymus a base de una traducción hebrea (Venecia, 1527, 1562) y del árabe al latín por Augustinus Niphus [Agostino Nifo] (Padua, 1497). Ed. crítica por M. Bouyges (Beirut, 1927). Trad. esp. de las cuestiones VI, XVII y XVIII en Asín, *op. cit. infra,* IV, 303072. — El *Ihya 'ulum al-Din* ha sido ed. en El Cairo 1312/1894. Trad. parcial en Asín, *op. cit. infra.* — Algazali escribió muchas otras obras; citamos entre ellas las siguientes*:Iqtisad fi-l-i 'tiqat (El justo medio en la creencia).* Ed. árabe: El Cairo, 1327/ 1909. Trad. esp. por M. Asín Palacios, *El justo medio en la creencia. Compendio de teología dogmática,* 1929 [con trad. de otros textos de Algazali]. — *Munqid min al-dalal (Preservativo contra el error).* Ed. árabe: El Cairo, 1309/1892. Trad. parcial por Asín, *op. cit. infra,* IV, 264-72. — *Mi 'yar al-'ilm fi-l-Mantiq (Fiel contraste del conocimiento).* Ed. árabe: El Cairo, 1329/1911. Trad. parcial por Asín, *El justo medio,* etc. — *Ayyuha-l-Walad (¡Oh, hijo!)* Ed. árabe y trad. alemana (Viena, 1838). Trad. parcial Asín, *op. cit. infra,* IV, 25-47. Trad. esp. completa por E. Lator, S. J. (Beirut, 1955). — Otras obras de Algazali, mencionadas en Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 155 y sigs.

Fundamental para el conocimiento de la obra y pensamiento de Algazel son el libro de Miguel Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral, Ascética,* 1901, y especialmente la gran obra del mismo autor: *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano,* 4 vols. (1,1934; II, 1935; III, 1940; IV [Crestomatía], 1941). — Véase también A. Schmolders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali,* 1842. — R. Gosche, *Ueber Ghazalis Leben und Werke,* 1858. — B. Carra de Vaux, *Gazzali,* 1902. — H. K. Sherwani, *El Ghazzali on the Theory and Practice of Politics,* 1935. — A. T. Wensinck, *La pensée de Ghazzali,* 1940. — M. A. H. Abu Rida, *Ghazzalis Streitschrift gegen die griechische Philosophie,* 1945 (Dis.). — H. Hachem, *La critique du péripatétisme et du néoplatonisme dans Al-G.,* 1946. — Farid Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques,* 1958 [índice lexicográfico en págs. 459-70] *(Études musulmanes,* 6). — Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali,* 1963 (trad. esp.: *La je y la práctica de al-Ghazali,* en prep.).

ALGEBRA. Véase CLASE, LÓGICA, LOGÍSTICA, RELACIÓN.

ALIENACIÓN. Véase ALTERACIÓN, MARXISMO.

ALIENATIO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

ALIOTTA (ANTONIO) (1881-1964) nació en Palermo, profesor de filosofía en la Universidad de Padua (1913-1919) y en la de Ñapóles (1919-1951), defiende un "experimentalismo radical", al cual llegó a través de una crítica del positivismo y del actualismo, ambos insuficientes, a su entender, para justificar y dar valor a la obra humana. Tampoco las tesis contingentistas, intuicionistas y pragmatistas son suficientes, si bien ellas señalan más claramente el camino que debe seguirse para alcanzar la finalidad mencionada. Pues tal finalidad no es tampoco un modo de subordinación del mundo a las exigencias del yo, sino una manera de justificar la máxima objetividad posible del mundo, la consideración de lo real, sin arbitrarias mutilaciones, como el acto mismo de la total experiencia, que une lo subjetivo y lo objetivo. Las fases por las cuales ha pasado el pensamiento de Aliotta son momentos de este proceso único. Al principio se negaba Aliotta a rechazar totalmente el concepto, en el cual vio una posibilidad de enriquecer lo real y de sintetizar la experiencia concreta. Esto le condujo a un idealismo crítico en sentido amplio que, sin embargo, pronto tuvo que desembocar en un pluralismo más radical que el de James, en un neoevolucionismo y, finalmente, en el experimentalismo. Este experimentalismo considera el "experimento" como criterio de verdad, pero siempre que el término 'experimento' se tome en un sentido bastante amplio, como un programa de acción total que afecte tanto a lo práctico como a lo teórico. Según Aliotta, sólo así podrá darse una solución a uno de los problemas que este filósofo ha considerado como capitales: el problema del mal. Este problema es de tal gravedad que la metafísica no debe limitarse a explicarlo; debe justificarlo. De ahí una teoría del "sacrificio como significado del mundo" que constituye la culminación del pensamiento de Aliotta, y que estima el sacrificio no como disminución del ser, sino como su enriquecimiento. Esto hace posible *el* paso de lo infinito a lo finito. Esto hace posible, además, dar un fundamento racional a los factores irracionales, y considerar "la lógica del amor y del sacrificio" como la única posibilidad de dar forma concreta a la racionalidad.

Según Aliotta, el experimentalismo radical permite superar una serie de dualismos (empirismo-racionalismo; positivismo-idealismo; realismo-idealismo) y evitar los pseudo-problemas que ellos engendran. Permite asimismo "ensamblar (desde un punto de vista metodológico) la filosofía con la ciencia". Puede decirse que los elementos pragmatistas, bergsonianos, empiriocriticistas e instrumentalistas que se hallan en la filosofía de Aliotta son a la vez consecuencia de un intento de superación de las respectivas filosofías.

Obras principales: *La conoscenza intuitiva nell'Estetica del Croce,* 1903. — *La misura nella psicologia sperimentale,* 1905. — *La reazione idealistica contra la scienza,* 1912 (en la trad. inglesa de esta obra, publicada en 1914, se incluyó el trabajo "Linee d'una concezione spiritualistica del mondo"). — *La guerra eterna e il drama dell'esistenza,* 1917. — *La teoría di Einstein e le mutevoli prospettive del mondo,* 1922. — *Relati vismo e idealismo,* 1922. — *Il pro blema di Dio e il nuovo pluralismo,* 1924. — *L'esperimento nella scien za, nella filosofía, nella religione,* 1936. — *L'Estetica di Kant e degl' idealisti romantici,* 1942. — *Scetticismo, misticismo e pessimisme,* 1947. — *Evoluzionismo e spiritualisme,* 1948 (serie de artículos). — *Le origini dell'irrazionalismo contemporá neo,* 1950. — *L'Estetica del Croce e la crisi del liberalismo italiano,* 1951. — *Il nuovo positivismo e lo*

sperimentalismo, 1954. — Hay edición de obras completas: *Opere complete,* Roma, 1942 y sigs. Entre los artículos publicados por Aliotta merece destacarse el titulado: "El sacrifizio come significato del mondo", *Logos,* fasc. IV, reeditado en un volumen del mismo título en 1948. — Véase J. Grenier, "Trois penseurs italiens: Aliotta, Rensi, Manacorda", *Revue philosophique,* II (1936). — M. F. Sciacca, 'Il pensiero di A. Aliotta", *Archivio di storia della filosofía italiana,* II (1936). — Carbonara, Filiasi-Carcano, Lazzarini *et al., Lo sperimentalismo di A. A.,* 1951. — Autoexposición titulada "Il mio sperimentalismo" en el volumen de M. F. Sciacca titulado *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, págs. 27-46.

ALIQUID. Véase TRASCENDENTAL.

ALKINDI (Abu Yusuf Ya 'qub ibn Ishaq al-Kindi) (800-873) nac. en Kufa (Persia) y fue comisionado por al-Ma'mun para corregir las traducciones de Aristóteles y otros autores griegos. Junto a esta labor se distinguió por sus numerosos comentarios al Estagirita y por la redacción de muchos tratados en los cuales, siguiendo las inspiraciones racionalistas de la secta de los mutacilitas, a la que pertenecía, trató de organizar un cuerpo de doctrina filosófica coherente a la cual se incorporaron multitud de investigaciones científicas que abarcaron prácticamente todos los saberes de su tiempo: medicina, psicología, meteorología, óptica, geometría, aritmética, música. Las ideas fundamentales de Alkindi eran de origen aristotélico, y ello ha hecho que se le considere como el primer gran aristotélico árabe. Se destacan en particular entre ellas su doctrina, ulteriormente muy elaborada por Averroes, del entendimiento activo y único, del cual recibe su actividad. A todo ello se agrega una teoría de las categorías, de las que Alkindi enumera cinco: materia, forma, movimiento, lugar y tiempo. Ahora bien, el aristotelismo de Alkindi no era puro: numerosos elementos neoplatónicos estaban mezclados con él. Entre estos últimos destaca no solamente su gran estimación por la matemática como fundamento de todas las ciencias sino también su idea de que los elementos matemáticos son la medida de las cosas y la expresión de los elementos últimos de que está compuesta la realidad. Sería erróneo, sin embargo, considerar que, en vista de la anterior labor filosófica y científica, Alkindi era un puro pensador y hombre de ciencia: los motivos religiosos actuaban, al parecer, poderosamente en sus intentos de construcción filosófica. En particular la defensa de la doctrina del libre albedrío contra el fatalismo de muchos musulmanes constituía una de las preocupaciones centrales de su obra.

Obras: *Risalat al-'Aql (Sobre el intelecto).* Ed. por Abu Rida, Rasa'il *al-Kindi al-falsafiyya,* 1369/1372/1950/1953, 2 vols. Hay dos traducciones latinas (*De intellectu),* una de ellas por Gerardo de Cremona; ed. en A. Nagy, *Die philosophische Abhandlungen des* Ya *'qub bn Ishaq al-Kindi,* 1897 [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 5]. — *Risala fi-l-nafs (Sobre el alma).* Ed. Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 281-2. — *Risala fi hudud al-asya wa rusumi-ha (Sobre las definiciones de las cosas y sus descripciones).* Ed. Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 165-79. — *Kitab fi-l-falsafat al-ula (Libro de la filosofía primera).* Ed. Ahmad Fu'ad al-Ahwani, 1367/1948 y Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 97-162. — *Risala fi kamiyua Kutub Aristu (Sobre el número de los libros de Aristóteles).* Ed. Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 363-84. — Trad. anotada por M. Guidi y R. Walzer en *Studi su al-Kindi. 1. Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele,* 1940 [Memorie R. Ace. dei Lincei, serie 7, vol. IV, fasc. 5]. — *Risala fi hila lidaf al-ahzan (Sobre el modo de ale-jar la tristeza).* Ed. y trad. italiana por Ritter y Walzer en *Studi cit. supra.* Memorie, etc., 1938, serie 6, vol. VIII, fasc. 1 [Il. *Uno scritto mora-e inedito di al-Kindi (Temistio* περ λοπιασ], — *De quinqué essentiis* [sólo queda la trad. latina; ed. en Nagy, *op. cit. supra,* págs. 28-40]. — *Kitab fi 'illat al-kawn wa-l-fasad (Libro sobre la causa de la generación* (y *la corrupción),* ed. Abu Rida, *op. cit. supra,* págs. 214-37. — Otros escritos de al-Kindi, citados en Miguel Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana,* tomo I (1957), págs. 67-8.

Véase G. Flügel, "Al-Kindi: Genannt 'Der Philosopher der Araber'", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes,* I (1957), 1-54. — T. T. J. de Boer, "Zu Kindi und seiner Schule", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XIII (1900), 153-78. — F. Rosenthal, "Al-Kindi als Literat", *Orientalia,* II (1942). — Muñoz Sendino, "Apología de al-Kindi", *Miscelánea Comillas,* XI y XII (1949), 339-460. — N. Rescher, "Al-Kindi's Sketch of Aristotle's Organon", *The New Scholasticism,* XXXVII (1963), 44-58.

ALMA. Consideraremos aquí (I) varias concepciones de la noción de alma en los llamados "primitivos"; (II) la historia de la idea del alma en la filosofía occidental desde Grecia; (III) el intento de distinguir entre alma y espíritu en varios autores contemporáneos. La distinción entre algunas de las concepciones presentadas en (I) y cuando menos ciertas ideas a que nos referimos en (II) no es siempre muy clara, pero en esta última sección —que constituye la más fundamental en el presente artículo— tratamos en particular los aspectos religiosos susceptibles de dar origen a especulaciones y análisis filosóficos. La información proporcionada en este artículo debe completarse con la que se halla en los artículos ALMA DEL MUNDO, ALMA DE LOS BRUTOS, ALMA (ORIGEN DEL) e INMORTALIDAD. Algunos de los aspectos destacados aquí se hallan asimismo en el artículo ESPÍRITU, especialmente al comienzo del mismo. Observemos que aunque el término 'alma' resulta sumamente ambiguo, pues con él nos referimos a veces a ideas muy diversas que cabría expresar mediante otros vocablos, hay una cierta unidad de supuestos por lo menos en la mayor parte de las ideas filosóficas sobre la noción de alma. El alma es concebida con frecuencia como un tipo de realidad que engloba algunas de las operaciones psíquicas —como cuando en ciertas concepciones tradicionales se habla del alma como inteligencia, como voluntad, como sentimiento, etc., y hasta como todas estas llamadas "facultades" en conjunto—, pero como el problema de la naturaleza de lo psíquico suscita diversas cuestiones no siempre necesariamente relacionadas con las ideas más tradicionales del alma, consagramos un artículo especial a dicho concepto (véase PSÍQUICO). Ciertos términos agrupados en el "Cuadro sipnótico" al final del Diccionario bajo la rúbrica "Psicología" se refieren a veces a cuestiones relativas al alma y a veces a cuestiones relativas a lo psíquico (o a ambas a un tiempo); remitimos asimismo a dichos términos, dejando al lector la selección pertinente. Como *ejemplos* de artículos cuando menos parcialmente relativos a la idea del alma mencionamos ANIMISMO, CONCIENCIA, EMOCIÓN, ENTELEQUIA, HABΓΓO, INTMI-

DAD, MEMORIA, PALINGENESIA, PAMPSIQUISMO, PARALELISMO, PERSONA, TEMPLE, VOLUNTAD, YO.

I. Las representaciones primitivas del "alma" son muy varias, pero se destacan tres rasgos comunes a muchas de ellas. El alma es concebida a veces como un soplo, aliento o hálito, equivalente a la respiración; cuando falta tal aliento, el individuo muere. A veces es concebida como una especie de fuego; al morir el individuo, este "fuego" —que es el "calor vital"— se apaga. A veces, finalmente, se concibe como una sombra, presentida o principalmente "vista" durante el sueño. En los dos primeros casos, el alma es más bien como un principio de vida; en el último caso, más bien como una "sombra o un simulacro". La idea del alma como aliento, hálito, exhalación, soplo, etc., es acaso la más común. E. B. Tylor ha indicado que puede hallarse en "las principales corrientes de la filosofía universal". Los términos usados para designar tal "alma" en diversas culturas muestran cuán difundida se halla esta idea. Así, en los vocablos ***nefesh*** (hebreo), ***nefs*** (árabe), ***atman*** (sánscrito), ***pneuma*** (griego), ***animus y anima*** (latín), todos los cuales significan de un modo o de otro "aliento", aun cuando luego vayan adquiriendo el significado de un cierto principio o de una cierta realidad distintos del cuerpo. En algunos casos los términos usados para designar el "alma" son distintos de los empleados para referirse al "aliento". Así ocurre con el sánscrito ***prana*** —a diferencia de ***atman***—, con el hebreo ***neshmah*** —a diferencia de ***nefesh***—, con el árabe ***ruh*** —a diferencia de ***nefs***—, etc. Un origen "material" puede hallarse, sin embargo, en los citados vocablos, lo mismo que en los términos ***psyche*** (griego), ***duja*** (ruso), ***Geist*** (alemán) — este último, usualmente traducido por 'espíritu', tiene la misma raíz que el inglés ***ghost,*** comunmente vertido por 'fantasma'. A veces se distingue entre el "alma" como "principio de vida" y el "alma" como "doble" por medio de dos distintos vocablos. Ejemplos son ***kra y chraman*** (antiguo egipcio), ***zymos [thymos] y psyché*** (en griego). Esta última distinción es sobremanera importante, aunque no siempre se expresa mediante uso de distintos términos. Así, ***psy-che*** designa en Homero por igual "la vida" (la vida como "aliento") y la sombra incorpórea o imagen (a veces, sin embargo, designada mediante el vocablo ***eidolón).*** Puede decirse que la idea del "alma" se va precisando —y, si se quiere, purificando— a medida que los términos empleados para referirse a ella tienden a describir menos un principio vital general que una especie de "doble" propio de cada uno de los hombres. Por este motivo, las primeras especulaciones filosóficas acerca del alma se conjuran principalmente en torno a la idea del "simulacro" o "fantasma" del viviente, "simulacro" o "fantasma" que puede salir o alejarse del viviente (y aparecer en sueños) inclusive durante el curso de la vida.

Las anteriores indicaciones son lo suficientemente generales como para aplicarse a la mayor parte de las llamadas "representaciones primitivas". No son, sin embargo, ni siquiera un bosquejo muy general de tales representaciones. Algunas de éstas no encajan fácilmente en las concepciones reseñadas. Como ejemplo mencionamos que en el pensamiento chino arcaico no se suponía que todos los individuos tuviesen necesariamente alma, ni siquiera en tanto que un "doble". El "alma" era vista como un dios o espíritu que, procedente del Cielo, ***podía*** ingresar en el cuerpo de un hombre. Si se hallaba, por así decirlo, "a gusto" en tal cuerpo, ***podía*** decidir permanecer en él de modo permanente.

II. No pocas de las primeras representaciones griegas del alma de que habernos noticia son, en el sentido anterior, "primitivas". Por lo demás, hasta el final de la cultura antigua —y en muchas concepciones "populares" dentro del Occidente hasta nuestros días— dominaron representaciones del "alma" formadas de muy diversas capas: el alma corno un muerto-sombra que desciende al seno de la tierra; el alma como un "aliento" o principio de vida; el alma como "realidad aérea" que vaga alrededor de los vivos y se manifiesta en forma de fuerzas y acciones, etc. etc. Estas representaciones influyeron, además, sobre las ideas que no pocos filósofos se formaron del alma. Algunos presocráticos concibieron como "almas" todos los "principios de las cosas" en cuanto "cosas vivientes". Los atomistas describieron el alma como compuesta de. átomos, bien que de materia muy fina y sutil (probablemente de la misma materia con que está formado el fuego). Sin embargo, antes de Platón se constituyó un complejo de especulaciones sobre la idea del alma que luego fue absorbido y, por así decirlo, "purificado" por dicho filósofo. En substancia consiste en sustituir la idea del alma como semivida, como sombra y aun como principio de vida orgánica por una idea del alma como realidad "desterrada". Parece que esta última idea comenzó a surgir hacia el siglo IX antes de J. C. y se desarrolló hasta el siglo v antes de J. C. Varios motivos se conjuraron al efecto. Uno de ellos ha sido puesto de relieve por E. R. Dodds (Cfr. ***infra,*** bibliografía): las influencias chamanís-ticas procedentes de Tacia y Escitia y prontamente difundidas no sólo por el Asia Menor y Creta, sino también por el Sur de Italia (especialmente Sicilia). Se comenzó a creer que hay en cada hombre una realidad de orden divino, la cual ha preexistido al cuerpo y perdurará tras la muerte y corrupción del cuerpo. Representantes filosóficos o semifilosóficos de esta nueva tendencia son el orfismo (VÉASE), Pitágoras y Empédocles. El alma puede, pues, entrar en el cuerpo y salir de él, sin identificarse nunca completamente con el cuerpo. En cierto modo se trata de una nueva versión del primitivo "doble", pero con un origen luminoso y divino. El cuerpo puede ser concebido entonces como una especie de cárcel, o sepulcro, del alma. La misión del hombre es liberar su alma por medio de la purificación y al final, más filosóficamente, por medio de la contemplación. El alma no es un principio que informa el cuerpo y le da vida; es algo de naturaleza esencialmente no sensible y no material.

Platón acogió estas ideas y las refino considerablemente. Al principio, especialmente en el ***Fedón,*** defendió un dualismo casi radical del cuerpo y el alma; el alma era para él una realidad esencialmente inmortal (véase INMORTALIDAD) y "separable". El alma aspira a liberarse del cuerpo para regresar a su origen divino y vivir, por decirlo así, entre las ideas, en el mundo inteligible. Aun dentro del cuerpo, el alma puede recordar (véase REMINISCENCIA) las ideas que había contemplado puramente en su

vida anterior. La teoría del alma pura es en Platón el fundamento de su teoría del conocimiento verdadero, y a la vez éste constituye una prueba de la existencia del alma pura. Sin embargo, Platón se dio cuenta pronto de que el dualismo cuerpo-alma planteaba no pocas dificultades, no sólo epistemológicas y metafísicas, sino también morales. Su filosofía es en gran parte un esfuerzo por solucionar tales dificultades, y hasta puede hablarse de una "dialéctica del alma" en Platón a través de la cual se afirma, para luego negarla, la separabilidad del alma con respecto al cuerpo. Por lo pronto, debía de haber algún "punto" o "lugar" por donde el alma quedase insertada en el cuerpo; de lo contrario, no se entendería cómo hay relación entre las operaciones de una y del otro. Las distinciones entre varios órdenes (o tipos de actividades) del alma es uno de los modos de afrontar la cuestión citada. Platón distinguió, por ejemplo, entre la parte sensitiva (sede del apetito o deseo), la parte irascible (sede del valor) y la parte inteligible (sede de la razón). Parece "obvio" que mientras esta última "parte" es "separable" del cuerpo, ninguna de las otras dos lo son. Pero entonces se plantea el problema de la relación entre los diversos órdenes o tipos de actividad del alma. Platón creyó hallar una solución al problema estableciendo que los órdenes en cuestión son órdenes fundamentales no sólo del alma individual, sino también de la sociedad y hasta de la naturaleza entera. Estos órdenes se hallan en una relación de subordinación: las partes inferiores deben subordinarse a la parte superior; el alma como razón debe conducir y guiar el alma como valor y como apetito. Así, el alma puede tener algo así como una historia en el curso de la cual se va purificando, es decir, va formando y ordenando todas sus actividades de acuerdo con la razón contemplativa. De lo que el hombre haga en su vida dependerá que se salve, es decir, se haga inmortal, esto es, se haga entera y cabalmente "alma pura". Pues el hombre, escribió Platón, puede "convertirse enteramente en algo mortal" cuando se abandona a la concupiscencia, pero se hace inmortal y contemplativo cuando "entre todas sus facultades ha ejercido principalmente la capacidad de pensar en las cosas inmortales y divinas" *(Tim.,* 89 B). En suma, el alma reside por lo pronto en lo sensible, pero puede orientarse hacia lo inteligible, encaminarse hacia su "verdadera patria". El alma no deja de ser alma por quedar encerrada en lo sensible, pero sólo cuando actúa según lo inteligible puede decirse que ha sido purificada.

Los neoplatónicos, y especialmente Plotino, desarrollaron con gran detalle esta "dialéctica" platónica del alma. Plotino usó no sólo los conceptos elaborados por Platón, sino también los tratados por Aristóteles; se preguntó, pues, en qué forma el alma se halla unida al cuerpo, si siendo instrumento de él, constituyendo una mezcla o siendo forma del cuerpo (Enn., I i 3). Lo segundo se halla excluido; sólo lo primero y lo tercero son admisibles. El alma es por sí misma, en cuanto separada del cuerpo, una realidad impasible (I ii 5), pero puede decirse que tiene dos "partes": la separada o separable y la que constituye una forma del cuerpo (I i 3; II iii 15; II v 3). Hasta puede hablarse de una "parte" media o mediadora entre las dos partes fundamentales (II ix 2). Plotino se interesa particularmente por la parte superior e inteligible, la cual no sufre alteración (III vi 1) y es incorruptible (III vi 1). El alma se divide cuando se orienta hacia lo sensible (IV i 1); se unifica, en cambio cuando se orienta hacia lo inteligible, hasta el punto de adquirir un rango divino (IV ii 1). En último término, cuando el alma se purifica puede inclusive transfigurar el cuerpo, es decir, hacer que habite en este mundo como si viviera en el universo inteligible. En su ser propio, el alma es una, incorruptible, racional, inteligible, contemplativa e inmortal. Debe tenerse en cuenta, para el cabal entendimiento de las ideas de Plotino sobre el alma, que en ocasiones se refiere al alma en general, a veces al alma individual y a veces al alma universal o Alma del Mundo (VÉASE). Pero ciertas propiedades son comunes a todas las especies de almas en cuanto por lo menos son los habitantes del mundo inteligible. De hecho, todas las almas individuales forman una sola alma (VI v 9), si bien ello no significa una fusión, sino una organización jerárquica en lo inteligible único (VI vii 6).

Las doctrinas aristotélicas sobre el alma son muy complejas. En parte se apoyan en ciertas ideas de Platón y, desde luego, en la idea de que lo inteligible tiene que predominar sobre lo sensible, y la contemplación sobre la acción. Aristóteles, por lo demás, habla a veces del alma como un principio general (de vida) y a veces como un principio individual propio de cada uno de los hombres. En ambos casos es característico del Estagirita hacer con el alma lo que hizo con las ideas: traerla, por así decirlo, del cielo a la tierra. Las teorías más características de este autor sobre el alma se hallan formuladas, en todo caso, desde un punto de vista "biológico" (o, mejor dicho, "orgánico"). El alma, declara Aristóteles, es en algún sentido el "principio de la vida animal" *(De an., 1* 1, 402 a 6) en tanto que vida que se mueve a sí misma espontáneamente. Pero ello no significa que el alma se mueva a sí misma; ser principio de movimiento no significa ser movimiento. Ahora bien, puesto que todo cuerpo natural poseedor de vida es una substancia (en tanto que realidad compuesta), y posee un cuerpo, no puede decirse que el cuerpo sea el alma. El cuerpo es la materia; el alma es una cierta forma. He aquí las dos célebres definiciones dadas por el Estagirita: "el alma es la primera entelequia del cuerpo físico orgánico", ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (i*bíd., II, 1* 412 b 25 sigs.); es "la primera entelequia del cuerpo físico que posee la vida en potencia, εντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζώην ἕχοντος, (II 1 412 a 27 sigs.). No tiene sentido, pues, preguntar si el cuerpo y el alma son una sola realidad; ello sería como preguntar por qué la cera y la forma de la cera son una realidad. El sentido de la unidad del cuerpo y del alma es la relación de una actualidad con una potencialidad.

El alma es, pues, una substancia; es el ***quid*** esencial del cuerpo. Como escribe Aristóteles: "si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma, pues la vista es la substancia o forma del ojo". El alma es, pues, la forma del cuerpo en tanto que constituye el conjunto de posibles operaciones del cuerpo. Así como lo propio del martillo es dar martillazos, lo propio del alma es hacer que el cuerpo tenga la forma

que le corresponde como cuerpo y, por lo tanto, hacer que el cuerpo *sea* realmente cuerpo. El alma es la causa o fuente del cuerpo viviente (II 4 415 b 9). Ahora bien, si el alma es el principio de las operaciones del cuerpo natural orgánico, puede distinguirse entre varios tipos de operaciones. A ello corresponde la división entre varias "partes" del alma — que, por lo indicado, no destruye en manera alguna su unidad como forma. El alma es el ser y principio de los seres vivientes, por cuanto esos ser y principio consisten en vivir. Las doctrinas aristotélicas sobre el alma no son, pues, sólo de carácter biológico o de carácter psicológico —aun cuando ofrezcan asimismo, y muy acentuadamente, estos dos caracteres—; constituyen el más importante fragmento de una "ontología de lo viviente". Un rasgo básico de esta ontología es el análisis del concepto de función y de las diversas funciones posibles. Los diversos tipos de almas —vegetativa, animal, humana— son, pues, diversos tipos de función. Y las "partes" del alma en cada uno de estos tipos de función constituyen otros tantos modos de operación. En el caso del alma humana, el modo de operación principal es la racional, que distingue esta alma de otras en el reino orgánico. Ello no significa que no haya en dicha alma otras operaciones. Puede hablarse de la parte nutritiva, sensitiva, imaginativa y apetitiva del alma (véase APETITO) o sea de otras tantas operaciones. Mediante las operaciones del alma, especialmente de la sensible y de la pensante, el alma puede reflejar todas las cosas, ya que todas son sensibles o pensables, y ello hace que, como dice Aristóteles en una muy comentada fórmula, el alma sea de algún modo todas las cosas, ἡ Ψυχὴ τα ὄντα πώς ἐστι (III 8, 431 b 21).

Varios problemas se plantearon dentro del aristotelismo, especialmente en lo que toca a la naturaleza de la parte pensante del alma, la cual puede llamarse πνεύμα más bien que Ψυχή. Como pensar es reconocer racionalmente lo que hay y lo que hace que lo haya, y sobre todo los principios supremos de lo que hay, se puede suponer que todas las operaciones racionales son iguales en todas las almas dotadas de la facultad de pensar. En tal caso, no habría almas pensantes individuales, sino una sola alma (pensante). Este problema ha sido tratado tradicionalmente bajo la cuestión de la naturaleza del entendimiento (VÉASE), o del intelecto. Aristóteles no se inclinó por una rigurosa "unidad del entendimiento". Pero algunos de sus seguidores, como Alejandro de Afrodisia, mantuvieron una opinión radical a este respecto. Lo mismo parece haber sido el caso de Averroes. La doctrina de la unidad del intelecto acentúa la racionalidad y espiritualidad del alma humana, pero con detrimento de su individualidad.

A partir de Aristóteles —con los estoicos, neoplatónicos y luego los cristianos— se multiplicaron las cuestiones relativas a la existencia del alma, a su naturaleza, a sus partes y a su relación con el cuerpo y con el cosmos. Prácticamente todos los filósofos admitieron alguna especie de "alma", pero la definieron de muy diversas maneras. Algunos —como los epicúreos y en parte los estoicos— consideraron que el alma es una realidad de alguna manera "material", si bien de una materia más "fina" y "sutil" que todas las otras. Los temas del alma como "aliento" y como "fuego" (o algo "semejante al fuego") desempeñaron un papel importante en estas especulaciones. Otros filósofos, seguidores de Aristóteles, subrayaron la realidad del alma como una forma o un principio de lo viviente. Otros, finalmente, inclinados hacia Platón, destacaron la naturaleza espiritual e inteligible del alma. Estas especulaciones influyeron sobre las ideas que se formaron del alma no pocos autores cristianos, si bien éstos partieron de una idea del alma que no tenía necesariamente rasgos filosóficos. Los autores que más influyeron a este respecto sobre los primitivos autores cristianos fueron los de confesión platónica y neoplatónica. Pero como en la tradición cristiana desempeñaba un papel fundamental "el hombre entero" —el cual aparece existiendo con su cuerpo— se hicieron muy agudas las cuestiones relativas a la unión del alma con el cuerpo, a la naturaleza de la inmortalidad (VÉASE) y a las llamadas "partes" del alma. Tanto Windelband (en su ***Historia de la filosofía)*** como E. Schindler (Cfr. bibliografía ***infra)*** han tratado con detalle el problema de las muchas distinciones entre partes del alma y modos de unificación propuestas entre tales partes en el pensamiento antiguo en relación con el pensamiento cristiano. No podemos aquí ni siquiera resumir las numerosas doctrinas forjadas al respecto. Nos limitaremos a indicar que, a consecuencia sobre todo de las influencias platónicas y neoplatónicas, se tendió cada vez más por parte de los autores cristianos a una "espiritualización" y, sobre todo, a una "personalización" del alma. Muchas de las ideas debatidas sobre los citados puntos se hallan en San Agustín. Éste rechaza enérgicamente toda concepción del alma como entidad material y subraya el carácter "pensante" del alma. Pero semejante carácter no es el de una pura razón impersonal. El alma es un pensamiento en tanto que vive, o, mejor dicho, se siente vivir. El alma es el pensar en tanto que se conoce a sí mismo como dudando y existiendo — y existiendo, además, como entidad espiritual y no como una parte del cuerpo, o siquiera como un mero principio del cuerpo. El alma es, en rigor, para San Agustín, una intimidad — y una intimidad personal. Cierto que el alma es una "parte" del hombre, el cual se compone de cuerpo y alma, por cuanto es un *conjunc-tum.* Pero como el hombre es el modo como el alma adhiere al cuerpo, la existencia del alma y su modo de "adhesión" son fundamentales para el hombre. El alma está por entero en cada una de las partes del cuerpo. Ello no significa que no pueda distinguirse entre las diversas funciones del alma, tales como la voluntad, la memoria, etc. Pero todas estas funciones lo son de una función principal, de una realidad espiritual indivisa que se manifiesta por medio de lo que San Agustín llama "la atención vital". En ***este*** sentido, el alma es ***también*** un principio animador del cuerpo. Pero como es una substancia espiritual, no depende del cuerpo, como si fuese un mero epifenómeno de éste. El alma ha surgido de la nada por la voluntad creadora de Dios; es una esencia inmortal.

Puede decirse que dentro del pensamiento cristiano, e independientemente de las diversas interpretaciones y explicaciones de la naturaleza del alma proporcionadas por los filósofos cristianos, el alma es vista no sólo como algo de índole inmaterial, sino

también, y en particular, "espiritual-personal". El alma es una vida, pero una vida superior a la biológica. No sólo importa, pues, la aspiración a lo inteligible, sino todas las experiencias que "llenan" la vida del alma — por ejemplo, la esperanza. Desde este ángulo hay distinciones muy marcadas entre las concepciones neoplatónicas y las cristianas. Para los neoplatónicos, el alma es, a lo sumo, una entidad intermedia entre lo sensible y lo puramente inteligible. De ahí las constantes discusiones acerca del "lugar" (metafísico) en que se halla o puede hallarse el alma y sobre su divisibilidad o indivisibilidad de acuerdo con el grado menor o mayor de acercamiento a lo inteligible. Para los cristianos, el alma es el aspecto espiritual de la persona. Como tal, tiene una relación filial —y no sólo intelectual— con la Persona divina. Para los neoplatónicos, el alma es aquello que puede ascender al mundo de las ideas. Para los cristianos, es lo que puede salvarse en la contemplación de Dios, Su creador. Añádase a ello que para los cristianos el cuerpo puede salvarse de su corruptibilidad para convertirse en "cuerpo glorioso". Por si fuese poco, mientras los neoplatónicos siguen viendo el alma desde el "mundo" —sin que importe que tal "mundo" sea más bien una jerarquía de seres y de valores que un conjunto de "cosas"—, para los cristianos el mundo es visto desde el alma. El alma no es, pues, para los cristianos una "cosa", ni siquiera esa "cosa" que puede llamarse "espíritu". Es una experiencia, o conjunto de experiencias, que incluyen la subjetividad, la personalidad, la conciencia de sí (o de sentirse vivir) y, desde luego, la trascendencia.

Se puede alegar que desde el momento en que, sobre todo con Santo Tomás, se introdujeron sistemáticamente los temas y los términos aristotélicos dentro del pensamiento cristiano, algunas de las afirmaciones anteriores perdieron su validez. Santo Tomás se apropia no pocas de las fórmulas aristotélicas — el alma es *actus primus physici corporis organici potentia vitam habentes; y* hasta es *quodammodo omnia (* Cfr. *supra*). Dicho filósofo distingue, además, entre el alma vegetativa, la animal y la humana *(vegetabilis, vegetativa seu civificans; sensibilis seu sensitiva seu sensificans seu irrationalis; intellectiva seu intellectualis seu rationalis).* Distingue asimismo —siguiendo a autores antiguos— entre el concepto de *anima* como principio vital y el concepto de *animus* en tanto que entendimiento. Debe observarse, sin embargo, que Santo Tomás no se limita a repetir las fórmulas aristotélicas y algunas de las antiguas distinciones. De hecho, parece preocupado sobre todo por solucionar ciertos conflictos que se habían abierto al seguirse las inspiraciones agustinianas sin un debido análisis filosófico de sus implicaciones. Por ejemplo, hay en Santo Tomás un esfuerzo constante para tender un puente entre la idea del alma como subjetividad e intimidad y la idea del alma como entelequia. Santo Tomás acentuó la noción de la unidad substancial del hombre, la cual no podía afirmarse sin tenerse en cuenta que el alma es una forma unificante. No se trata, pues, de establecer distinciones entre el alma como principio del ser vivo y el alma como principio del ser racional; se trata más bien de ver cómo pueden articularse estas distintas operaciones. En la medida de lo posible Santo Tomás procura salvar y justificar varios "aspectos" del alma: la intimidad "experiencial", la individualidad, la referencia corporal, etc. Si algunas veces parece que se rompe la unidad —como cuando se sostiene la doctrina de las formas subsistentes o separadas—, ello es sólo las más de las veces para restablecer un equilibrio perdido.

Algunos autores piensan que el equilibrio establecido por Santo Tomás es inestable. Varios escolásticos después de Santo Tomás atacaron de nuevo el problema —o, mejor dicho, los problemas— del alma, y lo hicieron mediante nuevas y más numerosas distinciones y subdistinciones. Mencionemos a este respecto la teoría de la "dualidad" de materia y forma en el alma, y la concepción de la *forma corporeitas* en cuanto radicalmente distinta de la forma propia de lo anímico. La "unidad substancial" se escindió en varios tipos de unidades, que era muy difícil armonizar. Los modos como San Agustín había tratado las cuestiones relativas al alma se pusieron de nuevo en circulación e influyeron decisivamente sobre algunas concepciones modernas. Heinz Heimsoeth (Cfr. *infra)* ha puesto de relieve el estrecho enlace que hay en este y otros muchos respectos entre el agustinismo y el idealismo moderno, y entre este último y la llamada "decadencia de la escolástica". Ha indicado, además, que en el pensamiento moderno se reanuda el hilo de la meditación agustiniana. Hay, por ejemplo, afirma dicho autor, una dirección de raigambre agustiniana, elaborada por la "última escolástica" (presumiblemente la de los siglos XIV y XV), recogida por Descartes y que culmina en Malebranche. Según ella, el alma aprehende directamente a Dios, y al mundo sólo a través de Dios. Esto permite comprender la fórmula malebranchiana: nous *voyons toutes choses en Dieu.* Esta dirección prosigue con Leibniz y su concepción monadológica (véase MÓNADA y MONADOLOGÍA). Según todos estos autores, consciente o inconscientemente seguidores de San Agustín, el alma tiene sobre todo espontaneidad e intimidad, de modo que la relación entre ella y el mundo es distinta de la que se advierte en el tomismo. Mientras la concepción antigua tradicional, cristianizada por algunos autores escolásticos, es una especie de realismo según el cual en última instancia el alma está en el mundo, la concepción agustiniana y moderna es un idealismo para el cual el mundo está en el alma. Se puede decir que algunos escritores escolásticos (Santo Tomás) y modernos (Leibniz) no encajan dentro de ninguna de estas dos concepciones, y representan más bien intentos de mediación. Pero sólo subrayando hasta el extremo las implicaciones de dichas concepciones se puede comprender, según Heimsoeth, el supuesto último de ciertas nociones acerca de la naturaleza del alma y de su relación con el mundo y Dios. He aquí cómo se expresa Heimsoeth sobre este punto: "La idea de Platón es el 'ser que es', que se opone y ayuda a ser, por así decirlo, a lo subjetivo psíquico, cuya peculiar índole Platón no conoce propiamente todavía. Este idealismo es independiente por completo del concepto de sujeto. Pero la Edad Moderna, a la que se ha hecho patente el gran contraste del sujeto que conoce y quiere y el ser objetivo, trata, o de sumir el alma en el ser, continuando la antigua tendencia objetivista, como el materialismo, o de incluir el ser, el mundo exterior, en el

sujeto, haciendo de él una 'idea' en el nuevo sentido consciencialista, un fenómeno del sujeto. La preeminencia de lo espiritual y psíquico sobre la Naturaleza, de la persona de Dios y del alma sobre lo objetivo, se extrema aquí hasta la afirmación de la realidad exclusiva de lo subjetivo" (Los *seis grandes temas de la metafísica occidental,* trad. José Gaos, 2a ed., 1946, pág. 157).

Esta "visión del mundo desde el alma" constituye, sin embargo, sólo uno de los motivos del pensamiento moderno idealista. Además, es un supuesto metafísico más bien que un problema filosófico. En tanto que cuestión filosófica, la del alma es de muy difícil aclaración dentro del pensamiento moderno. Cierto que muchos autores modernos, y especialmente los filósofos del siglo XVII, se han ocupado persistentemente del problema del alma, y de la relación alma-cuerpo. Muchas teorías se han propuesto al respecto. Se ha examinado si el alma se reduce al cuerpo, o el cuerpo al alma, o si ambos son manifestaciones de una substancia única, o si la correspondencia entre las operaciones del alma y las del cuerpo pueden explicarse mediante acción causal recíproca, conjunción, armonía preestablecida, etc., etc. A estos problemas nos hemos referido en varios artículos, algunos sobre filósofos (por ejemplo, DESCARTES, SPINOZA) y otros sobre conceptos (por ejemplo, OCASIONALISMO, PARALELISMO). Pero puede preguntarse si al usar el concepto de alma muchos autores modernos tenían presentes las ideas desarrolladas por filósofos como Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás y otros. Estos filósofos solían incluir dentro del concepto del alma los conceptos de lo psíquico, de la conciencia, del pensamiento, etc. No es seguro, en cambio, que al hablar del alma ciertos autores modernos se refieran a algo más que al conjunto de las operaciones psíquicas o, como se ha dicho, al "pensamiento". En algunos casos, la idea del alma y de lo psíquico se hallan unidas. Tal ocurre con el tratamiento del alma en la llamada *Psychologia rationalis,* especialmente tal como fue desarrollada por Wolff y su escuela, y luego por los neoescolásticos — en parte influidos por esquemas wolffianos. Pero Hume, al someter a análisis la noción del yo, parece pensar más bien en el alma en tanto que "substancia psíquica". En su presentación de los paralogismos (véase PARALOGISMO) de la *Psychologia rationalis, y* en otras muchas partes de su obra, Kant distinguió entre el yo como fenómeno y el yo como noúmeno. El primero parece designar lo psíquico en general; el segundo, el alma. En vista de estas dificultades, sólo en apariencia de carácter terminológico, puede preguntarse si no sería mejor establecer distinciones entre la noción de alma y las nociones del yo, de la conciencia, del pensamiento, de lo psíquico, etc. En la medida en que estas distinciones aclaren el pensamiento de un autor determinado, es conveniente introducirlas. Así, por ejemplo, es perfectamente admisible decir que muchas de las teorías sobre la relación e interacción entre lo psíquico y lo físico desarrolladas durante los últimos ciento cincuenta años (teorías como las de Mach, Bergson y, más recientemente, Gilbert Ryle y M. Merleau-Ponty) no se refieren, sino incidentalmente, a la cuestión del alma, cuando menos del modo como esta cuestión fue tratada por los filósofos "tradicionales". A la vez, puede sostenerse que las ideas de los escolásticos, y de muchos de los llamados "espiritualistas", abarcan el problema del alma en sentido tradicional. Sin embargo, tal distinción no es siempre fácil. En ciertos casos, la noción de "alma" es lo suficientemente vaga para abarcar muchas nociones distintas. En otros casos, los conceptos del yo, del pensamiento, de la conciencia, etc., aluden a ciertos caracteres tradicionalmente adscritos al alma. La única recomendación razonable al respecto es, pues, la siguiente: no hacer distinción sin aclaración.

III. El vocablo 'alma' ha sido usado de nuevo por varios autores contemporáneos (Jaspers, Scheler, Ortega y Gasset, F. Noltenius, etc.) en un sentido algo distinto de cualquiera de los tradicionales. Tales autores han distinguido entre la vida, el alma y el espíritu, y especialmente entre el alma y el espíritu. Mientras el alma es concebida como la "sede" de los actos emotivos, de los afectos, sentimientos, etc., el espíritu es definido como la "sede" de ciertos actos "racionales" (actos por medio de los cuales se formulan juicios objetivos o pretendidamente objetivos). El alma es, según ello, subjetividad, en tanto que el espíritu es objetividad. El alma es inmanencia, mientras que el espíritu es trascendencia. En ciertos casos se han adscrito al concepto de espíritu (VÉASE) ciertos caracteres que corresponden a algunas de las propiedades tradicionalmente pertenecientes a la noción de alma. Ello ha sucedido especialmente cuando el concepto de espíritu ha sido explicado en tal forma que ha dado origen a tesis similares a las del entendimiento (VÉASE) activo y a la unidad del entendimiento o intelecto. Algunos autores han propuesto una especie de jerarquía ontológica Vida-Alma-Espíritu, considerando el último como "superior", aunque posiblemente originado en los otros términos. Otros autores (Klages) han estimado que el espíritu es capaz de "matar" el alma.

Se ha afirmado asimismo que puede haber una contraposición entre la noción de alma y la de conciencia. Mientras esta última sería de naturaleza "histórica" y, en general, contingente, la primera sería de índole "transhistórica" y, en general, "eterna". Esta doctrina se halla fundada en una concepción casi exclusivamente religiosa del concepto de alma y deja sin solucionar la cuestión de las posibles relaciones entre el alma y la conciencia, y no digamos entre el alma y la vida, que tanto habían preocupado a filósofos de confesión más "tradicional".

Sobre el concepto de alma, especialmente en sentido psicológico: Paul Kronthal, *Über den Seelenbegriff,* 1905. — Joseph Geyser, *Die Seele; ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe,* 1914. — G. Faggin, C. Fabro, S. Lator, S. Caramella, A. Guzzo, F. Barone, E. Balducci, C. Casella, A. Stocker, M. F. Sciacca, *L'anima,* 1954, ed. M. F. Sciacca. — Charles Vaudouin, Y *a-t-il une science de l'âme?,* 1957. — N. Petruzze-lis, G. Giannini, Ch. Boyer *et al., L'anima umana,* 1958 *(Doctor com-munis,* XI, Nos. 2-3). — Véase también bibliografía de PSÍQUICO. — Sobre el origen del concepto: H. Schmalenbach, "Die Entstehung des Seelenbegriffs", *Logos,* XVI, 3 (1927). — Sobre los orígenes de la investiga ción anímica: Dudwig Klages, *Ursprünge der Seelenforschung,* 1942. — Sobre la historia del concepto de alma en relación con la cuestión de la llamada "localización" (véase LOCALIZACIÓN) : B. Révesz, *Geschichte des Seelenbegriffs und der Seelenlo-*

kalisation, 1917. — Un examen sistemático, a la vez psicológico y filosófico, del problema del alma se halla en muchos libros mencionados en la bibliografía del artículo Psicología; especialmente son significativos al respecto el de A. Pfänder, *Die Seele des Menschen,* 1933, el de Maximilian Beck, *Psychologie: We-sen und Wirklichkeit der Seele,* 1934 (trad. esp. *Psicología,* 1948) y el de C. G. Jung, *Wirklichkeit der Seele. Anwendung und Fortschritte der neueren Psychologie,* 1934 (trad. esp., *Realidad del alma,* 1934). — S. Strasser, *Le problème de L'âme,* 1953. — Para la metafísica del alma, véase: B. Rosenmüller, *Metaphysik der Seele,* 1947. — L. Lavelle, *L'âme humaine,* 1951. — La relación entre alma y espíritu (a favor de la primera) según Klages, figura sobre todo en la obra capital de este autor: *Der Geist als Wider-sacher der Seele,* 1929. — La relación entre alma, materia y espíritu en F. Noltenius: *Materia, Psyché, Geist,* 1934. — I. Gindl, *Seele und Geist. Versuch einer Unterscheidung,* 1955. — Sobre alma y experiencia mística: A. Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 2 vols., 1927. — Examen del problema del alma frente a las negaciones de la psicología experimental en Juan Zaragüeta, *El problema del alma ante la psicología experimental,* 1910. — Las obras históricas sobre el desarrollo de la noción del alma son numerosas; citamos: G. H. von Schubert, *Die Geschichte der Seele,* 1839, 2 vols., reimp., 1960. — A. E. Crowley, *The Idea of the Soul,* 1909. — J. Laird, *The Idea of the Soul,* 1924. — W. Ellie, *The Idea of the Soul: Western Philosophy and Science,* 1940. — Para la historia del alma en la Edad Media: B. Echeverría, O. F. M., *El problema del alma humana en la Edad Media,* 1941. — Ph. D. Bookstaber, *The Idea of Development of the Soul in Medieval Jewish Philosophy,* 1950. — Un examen de la historia del alma en el sentido de una biometafísica, en E. Dacqué, *Das verlorene Parodies. Zur See-lengeschichte des Menschen,* 1938. — Para la concepción griega del alma es todavía clásica la obra de E. Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* 1894 (trad. esp.: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos,* 1948). — La obra de E. R. Dodds aludida en el texto es: *The Greeks and the Irrational,* 1951 (trad. esp.: *Los griegos y lo irracional,* 1960). Para el concepto de alma en diversos autores: J. Burnet,, The *Socratic Doctrine of the Soul,* 1916. — G. von Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles,* 1871. — E. Rolfes, *Die substantielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles,* 1896. — F. Brentano, *Aristóteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes,* 1911. — H. Cassirer, *Aristoteles' Schrift "Von der Seele",* 1932. — E. E. Spicer, *Aristotle's Conception of the Soul,* 1934. — F. Nuyens, *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristóteles,* 1939 (trad. francesa: *L'Évolution de la psychologie d'Aristote,* 1948). — Ernst Topitsch, *Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung,* 1959 [Öst. Ak. der Wiss. Phil.-Hist. Kl. Sitzungsber. 233, Vol. 4, Abh.]. — Ph. Merlan, *Monopsychism, Metaconsciousness, Mysticism. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition,* 1963. — E. Schindler, *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen, insbesondere bei Panaitios und Poseidonios, und ihre Verwendung bei Cicero,* 1934. — E. Holler, *Seneca und die Seelenteilungslehre und die Affektenpsychologie der mittleren Stoa,* 1934. — P. O. Kristeller, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotins,* 1929. — P. Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin,* 1956 [Studia Friburgensia, N. F., 12]. — Th. Crowley, R. *Bacon, The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries,* 1950. — S. Strasser, *Seele und Beseeltes, Phänomenologische Untersuchungen über das Problem der Seele in der metaphysischen und empirischen Psychologie,* 1955.

ALMA DE LOS BRUTOS. El problema de la naturaleza de los animales y de la diferencia (esencial o de grado) entre el animal y el hombre, ha ocupado con frecuencia a los filósofos; referencias al mismo se hallan en Alma, Antropología y Hombre (VÉANSE). En el presente artículo nos ocuparemos de *un* aspecto de tal problema: el conocido con el nombre de *problema del alma de los brutos.* Nos referiremos principalmente a las discusiones habidas sobre el particular entre cartesianos y anticartesianos durante el siglo XVII y buena parte del siglo XVIII, cuando la cuestión pareció afectar a la to*-talidad* de la filosofía. Trataremos (I) : la concepción aristotélico-escolás-tica más difundida en aquella época; (II) la concepción cartesiana y las discusiones sobre ella, y (III) el problema de si Descartes recibió o no la influencia *directa* de Gómez Pereira. La importancia dada a la cuestión en dicha época se manifiesta no sólo en el número crecido de escritos en torno a ella, sino también en la atención que le prestaron los repertorios enciclopédicos que reflejaban los intereses intelectuales del tiempo: el *Dictionnaire historique et critique,* de Bayle (desde la primera edición de 1695-97), con sus artículos sobre *Gomesius Pereira y R*orarius (en este último también sobre la cuestión de si los brutos usan de la razón mejor que el hombre, un tema tratado por Anselmo Turmeda); y la *Encyclopédie* (desde la primera edición de 1751; véase ENCICLOPEDIA), cuyo largo artículo *Âme des Bêtes* comienza diciendo: "La cuestión que concierne al *Alma de los brutos* era un tema digno de inquietar a los antiguos filósofos; sin embargo, no parece que se hayan atormentado por esta materia, ni que, divididos entre sí por tan diferentes opiniones, hayan convertido la cuestión de la naturaleza de esta *alma* en pretexto de querellas." Después del siglo XVIII la cuestión no ha sido totalmente abandonada, pero se ha tratado con diferentes supuestos y propósitos. No podemos, pues, referirnos a ella bajo el mismo epígrafe. En la actualidad, la determinación de la diferencia entre el hombre y el animal es —en filosofía— un problema de antropología filosófica, auxiliada no sólo por la biología, por la psicología y por todas las ciencias del hombre, sino también por lo que se llama la teoría analítica de la vida humana. Observemos, además, que en época reciente las investigaciones cibernéticas (véase COMUNICACIÓN) han vuelto a plantear con gran radicalismo el problema: "¿Qué significa propiamente *pensar?",* cuestión que no puede desligarse de las antes señaladas y que inclusive constituye su mejor acceso a ellas.

I. *Las concepciones aristotélicas y escolásticas. Aristóteles parecía a la* vez afirmar *(De an. 423 a 15*) y negar (ibíd., 434 b 12) que hu-biese un alma en los animales. Sin embargo, no debemos considerar sus ideas al respecto como contradicto-

rias. En primer lugar, tenemos varias definiciones aristotélicas del alma, entre ellas la que figura en *De an.,* II 1, 412 a 27-b 5 —"el alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico"— y la que consta en *De an.,* II 1, 414 a 12 —"el alma es aquello por lo cual vivimos, sentimos y entendemos". Aun cuando ambas definiciones se aplican a todos los vivientes (los escolásticos interpretan la segunda no como algo que se refiere a "nosotros, los hombres", sino como algo que concierne a "nosotros, cuerpos vivientes"), es obvio que en la segunda se apunta a la clasificación que, propuesta por Aristóteles, fue elaborada por muchos escolásticos. Hay, según ella, tres almas correspondientes a tres géneros de seres vivientes: el alma vegetativa, θρεπτική, sensitiva, αἰσθητική e intelectiva, νοητική. Con esto puede definirse al hombre como ente que posee alma intelectiva (y, de un modo formal-eminente, alma sensitiva y alma vegetativa), a diferencia de las plantas (que poseen sólo "alma" vegetativa) y de los animales con exclusión del hombre (que poseen "alma" sensitiva y, de un modo formal-eminente, "alma" vegetativa). Así, ciertas cuestiones afectan unívocamente a toda alma, mientras otras (como la llamada extensión y divisibilidad del alma) conciernen sólo al alma humana. La división de los animales en racionales y en brutos coincide con la división de los seres vivientes entre los que poseen y los que carecen de intelecto. O, como dicen los escolásticos, las almas de los brutos *no son subsistentes por sí mismas.* Con esto parecía afirmarse que puede aplicarse el concepto de alma, en tanto que concepto unívoco, al hombre y al animal, sin que se olvidaran las diferencias señaladas. Análogamente, Leibniz pensaba que hay tres conceptos del alma: uno, muy amplio, según el cual el alma es lo mismo que la vida o el principio vital, es decir, el principio de acción interna existente en la mónada y al que corresponde la acción extema; otro, más estricto, según el cual 'alma' designa una especie noble de vida; otro, más estricto aun, según el cual 'alma' designa una especie de vida más noble. En *el* primer concepto el alma es atribuida a todos los seres percipientes; en el segundo, a los que no solamente perciben, sino también sienten; en el último, a los que no sólo perciben y sienten, sino también piensan, es decir, poseen la facultad de razonar sobre verdades universales. Sólo en el último sentido puede hablarse de alma humana (Carta a Wagner, 1710; Erdmann, págs. 279-84).

II. *La concepción cartesiana y las discusiones sobre ella.* Contra lo anterior, Descartes afirmó el automatismo de los brutos. Tal afirmación se halla en varios textos. El más famoso de ellos es la Parte V del Discurso *del método.* Aquí nos referiremos, sin embargo, a otro texto que, aunque menos conocido, es, a nuestro entender, más explícito: una carta a Henry More (1649), en la cual el filósofo francés indicó que el creer que los brutos piensan es el mayor de los prejuicios que hemos retenido de la infancia. Es un prejuicio originado en una comparación meramente superficial de los movimientos de los animales con los de nuestro cuerpo. Como se supone que nuestro espíritu es el principio de nuestros movimientos, se imagina a la vez —dice Descartes— que los brutos deben de poseer un espíritu similar al nuestro. Ahora bien, como hay dos realidades irreductibles —el pensamiento y la extensión—, hay también dos distintos principios de nuestros movimientos: el uno, enteramente mecánico y corpóreo, que depende sólo de la fuerza de los "espíritus animales" y de la configuración de las partes corporales (espíritu que podemos llamar *alma corporal);* el otro, completamente incorpóreo, que es espíritu o alma propiamente dicha y que consiste en una substancia que piensa. Los movimientos de los animales proceden sólo del primer principio. Cierto, dice Descartes, que no podemos demostrar que los brutos piensan. Pero tampoco se puede demostrar que no piensan. Por lo tanto, la tesis de que los brutos carecen de alma es sólo una tesis plausible. Ahora bien, la plausibilidad aumenta cuando tenemos presente no sólo la separación entre la substancia pensante y la substancia extensa, sino también el *hecho* de que los animales carecen de lenguaje articulado, pues "la palabra es el único signo y la única marca verdadera de la presencia de pensamiento en el cuerpo". Así, los animales son autómatas, es decir, sus movimientos pueden explicarse mediante principios mecánicos. Sin embargo, es injusto atribuir a Descartes la idea de que los animales son insensibles; el filósofo no negaba la sensibilidad "en tanto que depende sólo de los órganos corporales" y, por consiguiente, rechazaba que se le acusase de crueldad para con los animales. Su opinión —según confesión propia— no era tanto menospreciar al animal como enaltecer al hombre. Pues se trataba de subrayar la naturaleza pensante de éste y el hecho de que solamente tal naturaleza pensante equivalía al alma inmortal.

Se ha hecho observar que la tesis cartesiana puede tener dos *motivos* íntimamente emparentados: (1) el dualismo de pensamiento y extensión; (2) el extremo mecanicismo con que es concebido cuanto no es pensamiento. A ello se ha agregado un *propósito:* el de salvar la tesis de la inmortalidad del alma. Lo último es lo que ha sido más destacado por los autores de la época. Ahora bien, la oposición a Descartes no significaba, por lo común, negación de la tesis de la inmortalidad, sino adopción de otros argumentos, considerados mejores. Por tal motivo, el propósito cartesiano, si bien importante históricamente, es menos decisivo sistemáticamente. Albert G. Balz ha indicado que, de acuerdo con los textos de la época, la adhesión a la doctrina del automatismo de los brutos constituía una prueba de la fidelidad al cartesianismo: "se era un cartesiano auténtico si se proclamaba que los animales son máquinas" y, a la vez, si se afirmaba ser discípulo de Descartes y se negaba el automatismo, tal discipulado era una burla (Dilly, *Traité de l'âme et de la connoissance des bêtes,* Amsterdam, 1691, apud. Balz, op. *cit.,* en la bibliografía, pág. 107). Esto explica por qué la negación de alma a los brutos era en el cartesianismo una posición *metafísica,* y por qué fue tan abundantemente discutida desde 1650 a 1780 aproximadamente. El número de tratados publicados al respecto es muy crecido. Algunos de ellos son mencionados en la bibliografía de este artículo. Pero, además, debe tenerse en cuenta que todos los au-

tores significados de la época se ocuparon del asunto; así, entre otros, Leibniz, Locke, Cudworth, More, Shaftesbury, Régis, La Forge, Cordemoy, Fontenelle y, desde luego, Bayle. Toda clase de argumentos se utilizaron. Algunos eran de índole metafísica (naturaleza del alma y de la relación *alma-cuerpo,* con las distintas soluciones bien conocidas: dualismo, ocasionalismo, monismo, pluralismo). Otros, de índole empírica (existencia de movimientos naturales involuntarios —lo que probaría el automatismo del cuerpo y la superfluidad de un "alma"—; negación de tales movimientos, o afirmación de que el argumento anterior ignora la distinción tradicional entre el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma intelectual). Decenas de pruebas y contrapruebas fueron aducidas. Aquí nos interesa sólo, sin embargo, destacar que el sentido último de la doctrina cartesiana *dentro* de su sistema era el apoyo de la metafísica dualista, y *fuera* de su sistema el deseo de hallar una nueva prueba de la naturaleza irreductible y, por lo tanto, inmortal del alma humana.

III. *Descartes y Gómez Pereira.* La doctrina cartesiana sobre el automatismo animal se parece mucho a la de Gómez Pereira. Si acaso, la del último es aun más radical que la del primero, pues deniega inclusive la sensibilidad a los brutos. Parece, pues, natural que se haya planteado el problema (muy discutido en el siglo XVII y parte del XVIII) de si la teoría del filosofo francés al respecto había sido influida por la *Antoniana Margarita;* (1a edición en Madrid, 1554; 2ª edición en Frankfurt, 1610), del filósofo español. Ahora bien, cuando se llamó la atención de Descartes sobre este punto, el autor del *Discurso del método* (véase Carta a Mersenne del 23 de junio de 1641; A. *T.,* III, 386) negó haber recibido tal influencia y hasta haber leído a Gómez Pereira. Más aun: indicó que no consideraba necesario ver el libro (una indicación ciertamente "muy cartesiana"). La mayor parte de los autores de los siglos citados se atuvieron a ella; en todo caso, destacaron que la conexión entre las dos doctrinas era muy problemática. Y ello por dos causas: (1), porque, *de hecho,* no parecía haber habido tal influencia; (2), porque se consideraba que la teoría cartesiana era una consecuencia de su metafísica general, en tanto que la de Gómez Pereira no dependía de ningún principio filosófico previo. Hasta se indicó (ejemplos: el biógrafo de Descartes, Adrien Baillet, en su *Vie de Descartes;* Bayle, en los artículos mencionados del *Dictionnaire;* Feijoo, en el *Teatro Crítico,* Disc. IX; el historiador del cartesianismo, Francisque Bouillier, I, 1868, 3a ed., pág. 153) que esto mostraba claramente la superioridad de la tesis cartesiana y la incomprensión por Gómez Pereira del alcance de su propia doctrina — una opinión harto curiosa, pues no se ve por qué una tesis es superior a otra cuando es una derivación *directa* de un principio metafísico. Entre los autores españoles que se han ocupado del asunto, algunos (Francisco Alvarado, Eloy Bullón, José María Guardia) afirman que ha habido influencia directa; otros (el citado Feijoo, José del Perojo, Narciso Alonso Cortés) la niegan; otros (Marcial Solana) sostienen que hay una analogía. La opinión de Menéndez y Pelayo al respecto es ambigua. Por un lado afirma que Descartes "glosó" la tesis de Gómez Pereira, aunque expresándola de manera menos ingeniosa que el filósofo español. Por otro considera incierta una influencia directa y se inclina por otra indirecta (a través de la *Philosophia sacra,* de F. Valles). Ahora bien, la cuestión de las relaciones entre Gómez Pereira y Descartes es sólo una parte de la cuestión más general acerca de los precedentes que pudiera haber para uno y otro en los filósofos antiguos. Ya a fines del siglo XVII se opinaba que había precedentes de "la paradoja". Huet, por ejemplo, indicaba en su *Censura philosophiae cartesianae* (1689) que hay un precedente en el tratado *De abstinentia,* de Proclo. Lo cual es dudoso, pues si bien hay en Proclo *(In Platonis Theologiam,* III, i) la afirmación de que las almas animales son "simulacros" o "imágenes" de las almas humanas, ello debe entenderse en el sentido de la relación entre la copia y su original. Lo mismo cabe decir de otros textos mencionados por Bayle (Séneca, *De ira,* I, ii: *De brecitate vitae,* XIV) o Baillet (San Agustín, *De quantitate animae,* c. 30; Plutarco; Macrobio); cuando se examinan los textos no se ve de qué modo pueden relacionarse con la tesis de referencia. En cambio, hay dos textos de Aristóteles a los que no parece haberse prestado atención suficiente: el que se halla en *De an,* 434 b 12, al decir que "un animal es un cuerpo sin un alma en él", y el que se encuentra en *De motu animalium,* 701 b 1-14, según el cual los movimientos animales pueden ser comparados con los de los muñecos animados o autómatas, στρέβλαι. Cierto que cuando se piensa que la citada comparación es un método utilizado para comprender la naturaleza del movimiento de los animales es menester emplear mayores cautelas antes de establecer una relación demasiado directa entre la tesis del Estagirita y las de Gómez Pereira y Descartes. En efecto, mientras en los autómatas no hay —dice Aristóteles— cambio de cualidad, en el animal pueden aumentar o disminuir de tamaño o cambiar de forma los órganos de que se sirve para ejecutar los movimientos. En suma, la conclusión más plausible sobre el asunto es la de que ni ha habido precedentes *claros* de la doctrina en cuestión ni han existido *de hecho* relaciones entre el filósofo español y el francés. Ahora bien, no puede ignorarse que hay un aspecto en el cual coinciden los dos filósofos: el aspecto extra-sistemático, según el cual la tesis del automatismo animal es especialmente adecuada, como lo ha advertido B. A. G. Fuller (Cfr. *infra),* para evitar ciertas dificultades que creaba "la existencia de los animales inferiores en los problemas del alma y de la inmortalidad humana".

Referencias al problema en los historiadores del cartesianismo (VÉASE), especialmente en el libro de Francisque Bouillier. El trabajo aludido de Balz es "Cartesian Doctrine and the Animal Soul. An Incident in the Formation of the Modem Philosophical Tradition", en sus *Cartesian Studies,* 1951, 106-157. Entre los libros de los siglos XVII y XVIII que trataron extensamente el problema (además de los textos referidos en el capítulo presente) mencionaremos algunos de los más destacados: De la Chambre, *Traité de la connaissance des animaux, où tout ce qui a esté dit pour, & contre le raisonnement des bestes est examiné,* Paris,

1664. — Padre Posson, *Commentaires ou Remarques sur la Méthode de M. Descartes,* Paris, 1671 (favorable a la tesis cartesiana). — J. B. du Hamel, *De corpore animaio, libri quatuor, seu promotae per experimenta philosophiae, specimen alterum,* Paris, 1673 (du Hamel es el autor, referido en Ontología [VÉASE], que quería conciliar la filosofía tradicional con la cartesiana). — Padre Pardies, *Discours de la connaissance des bêtes,* Paris, 1696 (si Descartes tiene razón, quizá los hombres sean también máquinas). — Essai *philosophique sur l'âme des bêtes, où l'on traite de son existence & de sa nature et où l'on mêle par occasion diverses réflexions sur la nature de la liberté, sur celle de nos sensations, sur l'union de l'âme & du corps, sur fimmortalité de l'âme, & et où l'on réfute diverses objections de Monsieur Bayle,* Amsterdam, 1728 (obra atribuida por Francisque Bouillier a un tal Boullier y en la cual se defiende el principio inmaterial en los brutos). — M. l'abbé Macy, *Traité de l´âme des bêtes,* 1737 (a favor de Descartes). — G. Daniel, *Voyage du Monde de M. Descartes,* La Haye, 1739 (contra los cartesianos). — *Amusement philosophique sur le langage des bestes,* Paris, 1739 (atribuido al abbé Bougeant; reed. por H. Hastings, Genève, 1954). — M. Guer, *Histoire critique de l'âme des bêtes, contenant les sentiments des philosophes anciens & ceux des modernes sur cette matière,* Amsterdam, 1749 (se mantiene neutral frente a las tesis opuestas). — Los textos de comentaristas referidos en el apartado III y no detallados en el texto del artículo son: Francisco Alvarado, *Cartas,* 1825. — Eloy Bullón, Los *precursores españoles de Bacon y Descartes,* 1905. — José María Guardia, en *Revue philosophique,* XXVIII (1889), 270-9-, 382-407, 607-34, *apud* Joaquín Iriarte, S. J., *Menéndez y Pelayo y la filosofía española,* 1947, pág. 249. — José del Perojo, *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania, apud* Iriarte, *op. cit.,* pág. 153. — Narciso Alonso Cortés, "Gómez Pereira y Alonso de Mercado: datos para su biografía", *Revue Hispanique,* XXXI (1914), 1-62, especialmente 1-29. — Marcial Solana, Historie *de la filosofía española. Época del Renacimiento. Siglo XVI,* 1941, I, 266 sigs. — M. Menéndez y Pelayo, *La Ciencia española,* ed. M. Artigas, 1933, I. — Íd., íd., *Heterodoxos,* Libro V, cap. ii. — Informaciones complementarias sobre estas opiniones en José Ferrater Mora, "¿Existe una filosofía española?", *Revista de filosofía,* II, 1 (1951), 46-64. — El artículo aludido de Fuller es "The Messes Animais Make in Metaphysics", *Journal of Philosophy,* XLVI (1949), 829-38. — Además del libro de Balz citado al principio de esta bibliografía, véase: H. Hastings, *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century,* 1936. — L. C. Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine,* 1940. — M. Chastaing, "Le 'Traité' de l'abbé Macy et la Vieille réponse' cartésienne du problème de la connaissance d'autrui", *Revue philosophique de la France et de l'Etranger,* Año LXXVIII (1953), 76-86.

ALMA DEL MUNDO. La expresión 'alma del mundo' designa la totalidad del universo concebido como organismo o, mejor dicho, la forma de este universo. La idea de un alma del mundo nace en el mismo momento en que surge el pensar filosófico. La reducción de la totalidad a la unidad, la suposición de que todo está entrelazado representa, en efecto, la admisión de un alma del mundo siempre que, rechazándose el mecanicismo ciego, se admite que el todo tiene un sentido. La explicación platónica del origen del alma del mundo como la mezcla armónica por el demiurgo de las ideas y de la materia, de la esencia de lo Mismo y de lo Otro, puede ser la transcripción mítica de un supuesto metafísico que parece inextirpable en la especulación antigua. Así el cuerpo del mundo está envuelto por su alma; pero, a la vez, el alma del universo se halla en cada una de las cosas de éste, no parcial y fragmentariamente, sino de un modo total y completo. En otros términos, el alma del mundo es aquella realidad que hace que todo microcosmo sea un macrocosmo. Los debates habidos en las escuelas filosóficas antiguas, debates que, bajo distinta forma, se reproducen en todos aquellos momentos de la historia del pensamiento en que —como en el Renacimiento y en el Romanticismo— lo orgánico sustituye a lo mecánico, se centraron particularmente en los estoicos y los neoplatónicos. Unos concebían, en efecto, esta alma del mundo de un modo muy cercano a lo material; el corporalismo de los estoicos no podía dejar de influir sobre su idea del alma cósmica. En efecto, si el mundo es un ser viviente, racional, animado e inteligente, como según Diógenes Laercio (VII, 142) lo mantienen Crisipo en el Libro I de su tratado *De la Providencia,* Apolo-doro en su *Física y* Posidonio en numerosos lugares de sus obras, es viviente, ζῷν, "en el sentido de una substancia animada dotada de sensación". Otros, en cambio, identificaban esta alma del mundo con la razón o bien hacían de ella, como los neoplatónicos, una de las hipóstasis de la unidad suprema. El alma del mundo quedaba entonces desligada de esta unidad; aunque estrictamente subordinada a ella, no podía tampoco confundirse con la unidad primera. La confusión del alma del universo con el primer principio es, en cambio, propia de las tendencias que podrían calificarse de "panteísmo organológico". Desde el momento en que se niega, consciente o inconscientemente, la trascendencia del primer principio, aparece el alma del mundo como lo que religa la totalidad del universo, como lo que expresa esta misma totalidad, o como la propia totalidad en cuanto única realidad existente. Aquí vemos una distinción fundamental entre dos nociones del alma cósmica: la que la convierte en mera expresión de un organismo que es el universo entero, a la vez subordinado a un primer principio, y la que la identifica con este mismo principio, es decir, la que convierte en Dios el alma del mundo. Distinción que casi nunca se hace, cuando menos explícitamente, en los sistemas de la filosofía, donde justamente suele abundar la transposición de uno de dichos conceptos al otro. Así ocurre, por ejemplo, con la especulación sobre el alma del mundo en los pensadores del Renacimiento (Agrippa, Paracelso, algunos místicos, sobre todo Bruno) y en románticos como Schelling. Bruno tiene, ciertamente, conciencia de esta oposición y en ocasiones la declara, pero con el fin de eludir el panteísmo funde a veces las dos nociones en un solo concepto del alma del mundo que es a la vez la divinidad y el principio orgánico del universo. Análogamente, Schelling, que procura eludir las acusaciones de panteísmo señalando que entiende a Dios a la vez como persona y como indiferencia de opuestos, indica que el alma del mundo es lo que religa en una unidad orgánica elementos del universo que, vistos desde fuera

y fragmentariamente, pertenecen al reino de lo mecánico e inorgánico, pero señala también que es última expresión y aun realidad última de dicho universo. El alma del mundo se convierte entonces en un concepto que tiende a unificar el personalismo y el impersonalismo en la idea de lo divino, que procura tender un puente entre el teísmo religioso y el panteísmo filosófico, y por eso el alma del mundo puede ser simultáneamente, no obstante la frecuente distinción que se establece entre ella y la persona divina, principio, sentido y finalidad de un universo que es concebido siempre como un organismo.

E. Hoffmann, "Platons Lehre von der Weltseele", ***Jahr. d. phil. Vereins zu Berlin*** (1919), 48 y sigs. — P. Thévenaz, ***L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque,*** 1938. — J. Moreau, ***L'âme du monde de Platon aux stoïciens,*** 1939.

ALMA (ORIGEN DEL). Muy debatida ha sido la cuestión del origen de las almas humanas por los teólogos, por muchos filósofos de confesión cristiana y, desde luego, por los Padres de la Iglesia. Nos limitaremos aquí a señalar algunas de las posiciones mantenidas al respecto. Algunas de estas posiciones han sido examinadas con mayor detalle en otros artículos (véase CREACIONISMO, TRADUCIANISMO).

(1) El *creacionismo* afirma que cada una de las almas humanas ha sido objeto de un acto especial de creación divina. Esta doctrina puede entenderse de dos maneras:

(la) Prescindiendo de las llamadas "causas segundas", en cuyo caso puede hablarse de *creacionismo ocasionalista.*

(1b) Teniendo en cuenta las causas segundas y admitiendo que Dios crea el alma cuando se dan las condiciones vitales necesarias. Esta última posición es la de Santo Tomás.

(2) El *traducianismo* afirma que hay una transmisión —no explicada y acaso inexplicable— del alma por los padres en el proceso de la genera ción. Se subraya aquí, pues, "lo cor poral" en la formación del alma.

(3) El *generacionismo* sostiene lo mismo que el traducianismo, pero subraya los motivos espirituales más bien que los corporales.

(4) El *emanatismo* afirma que las almas se producen mediante emanación de una hipóstasis (VÉASE). Usualmente se sostiene que las almas humanas son emanaciones del Alma del Mundo (véase ALMA DEL MUNDO).

(5) La *teoría de la eternidad y preexistencia de las almas* afirma que las almas han existido siempre —po siblemente en un "mundo inteligi ble"— y se han "incorporado", pudiendo, pues, abandonar el cuerpo, el cual es como su prisión o tumba. Pla tón en el *Fedón* y algunos de los lla mados "platónicos eclécticos" han si do los más ardientes defensores de es ta teoría.

(6) El *evolucionismo emergentista* sostiene que las almas —o, en ge neral, las conciencias— surgen en vir tud de un proceso evolutivo, como resultado (resultado "emergente"; véase EMERGENTE) de la complicación y perfeccionamiento de los organis mos biológicos.

ALONSO DE LA VERACRUZ (FRAY) (1507-1584) nac. en Caspueñas (Toledo), estudió en la Universidad de Alcalá de Henares y en la de Salamanca, donde tuvo como maestro a Francisco de Vitoria. En 1536 se trasladó a México, donde terminó su noviciado como agustino. En 1553" fue nombrado catedrático en la Universidad Real y Pontificia de la Nueva España. En sus obras filosóficas, Fray Alonso de la Veracruz se mantuvo fiel a los grandes maestros tomistas y se opuso tanto a la retórica como a las falsas y excesivas sutilezas. Adversario de la interpretación nominalista, Fray Alonso no desdeñaba, empero, lo que pudiera haber de valioso en algunas ideas que no estuvieran dentro de la tradición por él aceptada; es característico de sus escritos, en efecto, la erudición filosófica escolástica y el constante deseo de mantener una línea segura dentro de la mayor diversidad de opiniones. Sus contribuciones principales se encuentran en la lógica y en la filosofía natural, y todo ello con la principal intención de "guiar a los discípulos como por la mano en el camino de la Sagrada Teología". En la primera de sus obras lógicas siguió el modelo de las *Summulae* de Pedro Hispano; en las demás, trató los problemas fundamentales de la *Dialéctica,* tales como los predicables universales y doctrina silogística. En la filosofía natural se atuvo a las cuestiones de ontología del ser corpóreo, discutiendo las principales doctrinas de los escolásticos y tomando como base la interpretación tomista del aristotelismo.

Obras filosóficas principales: *Recognitio Summularum,* 1554. — *Dialéctica Resolutio,* 1554. (Hay una edición facsímil de esta obra: Madrid, 1945.) — *Physica Speculatio,* 1557. — Hay trad. esp. de: *Investigación filosófica natural. Los libros del alma.* Libros I y II, por O. Robles, 1942. — Véase A. Bolaño e Isla, ***Contribución al estudio biobibliográfico de Fray Alonso de la Veracruz,*** 1947. — O. Robles, ***Filósofos mexicanos del siglo XVI,*** 1950, Cap. I. — A. Ennis, "Fray Alonso de la Vera Cruz, O. S.A. (1507-1584). A Study of His Life and His Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early Mexico", ***Augustiniana*** V (1955), 52-124.

ALQUIÉ (FERDINAND) nac. (1906) en Carcasona (Aude), fue profesor en la Facultad de Letras de Montpellier y desde 1952 lo es en la Sorbona. Según Alquié, la filosofía no evoluciona de un modo progresivo, pero ello no significa que las diferentes tentativas filosóficas que se despliegan en la historia sean inútiles. Cada una de ellas es el modo como en un conjunto de circunstancias concretas se opera el retorno al ser, por el que el filósofo —y el hombre— siente constante nostalgia a causa de constituir, en el fondo, un retorno hacia sí mismo. Esta vinculación fundamental con el ser es posible, por lo demás, porque tal ser no es un mero concepto ni una simple abstracción, sino la suma de todo lo concreto y viviente — la presencia y la ausencia. Junto a la vinculación de referencia ha investigado Alquié el retomo a la eternidad que se manifiesta en el deseo de ella; nos hemos extendido sobre este punto en el artículo sobre Eternidad (VÉASE). Correspondiendo a estas fundamentales concepciones metafísicas, Alquié ha examinado desde el punto de vista del retorno último al ser diversos sistemas filosóficos, en particular el pensamiento de Descartes, cuyo *Cogito ergo sum* (VÉASE) no es para Alquié una evidencia o un razonamiento, sino una verdadera "experiencia ontológica".

Obras principales: ***Notes sur les principes de la philosophie de Des-***

cartes, 1933. — *Leçons de philosophie,* 2 vols., 1939, nueva edición revisada, 1950. — *Le désir d'éternité,* 1943. — *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes,* 1950. — *La nostalgie de l'Être,* 1950. — *Philosophie du surréalisme,* 1955. 1956. — *L'expérience,* 1957. — *La morale de Kant,* 1957.

ALTERACIÓN puede entenderse en dos sentidos: (1) como transformación de la cualidad actual de una cosa; (2) como transformación de una cosa en algo diferente. Por consiguiente, el término 'alteración' puede aplicarse indistintamente a todas las existencias, aun cuando de un modo propio sólo convenga a la existencia humana. Empleando la terminología hegeliana, puede decirse entonces que la alteración es la acción y efecto de un alterarse *(Anderswerden)* por el cual un ser en sí se transforma en su ser en otro *(Anderssein).* Esta particular significación de la alteración indica ya que, aun concebida como transformación radical de un ser, el resultado de la alteración no anula jamás lo que había antes de alterarse. En otros términos, la alteración puede entenderse, como el devenir, en el sentido de un cambio en la realidad física y en el sentido de un cambio en la realidad psico-espiritual. En el primer caso la alteración excluye toda forma anterior, tal como ocurre en la noción plotiniana de la alteridad (ἑτερότης), la cual "no consiste —escribe Plotino— para una cosa en convertirse en otra de lo que era y después persistir en ese otro estado, sino en ser incesantemente otra de lo que era. Así, el tiempo es siempre otro de lo que era, porque es producido por el movimiento; es el movimiento al ser medido, es decir, el movimiento sin reposo" *(Enn.,* VI iii, 22). En el segundo, la alteración es, en última instancia, la consecuencia de una historicidad. Este último sentido es el que se da habitualmente a la alteración. Cuando se habla, como lo hace Ortega y Gasset, de un alterarse que es un no vivir desde sí mismo, sino desde "lo otro", cuando se indica que la alteración como enajenación de la propia vida es sólo el primer momento de la pérdida en las cosas, cuyos dos momentos sucesivos son la retirada en la propia intimidad o ensimismamiento y la nueva sumersión en el mundo o acción, se alude siempre, en efecto, a la alteración "histórica" y no simplemente "física". Con todo, hay ciertos equívocos que conviene evitar en toda dilucidación de las nociones de alteración y de ensimismamiento. Encerrarse puede significar: (A) tener conciencia clara, no estar fuera de sí o enajenado; retirarse a lo íntimo; por lo tanto, desatender lo externo en cuanto es lo mostrenco y falsea el propio ser; esta retirada es necesaria como paso previo a una espiritualización del ser que sólo se consigue mediante la abertura del auna al valor; (B) la acción mecánica de la obsesión, en la cual se desatiende lo externo, mas para volcarse en la selva interna de los apetitos y del egoísmo. Análogamente, la alteración o salida de sí puede significar: (a) sumisión a lo externo como la corriente ciega que destruye lo entrañable; (b) abandono a lo externo considerado como lo valioso, sumisión a lo que trasciende del propio ser, no sólo porque constituye un reino de esencias y de valores que deben reconocerse y realizarse, mas también porque hay un fundamento último que religa este ser.

ALTERIDAD. Véase ALTERACIÓN y OTRO (EL).

ALTRUISMO. El término *altruisme* ('altruismo') fue introducido por Auguste Comte. En su opinión, el altruismo —que implica, entre otros efectos, la benevolencia, pero que no se reduce a ella— se opone al egoísmo — el cual supone el amor exclusivo a sí mismo en detrimento de los demás. Según Comte, el altruismo "cuando es enérgico, es siempre más apropiado que el egoísmo para dirigir y estimular la inteligencia, inclusive en los animales" *(Système de politique positive,* I [1851], pág. 693). El altruismo no es, pues, un vago sentimiento de afecto; constituye la base para una moral sistemática *(ibíd.,* IV, pág. 289). Debe defenderse y desarrollarse, pues, un "régimen altruista" en oposición al "régimen egoísta". El término en cuestión fue acogido y popularizado por Spencer en sus *Principios de psicología.*

La moral del altruismo no está necesariamente basada en el utilitarismo (VÉASE). En éste todo altruismo está dirigido por la idea de que el afecto hacia otros es, en último término, más beneficioso para todos que cualquier forma de malevolencia. En todo caso, el altruismo es defendido como un principio que puede, y suele, resultar beneficioso para la comunidad; el utilitarismo se deriva del altruismo y no a la inversa. Puede preguntarse entonces si la moral del altruismo es una forma moderna o laica del amor al prójimo cristiano. Max Scheler niega rotundamente que tal suceda. Según Scheler, el altruismo de Spencer (y de Comte) representa la culminación de la moral moderna de la filantropía. Éste se basa en el resentimiento, y opone al "simple entregarse a otro por ser otro" el amor cristiano dirigido a la persona espiritual, y contrario al sacrificio de la propia salvación, que tiene para el cristiano un valor tan alto como el amor al prójimo. El "amar al prójimo como a sí mismo" se contrapone, pues, según Scheler, al "amar al prójimo más que a sí mismo", que a su entender representa una manifestación del resentimiento, una forma del odio a sí mismo. En la intención de Comte, el altruismo significa el movimiento de proyección al yo ajeno que detiene los impulsos naturales del amor propio y que debe vencer forzosamente, en una sociedad positiva, a esos impulsos, constituyendo de tal modo el fundamento moral de la nueva sociedad. Análogamente, Simmel estima, en su *Introducción a la ciencia moral,* que el altruismo representa la expresión del egoísmo del grupo social, pero esto ocurre solamente en el caso de que este grupo esté, como diría Bergson, cerrado. Cuando el grupo se abre o se trasciende a sí propio, puede haber ya entonces en el altruismo, aun adoptando sociológicamente la forma del egoísmo del grupo, la tendencia a basarse en una instancia objetiva.

ALUCINACIÓN se llama a la percepción de algo que no existe, o bien, aunque menos frecuentemente, a la no percepción de algo existente. La alucinación suele distinguirse de la falsa representación de una imagen por el hecho de que mientras en este último caso la percepción es imprecisa y hay siempre alguna conciencia de la no existencia del objeto correspondiente, en el primero coexiste la conciencia de la existencia con la percepción clara y terminante. Los casos puros

de alucinación son raros; por lo general, las alucinaciones se presentan mezcladas con la representación consciente de imágenes que no responden a situaciones objetivas externas. En algunos casos, las alucinaciones se refieren a estados internos, estáticos o cinestésicos, por los cuales el propio yo y el mismo cuerpo del que sufre la alucinación se ofrecen a él de una forma totalmente alucinatoria: fenómenos de cambio de personalidad, sensaciones de alejamiento de sí mismo, etc.

W. Specht, "Zur Phänomenologie und Morphologie der Halluzination", *Zeitschrift für Pathopsychologie,* (IV). — P. Quercy, *Les hallucinations,* 2 vols., 1930 (I. *Philosophes et mystiques. II. Études cliniques).* — Gerhard Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen,* 1934. — J. Paulus, *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la Psychologie d'Esquirol à Pierre Janet,* 1941.

AMALRICO DE BÈNE, Amaury de Bène (t 1206/07) nac. en Bène (diócesis de Chartres), profesor en París, mantuvo una doctrina sobre la naturaleza de Dios que fue considerada como peligrosamente cercana al panteísmo y condenada en el Sínodo de París de 1210. Esta doctrina parece haber sostenido que Dios constituye la esencia de todas las cosas y, por consiguiente, que no hay diferencia esencial entre Dios y las criaturas, que son entonces manifestaciones visibles de Dios. Entre las consecuencias de esta doctrina se halla la de la inseparabilidad del mal y del bien, por cuanto ambos proceden de Dios, así como la supresión de toda culpa o recompensa. Hay que advertir que el panteísmo citado constituye una de las interpretaciones posibles de la tesis de que Dios es el supremo ser causal. Algunos autores, ya en la época de Amalrico de Bène, mantuvieron que la doctrina del filósofo no desembocaba en el panteísmo, sino que constituía una elaboración de la concepción dionisiana de Dios como causa de todas las cosas y de la concepción paulina de Dios como el que es todo en todo. Las autoridades eclesiásticas consideraron, sin embargo, que aun apoyándose en tales concepciones, Amalrico y sus partidarios, los amalricianos *(amauriciani),* las entendían únicamente en un sentido panteísta. (Véase también DAVID DE DINANT.)

Véase Clemens Baeumker, *Contra Amaurianos. Ein anonymer, wahrsscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII Jahrhunderts,* 1926 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXIV, 5-6). — C. Capelle, *Autour du décret de 1210: III. Amaury de Bène, étude sur son panthéisme formel,* 1932 [Bibliothèque thomiste, 16]. — M. Th. d'Alverny, "Un fragment du procès des Amauriciens", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XXV-XXVI (1950-1951), 325-36. — Mario del Pra, *Amalrico di Bène,* 1951.

AMANUAL. Véase HEIDEGGER (MARTIN).

AMBIGÜEDAD. SOFISMA, VAGUEDAD.

AMELIO tenía como verdadero nombre, según Porfirio *(Vit. Plot., 7),* el de Gentiliano. Fue uno de los más fieles discípulos de Plotino (v.), quien prefería llamarle Amerio, porque mejor le cuadraba que se derivara su nombre de 'ἀμερεία', indivisibilidad, que de 'ἀμελεία', descuido. Nacido en Etruria, Amelio estuvo con Plotino en Roma a partir del año 246. Proclo le atribuyó comentarios al *Timeo* y a la *República.* También escribió un tratado titulado *Sobre la diferencia entre las opiniones de Plotino y las de Numenio,* περὶ τῆς κατὰ τὰ δόγματα τοῦ Πλωτίνου πρὸς τὸν Νουμήνιον διαφορᾶς,, dedicado a Porfirio y redactado para destruir los rumores que corrían en Grecia según los cuales Plotino era un plagiario de Numenio de Apa-mea. Según Porfirio *(op. cit.,* 20), Amelio siguió en general la doctrina de Plotino, pero por su composición y estilo sus opiniones aparecen distintas, y a veces inclusive opuestas, a las de su maestro. Sin embar-go según la reseña dada por Proclo, las diferencias no parecen ir más allá de una elaboración del método tricotómico, aplicándolo a la inteligencia, la cual no es, a su entender, una unidad, sino que está dividida en tres partes: la que es, la que posee y la que contempla.

Art. de J. Freudenthal sobre Amelio (Amelius) en Pauly-Wissowa.

AMIDISMO. Véase BUDISMO.

AMMONIO SACCAS (del sobrenombre Σακκᾶς, "el que lleva alforjas") *(ca.* 175-242) fue maestro de Plotino y ejerció una gran influencia no solamente sobre éste, sino también sobre muchos otros filósofos de la época (por ejemplo, Longino y los abajo citados). A causa de ello es considerado por algunos autores como el padre del neoplatonismo (título que otros reservan para Numenio de Apamea y que la mayor parte de los historiadores dan solamente a Plotino). Según cuenta Porfirio *(Vit. Plot.,* 3) Plotino estudió once años con Ammonio, el cual fue maestro asimismo de Orígenes y Herenio. Los tres prometieron guardar en secreto las doctrinas de su maestro, pero, según Porfirio, sólo Plotino cumplió la promesa. La enseñanza de Ammonio —desarrollada en forma oral— parecía tender a un sistema ecléctico en el cual se combinaban armónicamente elementos platónicos y aristotélicos — una muy acusada característica de la mayor parte de los sistemas neoplatónicos, pero correspondiente también a las opiniones de los llamados platónicos eclécticos. Según Nemesio, Ammonio se ocupó especialmente del problema de la naturaleza del alma y de su relación con la Inteligencia, en un sentido muy parecido al posteriormente desarrollado por Plotino.

G. V. Lyng, "Die Lehre des Ammonios Sakkas", *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Christiania,* 1874. — F. Heinemann, "A. Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus", *Hermes,* LXI (1926), 1-27. — K. H. S. Jong, *Plotinus of A. Saccas,* 1941 (monografía). — E. Seeberg, "A. Sakkas", *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* LXI (1942), 136-170. — Eleuterio Elorduy, S. I., *Ammonio Sakkas. I: La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Pseudo-Areopagita,* 1959 [Estudios Onienses. Série I, vol. 7]. — Véase también Klaus Kremer, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule,* 1961 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie der Mittelalters, 39, Heft 1).

AMOR. Se usa el término 'amor' para designar actividades, o el efecto de actividades, muy diversas; el amor es visto, según los casos, como una inclinación, como un afecto, un apetito, una pasión, una aspiración, etc. Es visto también como una cualidad, una propiedad, una relación. Se habla de muy diversas formas del amor: amor físico, o sexual; amor maternal, amor como amistad; amor al mundo; amor a Dios, etc. Inclusive dentro de una especie determinada de amor se in-

troducen variantes; así, Stendhal, al referirse al amor del hombre por la mujer, y de la mujer por el hombre, distingue entre el amor-pasión, el amor-gusto, el amor físico, y el amor de vanidad (*De l'amour*, I, 1). Abundan los intentos de clasificar, y ordenar jerárquicamente, las diversas clases de amor; como ejemplo reciente mencionamos la obra sobre "los cuatro amores" *(The Four Loves* [1960], *passim),* de C. S. Lewis, en la cual el autor describe y analiza: el amor hacia lo subhumano (ciertos animales), considerado como un "gusto por" *(liking);* el afecto; la amistad; el eros, y la caridad. Muchas de las distinciones propuestas recomiendan el uso de varios términos ('agrado', 'gusto', 'afecto', 'atracción', 'deseo', 'amistad', 'pasión', 'caridad', etc., etc.), pero persisten en agrupar sus significados bajo el concepto común de "amor". Las dificultades que ofrece la variedad del vocabulario, junto con la supuesta unidad significativa del concepto principal, se encuentran no sólo en las lenguas modernas, sino también en latín y en griego. En latín hay los vocablos *amor, dilectio, charitas (y* también Eros, en tanto que designa el amor personificado en una deidad). En griego hay los vocablos ἔρος, ἀγάπη, φιλία. En consecuencia, la tarea de escribir un breve artículo sobre la noción de amor en general es harto compleja, inclusive limitándose a los aspectos más usualmente destacados por los filósofos —tales como el amor en sentido metafísico y cósmico-metafísico, y el amor como relación personal, por lo demás frecuentemente entrelazados. Intentaremos sortear estas dificultades presentando un rápido bosquejo histórico de la noción de amor dentro de las especulaciones filosóficas más conocidas, con sólo ocasionales distinciones terminológicas. Al final del artículo proporcionaremos una idea de varias concepciones filosóficas actuales, elegidas —por desgracia, un tanto arbitariamente— entre las muchas existentes.

Empédocles (VÉASE) fue el primer filósofo que utilizó la idea del amor en sentido cósmico-metafísico, al considerar el amor, φιλότης, y el conflicto o lucha, νεῖκος, como principios de unión y separación respectivamente de los elementos que constituyen el universo (Cfr. sobre todo Diels B 17, 7-8). Pero la noción de amor adquirió una significación a la vez central y compleja solamente en Platón —quien hace decir a Sócrates *(Symp.*, 177 E) que el amor, el ἔρως, es el único tema de que puede disertar con conocimiento de causa. Muchas son las referencias al amor, las descripciones del amor, y las clasificaciones del amor, que hallamos en Platón. Nos limitamos a algunas. El amor es comparado con una forma de caza (*Soph.*, 222 E) — comparación, por lo demás, frecuente en dicho filósofo (véase METÁFORA) y que aplica a otras actividades; por ejemplo, al conocimiento. El amor es como una locura *(Phaed.*, 231 E); es un dios poderoso *(ibíd.*, 242 A). Pero no hay sólo una, sino varias clases de amor, y no todas son igualmente dignas. Puede hablarse, por ejemplo, de un amor terrenal y de un amor celeste *(Symp.*, 180 A-C) — como hay una Venus demótica y una Venus olímpica. El amor terrenal es el amor común; el amor celeste es el que produce el conocimiento y lleva al conocimiento. Puede haber tres clases de amor: el del cuerpo, el del alma, y una mezcla de ambos *(Leg.*, II 837 A C). En general, el amor puede ser malo o ilegítimo, y bueno o legítimo: el amor malo no es propiamente el amor del cuerpo por el cuerpo, sino aquel que no está iluminado por el amor del alma y no tiene en cuenta la irradiación sobre el cuerpo que producen las ideas. Sería precipitado, pues, hablar en el caso de Platón de un desprecio del cuerpo *simpliciter;* lo que sucede es que el cuerpo debe amar, por así decirlo, por amor del alma. El cuerpo puede ser de este modo aquello en que un alma bella y buena resplandece, transfigurándose a los ojos del amante, que así descubre en el amado nuevos valores por acaso invisibles a los que no aman. Tras las numerosas difiniciones y elogios del amor que figuran en *El Banquete* —a los que deben agregarse los contenidos en el F*edro*—, Platón se esfuerza por probar que el amor perfecto —principio de todos los demás amores— es el que se manifiesta en el deseo del bien. El amor es para Platón siempre amor a algo. El amante no posee este algo que ama, porque entonces no habría ya amor. Tampoco se halla completamente desposeído de él, pues entonces ni siquiera lo amaría. El amor es el hijo de la Pobreza y de la Riqueza; es una oscilación entre el poseer y el no poseer, el tener y el no tener. En su aspiración hacia lo amado, el acto del amor por el amante engendra; y engendra, como dice Platón, en la belleza. Aquí se inserta el motivo metafísico dentro del motivo humano y personal. Pues, en último término, los amores a las cosas particulares y a los seres humanos particulares no pueden ser sino reflejos, participaciones, del amor a la belleza absoluta *(Symp.*, 211 C), que es la Idea de lo Bello en sí. Bajo la influencia del verdadero y puro amor, el alma asciende hacia la contemplación de lo ideal y eterno. Las diversas bellezas —o reflejos de lo Bello— que se hallan en el mundo son usadas como peldaños en una escalera que lleva a la cumbre, la cual es el conocimiento puro y desinteresado de la esencia de la belleza. Como el forastero de Mantinea "revela" a Sócrates al final de *El Banquete*, el amor es la contemplación pura de la belleza pura y absoluta — de la belleza divina, no contaminada con nada impuro y trascendiendo todo lo particular.

En casi todos los filósofos griegos hay referencias al tema del amor, ya sea como principio de unión de los elementos naturales, ya como principio de relación entre seres humanos. Pero, después de Platón, sólo en los pensadores platónicos y neoplatónicos es considerado el amor como un concepto fundamental. Entre los muchos ejemplos que pueden aducirse al respecto, mencionaremos tres.

En Plutarco *(De Iside et Osiride,* cap. 53), el amor, ἔρως, es un impulso que orienta la materia hacia el primer principio (inteligible). El amor es una aspiración de lo que carece de forma (o tiene sólo mínimamente forma) hacia las formas puras y, en último término, hacia la Forma Pura del Bien. En Plotino (Cfr. especialmente *Enn.*, VI vii 21) el amor es asimismo lo que hace que una realidad vuelva su rostro, por así decirlo, hacia la realidad de la cual ha emanado, pero Plotino habla muy particularmente del amor del alma a la inteligencia, νοῦς. La noción de amor parece ocupar el más importante lugar en el pensamiento de Porfirio. En su *Epistola ad Marcellam (* § 24, ed. Nauck, p. 189), Porfirio habla de cuatro principios de Dios: la fe, πίστις, la verdad, λήθειο, la esperanza, ελπίς, y el

amor, ἔρως (el amor es mencionado, en rigor, en tercer lugar dentro de esa enumeración, pero no creemos que el orden exprese prioridad de un principio; es más probable que todos esos principios sean para Porfirio igualmente "constituyentes" de la divinidad).

En las especulaciones neoplatónicas el concepto de amor tiene un sentido predominantemente metafísico o, si se quiere, metafísico-religioso. En la concepción cristiana el motivo religioso se expresa con frecuencia en términos "personales". No sucede esto, por supuesto, con todo amor, sino con ese amor llamado "caridad" (ἀγάπη, *charitas).* La caridad es una de las tres virtudes llamadas "teólogales" (junto con la fe y la esperanza), Parece tener, además, el primado sobre las otras dos. Así, en las famosas palabras de San Pablo — a que nos hemos referido ya en el artículo dedicado al Apóstol, pero que conviene tener aquí de nuevo presentes: "Cuando tenga el don de profecía, la ciencia de todos los misterios y todo el conocimiento; cuando tenga inclusive toda la fe necesaria para trasladar las montañas, nada tendré si no tengo caridad" (I Cor., XIII, 2). Todo desaparece —las profecías, la ciencia—, pero la caridad permanece. "La fe, la esperanza y la caridad permanecen, pero la más grande de todas es la caridad" (I Cor., XIII, 13). Fundamentales al respecto son también esas palabras (en I *Juan,* IV, 7 y siguientes) : "el amor [la caridad, ἀγάπε] viene de Dios y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce Dios". El que no ama, no ha conocido Dios, pues *"Dios es Amor"* [ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν ; podría aquí emplearse asimismo el término 'caridad', pero es usual en este caso emplear 'Amor']. Podemos amar a Dios, porque el amor viene de Dios: "el amor de Dios es perfecto en nosotros". Y este amor de Dios que hace posible amar a Dios es asimismo el fundamento del amor del hombre a su prójimo y al mundo. En sentido originario y auténtico, pues, todo amor se halla dentro del horizonte de Dios: amar es, en rigor, "amar a Dios y por Dios".

Muchas son las referencias que hace San Agustín a la noción de amor. Los términos empleados por San Agustín son *charitas, amor y dilectio.* A veces tienen el mismo significado (como en la expresión *amor seu dilec- tio);* a veces establece distinciones entre ellos. San Agustín considera con frecuencia la caridad como un amor personal (divino y humano). La cari- dad es siempre buena (o "lícita"); en cambio, el amor puede ser bueno o malo según sea respectivamente amor al bien o amor al mal. El amor del hombre a Dios y de Dios al hombre es siempre un bien. En *este* sentido cabe entender la famosa frase agustiniana: *Dilige et quod vis fac* (que muchas veces se cita como: *Ama et fac quod vis* y que escribió precisamente en su comentario a Juan [VII]). El amor del hombre por su prójimo puede ser un bien (cuando es por amor de Dios) o un mal (cuando se basa en una inclinación (*dilec-tio]* puramente humana, es decir, desarraigada del amor a Dios y por Dios). En tanto que amor al bien —que es una manifestación del amor a Dios—, el amor mueve la voluntad. Por este movimiento el alma es llevada a su bienaventuranza, la cual solamente puede hallarse en el seno de Dios. El amor en tanto que amor al bien carece de medida *(ipse ibi modus est sine modo amare,* como escribió Se-verino, amigo de San Agustín, al resumir su pensamiento al respecto). Pero ni siquiera se puede decir que amar un bien es suficiente; el amor a un bien (por lo tanto, a algo particular) sólo es "lícito" cuando tiene lugar por amor *al* Bien, esto es, a Dios. En este sentido se entiende la frase de San Agustín según la cual la caridad es aquella virtud mediante la cual se ama lo que debe amarse *(virtus est charitas, qua in quod diligendum est diligitur [Ep.* CLXVII]). Y por eso el amor no es ciego, sino lúcido, pues abre el alma al Bien y al Ser — o, como diría Max Scheler, apoyándose en las ideas agustinianas, al reconocimiento de los valores en tanto que objetivos.

Insistir demasiadamente sobre el amor puede llevar al pensamiento cris- tiano a ciertas dificultades. Algunas de éstas aparecen en San Clemente *(Strom.,* IV 22), el cual parece reducir la vida divina y, en general, todo ser y perfección, a amor, desembocando en la "gnosis del amor".

Aquí se encuentra el origen de lo que se ha llamado "la disputa sobre el amor puro", en la que participaron, entre otros, en la época moderna, Leibniz y Fénelon. No nos es posible tratarla aquí; tampoco podemos extendernos sobre el contenido de los numerosos "Tratados del amor de Dios" (el título, dicho sea de paso, que al principio pensó dar Unamuno a su obra, *Del sentimiento trágico de la vida),* con el frecuente título *De diligendo Deo.* Filosóficamente, dentro del pensamiento cristiano, nos importa más referirnos brevemente a Santo Tomás. Éste define la *chantas* como una virtud sobrenatural; como tal, hace posible que las virtudes naturales sean plenarias y verdaderas, ya que, como en S. *theol.,* II - IIa 9. XXIII, a. 7 ad 3, ninguna virtud es verdadera *(vera)* sin la caridad. Sin ella, además, el hombre no puede alcanzar la bienaventuranza. Pero Santo Tomás no niega por ello la "autonomía" de las "virtudes naturales", De hecho, éstas pueden existir sin la caridad, ya que de suponerse lo contrario tendría que concluirse que ninguno de los hombres que han carecido, o carecen, de la revelación cristiana, han podido, o pueden, ser buenos. Como en muchos otros puntos, Santo Tomás se esfuerza aquí también en delimitar esferas sin perjuicio de concluir a su subordinación jerárquica. Además, Santo Tomás trata del amor como una inclinación, y habla del amor natural como de una actividad que lleva a cada ser hacia su bien. En este sentido puede decirse, con toda generalidad, que el amor mueve. El amor puede ser sensitivo e intelectual (VÉASE APETITO). El amor que consiste en elegir libremente el bien es el que constituye el fundamento de la caridad. Por supuesto, el fundamento último del verdadero amor es también, para Santo Tomás, Dios, y es Él el que mueve por amor a las criaturas que aspiran al Sumo Bien. Este es el *Amor che muove il Sol e l'altre stelle,* con que concluye Dante (tomista y a la vez aristotélicamente) la *Divina Comedia.*

Aunque arraigado en la esfera personal (de la Persona divina), el concepto de amor tiene también aquí un sentido cósmico-metafísico. Posiblemente depende del lenguaje que se emplee —el teológico o el filosófico— el que se subraye uno u otro aspecto del amor.

Nos hemos referido *grosso modo* a dos visiones del amor: la griega (particularmente la platónica) y la cristia-

na. En diversas ocasiones se ha intentado establecer una distinción tajante entre ellas. La más conocida (expresada por Scheler en *El resentimiento en la moral)* puede resumirse del siguiente modo.

En la concepción griega el amor es aspiración de lo menos perfecto a lo más perfecto. Supone, pues, la imperfección del amante y la (supuesta o efectiva) perfección (o mayor perfección) del amado — o de lo amado. Cuando la perfección de lo amado es absoluto, nada importa últimamente sino él. Lo amado es la perfección en sí, el sumo bien — o lo bello y bueno en sí conjuntamente. Lo amado mueve al amante —o lo más perfecto a lo menos perfecto— ejerciendo sobre él una atracción. Lo amado no necesita a su vez amar; su ser consiste en ser apetecible y deseable. El "movimiento real" parte del amante, pero el "movimiento final" parte de lo amado. La relación entre amante y amado puede ejemplificarse en los individuos humanos, pero lo que sucede en éstos es un caso particular —bien que muy importante— de una relación cósmico-metafísica. El amor puede ser descrito como la marcha de cada cosa hacia su perfección o bien hacia el ser lo que cada cosa es en su perfección o idea y dentro de un orden ontológico.

En la concepción cristiana el amor parte de lo amado también, y no sólo como causa final (aunque puede asimismo tener este sentido), sino como "movimiento real". En rigor, hay más amor en lo amado que en el amante, pues el amor auténtico —el modelo de todo amor— es la tendencia que tiene lo superior y perfecto de "descender", por así decirlo, hacia lo inferior e imperfecto con el fin de atraerlo hacia él y salvarlo. El amor no es, así, apetencia, sino superabundancia. Por eso mientras para los griegos el Sumo Bien no necesita amar, para los cristianos puede inclusive ser identificado con el amor. La propia justicia queda disuelta en el amor. Lo cual no significa que para el cristiano el amor sea meramente compasión (VÉASE). Lo compadecido es estimado como algo que merece justicia o piedad; lo amado es amado por sí mismo, en virtud de una exuberancia de la cual Dios constituye el modelo supremo.

Las distinciones anteriores ayudan a comprender no pocos rasgos distintivos de las concepciones expuestas. Sin embargo, el asunto es más complejo. Por ejemplo, se ha discutido a veces (Nygren; *op. cit. infra)* si el amor *(agápe)* en sentido paulino se refiere efectivamente al amor a Dios. Lo más seguro es que tenga tal sentido (como se ve en *Rom.*, VIII, 28 y en I *Cor.*, II 9, entre otros lugares). Pero esta y otras muchas cuestiones relativas al significado del amor como a*gápe* están lejos de ser resueltas. Por otro lado, es precipitado afirmar que la diferencia entre las concepciones griega y cristiana se revela a través del uso respectivo de los términos *éros* y *agápe* (o *caritas).* Finalmente, no puede olvidarse que los motivos que hemos llamado cósmico-metafísicos (o por lo menos metafísicos) ejercen una impronta considerable en ciertas ramas de la tradición cristiana, especialmente en la teología cristiana de inspiración griega. Este último punto ha sido tratado por Xavier Zubiri *(Naturaleza, Historia, Dios* [1944], págs. 480 y sigs.). Procederemos a citar varios pasajes significativos. Según Zubiri, si en la teología cristiana de inspiración griega se toma la ἀγάπη en su primaria dimensión ontológica y real, a lo que más se parece es al ἔρως del clasicismo. Por eso la indudable diferencia, y aun oposición, entre ἔρως y ἀγάπη se da "dentro de una raíz común". Es "una oposición de dirección dentro de una misma línea: la estructura ontológica de la realidad". Aun cuando los latinos han vertido casi siempre ἀγαπη por *charitas*, debe tenerse en cuenta que en la Patrística griega se empleó el vocablo ἔρως. Así sucede con Dionisio el Areopagita (*De div. nom.*). La distinción entre ἔρως y ἀγάπη no suprime la posibilidad de entender el concepto de *charitas* metafísicamente, y de utilizar en consecuencia el término clásico ἔρως en sentido ontológico. Zubiri apunta que por la común dimensión por la que envuelven un "fuera de sí", el *éros* y la *agápe* no se excluyen entre sí, cuando menos en los seres finitos. De ahí que los latinos de inspiración griega distinguieran entre ambas con gran precisión. "El *éros* es el *amor natural"*, en tanto que la *ágape* es el *amor personal.* En el primero hay inclinación por naturaleza hacia los actos para los cuales está capacitado; en el segundo hay entrega del propio ser por liberalidad. Así, "en la medida en que la naturaleza y persona son dos dimensiones metafísicas de la realidad, el amor, tanto natural como personal, es también algo ontológico y metafísico." Y así también "la caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor".

En cualquier trabajo relativamente completo sobre el problema del amor y de su historia habría que tener en cuenta, junto a los rasgos generales antes mencionados, importantes variantes introducidas por diversos autores. El problema del amor como amor a Dios fue tratado, por ejemplo, extensamente por varios autores medievales. Entre ellos mencionamos a Guillermo de Saint-Thierry *(De natura et dignitate amoris),* San Bernardo *(De diligendo Deo),* Aelredo de Rievaulx *(Speculum caritatis),* Pedro Abelardo *(Introductio ad theologiam) y* los llamados Victorinos: Hugo de Saint Victor y Ricardo de Saint Victor. San Bernardo y los Victorinos (especialmente Ricardo de San Victor) se ocuparon del problema del amor intensamente. Para San Bernardo el amor en cuanto amor puro (a Dios) es, en el fondo, una experiencia mística, un "éxtasis". El amor se basta a sí mismo. Ello no significa que San Bernardo abogue por el quietismo (VÉASE). El amor del hombre a Dios es consecuencia del amor de Dios al hombre y a las criaturas. Por otro lado, San Bernardo distingue entre varias especies de amor, tales como —para dar un solo ejemplo— el amor carnal, el racional y el espiritual. El predominio de la idea del amor espiritual sobre otras especies de amor en místicos y teólogos medievales no significa, por lo demás, que no se escribiera en la época sobre el amor humano; no debe olvidarse que en el siglo XII, en el mismo momento en que se desarrollan todas las implicaciones del amor divino de carácter místico, florece la literatura del llamado "amor cortés". En un artículo como el presente no hay más remedio que excluir este complejo material. Lo mismo sucede con las numerosas ideas sobre el amor y sus especies en autores renacentistas y modernos. Aun limitándose a consideraciones de naturaleza propiamente filosófica, la literatura renacentista y moderna sobre la cuestión es abun-

dantísima. Piénsese sólo en Marsilio Ficino, en León Hebreo, en Giordano Bruno — o, más tarde, en la concepción spinoziana del "amor intelectual a Dios" al final de la *Ética, o* en las ideas contenidas en el breve tratado supuestamente pascaliano titulado "Discurso sobre las pasiones del amor". Tendremos que prescindir aquí de estas ideas en parte por razones de espacio, en parte porque cuando son lo suficientemente importantes se hallan expuestas en los artículos dedicados a los filósofos que las cultivaron, y en parte también porque en lo fundamental, y en el sentido en que liemos tratado aquí el problema, no pocas de las nociones desarrolladas en los citados períodos tienen raíces neoplatónicas o cristianas (o ambas a un tiempo) y pueden entenderse a partir de algunas de nuestras dilucidaciones. Observaremos solamente que, además de seguirse tratando el amor en sentidos teológico y metafísico de acuerdo con vías tradicionales, muchos autores de la época moderna han prestado gran atención al fenómeno del amor desde el punto de vista psicológico y sociológico —- como una de las "pasiones del alma", como una emoción, como uno de los posibles modos de relación de los seres humanos en la sociedad, etc. Tres cuestiones se han discutido con gran frecuencia: (1) Si el amor humano es un fenómeno de índole puramente subjetiva —si es, como pretendía Stendhal, el resultado de un proceso (en rigor, dos procesos) de "cristalización" en el ánimo del amante— o si es una emoción reveladora de cualidades y valores en el ser amado; (2) Si tal amor está fundado en una estructura psicofisiológica, o simplemente fisiológica (sobre todo, si está fundado en el deseo sexual exclusivamente, apareciendo como un epifenómeno de éste), o si tiene una autonomía con respecto a los procesos orgánicos, esto es, si es en principio irreductible a ellos; (3) Si el amor humano es un proceso o una serie de procesos inalterables, fundados en una "naturaleza humana" permanente, o si tiene una historia — si, como sostiene Ortega y Gasset, es una "invención humana" surgida en un momento de la historia, y hasta una "creación literaria". A finales del siglo xix y a principios de nuestro siglo ha habido gran copia de teorías subjetivistas, reduccionistas y naturalistas; luego —especialmente con la fenomenología— se ha tendido a tratar el amor de un modo "objetivista", no reduccionista y no naturalista (lo último no significa necesariamente "espiritualista", sino que puede significar "historicista"). Es primeramente en relación con estos problemas (especialmente con [1] y [2] que terminaremos presentando tres concepciones contemporáneas sobre la noción de amor: la de Max Scheler —ligada a una teoría de los valores—; la de Joaquín Xirau —que, apoyado en Scheler, ha edificado una metafísica a base de una fenomenología de la "conciencia amorosa"— y la de Jean-Paul Sartre — donde el amor aparece dentro del análisis de la estructura del "Ser-para sí-para otro".

La ideas de Scheler —expresadas principalmente en su *Ética,* en *Naturaleza y formas de la simpatía,* y en sus estudios sobre "El pudor" y "Ordo amoris" (Cfr. bibliografía en el artículo sobre el citado filósofo)— tienen raigambre agustiniana y pascaliana, pero se apoyan filosóficamente en la axiología objetivista por él elaborada en detalle. Scheler rechaza que el amor sea una idea innata que se derive exclusivamente de la experiencia, o que sea un impulso elemental (acaso procedente de la *libido).* Se trata como en Brentano (VÉASE) de un proceso intencional (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que trasciende hacia lo amado, lo cual es amado porque es valorado, esto es, valorado positivamente — como el odio trasciende hacia lo odiado en cuanto desvalorado, o "valorado" negativamente. El amor no puede confundirse, pues, tampoco con la simpatía, la compasión o la piedad. En cuanto acto intencional, o conjunto de actos intencionales, posee sus leyes propias, las cuales no son psicológicas, sino axiológicas. El amor (y el odio) no son tendencias o impulsos del sujeto psicofísico; son actos personales que se revelan en el elegir y rechazar valorativamente. El amor (y el odio) no se definen, sino que se intuyen — emotivamente *a priori.* Por eso puede haber para Scheler (como para San Agustín y Pascal) un *ordo amoris,* un *ordre du coeur;* el amor no es, en suma, arbitrario, sino selectivo.

Joaquín Xirau (véase *Amor y Mundo,* 1940, especialmente cap. II) se apoya en Scheler para edificar una fenomenología de la conciencia amorosa. De esta fenomenología resultan cuatro notas esenciales: abundancia de la vida interior; potenciación a lo máximo del sentido y valor de personas y cosas; ilusión y transfiguración; reciprocidad y fusión. Ellas dan origen a las manifestaciones del amor: generosidad, espontaneidad, vitalidad, plenitud. El amor es, así, una posibilidad creadora. Mas el amor no se limita a crear; destaca a la vez los valores superiores de lo creado, ilumina a la par que vivifica. En esta iluminación por el amor se lleva a cabo la transfiguración del objeto amado, la cual es reducida por el naturalismo a pura fantasmagoría. Al transfigurarse, el objeto revela al que lo ama valores que la indiferencia había dejado encubiertos. Xirau establece, además, un orden del amor que constituye el fundamento de una nueva metafísica. En vez de concebir el ser como substancia, como entidad estática que es irrevocablemente en sí (ser absoluto) o en otro (ser relativo), Xirau estima que no hay ser exclusivamente en sí ni ser exclusivamente en otro. El vocablo 'ser' no designa un momento estático de lo real, sino un punto de confluencia de proyecciones, relaciones y referencias. Ahora bien, sólo el amor puede poner de relieve la realidad de un ser "esencialmente" dinámico — de un ser que es pura trascendencia y "agilidad". El complejo de relaciones que constituyen la realidad forma varias capas; sobre ellas, como una cima última, se encuentra el amor. En la concepción metafísica de Xirau el amor es la clave que sostiene la arquitectura del mundo. En oposición radical al naturalismo, el autor presenta el amor como género supremo, y las demás realidades como especies que aspiran a tal género.

Jean-Paul Sartre examina el amor en su análisis del "Para-otro", es decir, de las relaciones concretas del "Para-sí" con el "otro" *(L'Être et le Néant,* 1943, III iii 1, págs. 431-40). Como todas estas relaciones, el amor es un conflicto que enfrenta y a la vez liga a los seres humanos. Mediante el amor se establece una relación directa con la libertad del "otro". Pero como cada ser humano existe por la libertad del "otro", la libertad de cada uno queda comprometida en el amor. En el amor se quiere cautivar,

esclavizar, la conciencia del "otro". Pero no para transformar al "otro" en un autómata, sino para apropiarse su libertad como libertad. Ello significa que no se pretende propiamente actuar sobre la libertad del "otro", sino "existir *a priori* como límite objetivo de esa libertad". El amante exige la libertad del amado, esto es, exige ser libremente amado por él. Pero como pretende a la vez no ser amado contingentemente, sino necesariamente, destruye esa misma libertad que había postulado. El conflicto que revela el amor es un conflicto de la libertad. Obras principalmente filosóficas: V. Soloviev, "O sm'slé lúbvi", *Voprosi filosofii i psijologii* (1892-4) ("El sentido del amor"). — A. Grünnbaum, *Herrschen und Lieben als Grundmotiven der philosophischen Weltanschauung,* 1925. — E. Boldt, *Die Philosophie der Liebe im Lichte der Natur- und Geisteswissenschaften auf entuticklungsgeschichtlicher Grundlage,* I, 1928. — E. Raitz von Frentz, "Drei Typen der Liebe. Eine psychologische Analyse", *Scholastik* (1931), 1-41. — Max Scheler, *op. cit. supra.* — G. Madinier, *Conscience et amour. Essai sur le "Nous",* 1932; 3a ed., 1962. — J. Xirau, *op. cit. supra. — J.* Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor,* 1940. — J.-P. Sartre, *op. cit. su pra.* — Roger du Teil, *Amour et pu reté. Essai sur une morale de la signi fication,* 1945. — M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour,* 1946 (Íd., íd., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne,* 1957). — J. Guitton, *Essai sur l'amour humain,* 1948 (trad. esp. : *Ensayos sobre el amor hu mano,* 1957). — U. Spirito, *La vita corne amore,* 1953. — R. O. Johann, S. J., *The Meaning of Love. An Essay towards a Metaphysics of Intersubjectivity,* 1955. — J. Lacroix, *Personne et amour,* 1956. — M. C. D'Arcy, *The Meeting of Love and Knowledge,* 1958. — André Mercier, *De l'amour et de l'être. Essai sur la connaissance,* 1960 (especialmente Caps. III y V). — C. S. Lewis, *op. cit. supra.* — Karol Wojtyla, *Milosc i Odpowiedzialnosc,* 1960 [con resumen en fran cés] *(Amor y responsabilidad)* [en par te influido por Scheler]. — Barry Mi ller, *The Range of Intellect,* 1963. — Psicoanálisis del amor: I. Lepp, *Psy chanalyse de l'amour,* 1959. — El amor en las religiones no cristianas: Th. Ohm, O. S. B., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen,* 1952. — El amor en el budismo y en el cristianismo: F. Weinrich, *Die Liebe im Buddhismus und Christentum,* 1935. — Amor puro: Émilienne Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour,* 1959. — A. Chérel, *Fénelon et la religion du pur amour,* 1934. — G. Joppin, *Fénelon et la mistique du pur amour,* 1935. — Amor griego y amor cristiano, en particular este último: Heinrich Scholz, *Eros und Caritas,* 1929. — A. Nygren, *Den Kristna Karlekstankengenom Tiderna,* 1930-36 (trad. francesa de Parte I: Eros *et Ágape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations,* 1944; trad. inglesa: *Agape and Eros. A Study of the Christian Doctrine of Love,* 1932). — M. Fuerth, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens,* 1933. — M. C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn. A Study in Eros and Agape,* s/f. — V. Warnarch, O. S. B., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie,* 1951. — Historia de la idea del amor: J. Volkelt, *Zur Geschichte der Philosophie der Liebe,* 1873. — D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident,* 1939, 2a ed., 1956. — Amor platónico: L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour,* 1908. — R. Lagerborg, *Die platonische Liebe,* 1926. — L. Grunhut, *Eros und Agape. Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung,* 1931. — A. Correia Pacheco, *Plato's Conception of Love,* 1942 (tesis). — Amor cristiano (además de varias obras citadas antes) : R. Guardini, *Die christliche Liebe (I Kor. 13),* 1946. — H. Petre, *Caritas. Études sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne,* 1948. — Amor en la Edad Media: P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* 1908 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 6], reed., 1933. — H.-D. Simonin, "Autour de la solution du problème de l'amour", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* VI (1941), 174-276. (Véanse también obras de Pètre, d'Arcy, Fuerth, Nygren y Scholz *supra.)* — Georges Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge,* 1957 [Études de philosophie médiévale, 46). — Amor en el Renacimiento: John Ch. Nelson, *Renaissance Theory of Love,* 1958 (especialmente sobre los *Eroici Furori,* de Giordano Bruno). — Amor cortés: O. H. Green, "Courtly Love in the Spanish *Cancioneros", PMLA,* LXIV (1949), 247-301. — Amor platónico en su tradición literaria: C. S. Lewis, *The Allegory of Love. A Study in Mediaeval Tradition,* 1936. — Amor en varios autores a partir del siglo v: F. Cayré, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après S. A.,* 1933. — G. Combes, *La charité d'après S. Augustin,* 1934. G. Dumeige, *R. de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour,* 1952. — Z. Alszeghy, *Grundformen der Liebe. Die Théorie der Gottesliebe bei dem M. Bonaventura,* 1946 [Analecta Gregoriana, 38]. — R. P. Prentice, O. F. M., *The Psychology of Love according to S. Bonaventura,* 1951. — B. J. Diggs, *Love and Being. An Investigation into the Metaphysics of St. Thomas Aquinas,* 1947. — L. B. Geiger, O. P., *Le problème de l'amour chez S. Thomas d'A.,* 1952. — R. M. McGinnis, *The Wisdom of Love,* 1951 (sobre S. T. de A.). — M. J. Faraón, O. P., *The Metaphysical and Psychological Principies of Love,* 1952 (sobre S. T. de A.). — A. Malet, *Personne et amour dans la théologie tri-nitaire de S. Th. d'A.,* 1956 [Bibliothèque thomiste, 32]. — Richard Völkl, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von A.,* 1956 [Munchener theologische Studien, II, 12]. — Tomás de la Cruz, O.C.D., *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás. Estudio previo a la teología de la caridad,* 1956. — H. Pflaum, *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo,* 1926. — G. Fontanesi, *Il problema dell'amore nell´ opera di L. Ebreo,* 1934. — A.-J. Festugiere, O. P., *La philosophie de l'amour de M. Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle,* 1941. — John Ch. Nelson, *op. cit. supra* (sobre G. Bruno especialmente). — L. Fremgen, *Metaphysik der Liebe. Eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer,* 1936. — H. Ottensmeyer, *Le thème de l'amour dans l'oeuvre de Simone Weil,* 1958. — Joseph Arntz, O. P., *De liefde in de ontologie van J.-P. Sartre,* 1960. — En Ortega y Gasset, X. Zubiri y P. Tillich: Frederick D. Wilhelmsen, *The Metaphysics of Love,* 1962.

AMOR RUIBAL (ÁNGEL) (1870-1930) nac. en San Verísimo del Barro (Pontevedra), sacerdote católico, estudió en su obra monumental, titulada *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (10 vols., 1900-1945) las relaciones entre las ideas filosóficas y los dogmas de la Iglesia católica a través de la historia, destacando los diversos modos como la dogmática ha moldeado la evolución del pensamiento filosófico. Amor Ruibal estudió asimismo en dicha obra la influencia de ciertas concepciones de índole filosófico-religiosa —por ejemplo, el panteísmo— sobre la formación de los sistemas de filosofía. La influencia de las ideas filosóficas sobre la evolución de los dogmas — lo que no implicaba en su caso ten-

dencia al modernismo o al historicismo— fue asimismo estudiada por el autor en dicha obra, como lo había sido en su trabajo latino *De platonismo et aristotelismo in evolutione dogmatum.*

Véase S. Casas Blanco, *La existencia de Dios en A. R.,* 1949. — Íd., íd., "Don A. A. R. Su vida y su obra filosófica", Crisis, Año I (1954), 13-32. — Íd., íd., Los *problemas fundamentales de la filosofía y del dogma de* A. R., 1963.

AMORAL es definido como lo que es indiferente a la moral. Ello significa que lo amoral está tan alejado de lo moral como de lo inmoral. Lo moral y lo inmoral se rigen por las mismas categorías o, si se quiere, por las mismas tablas de valores: desde el punto de vista de las categorías lo moral y lo inmoral se distinguen entre sí sólo porque el uno es la negación del otro; desde el punto de vista de una tabla de valores, se distinguen entre sí porque se hallan situados en extremos y contrapuestos polos. Lo moral y lo inmoral se rigen asimismo por el mismo lenguaje. En cambio, lo amoral está fuera de dichas categorías, de dichas tablas de valores o de dicho lenguaje; para emplear el vocabulario de Nietzsche —el cual designó a su propia filosofía como un *amoralismo*— puede decirse que lo amoral está "más allá del bien y del mal".

En muchos sistemas se designa a la Naturaleza como amoral. Ello ocurre sobre todo cuando lo natural es definido como lo necesario. En general, todo lo que pertenece al mundo de los puros hechos está afectado, según dichos sistemas, por la cualidad de la amoralidad. Esto se expresa ya, por lo demás, en el lenguaje ordinario con frases tales como "los hechos son los hechos", lo que implica renuncia a juzgarlos, y sobre todo a juzgarlos moralmente. En algunas ocasiones inclusive, como entre los estoicos, se destaca formalmente la indiferencia de la Naturaleza. En otros sistemas Dios aparece como amoral. Ello significa que hay un abismo insalvable entre las categorías morales, que pertenecen al hombre, y las categorías divinas. Como sucede en Kierkegaard, Dios puede ordenar inclusive ciertos actos que, de acuerdo con la concepción más tradicional, son designados como inmorales. Mas como el término 'inmoral' es tan poco apropiado entonces como el término 'moral' para calificar los designios o los mandatos divinos, no parece haber inconveniente en suponerlos amorales en el sentido apuntado. En algunos sistemas — como, según vimos, es el caso de Nietzsche— la amoralidad es lo que debe ser predicado del hombre o, mejor dicho, del Superhombre, el cual no puede atenerse a las normas convencionales de la moralidad.

Alfred Fouillée, *La morale de Kant et l'amoralisme contemporain,* 1905 (hay trad. esp.: *La moral de Kant y el amoralismo contemporáneo).*

AMPÈRE (ANDRÉ MARIE) (1775-1836) nac. en Poleymieux, en las cercanías de Lyon, fue profesor de física en la Escuela Politécnica y en el Collège de France. Influido a la vez por Maine de Biran y por Kant, estableció una clasificación de las ciencias fundada en un análisis psicológico en el cual se descubren diversos modos de conocimiento. Ampère no llega de una vez ni establece con plena seguridad los resultados de su análisis y los correspondientes "sistemas". De un lado, por ejemplo, señala tres sistemas de conocimientos primitivos: uno intuitivo, con los materiales externos que no pueden cambiarse; otro, el sistema de eméstesis, que reúne en una unidad cognoscitiva el caos de las sensaciones; otro, el sistema objetivo, que se desliga de todo elemento "subjetivo" y pertenece a la esfera noumenal; y tres sistemas de conocimientos racionales: el comparativo o de recepción de materiales que no pueden cambiarse; el lógico, que proporciona un centro común para la relación, y el apodíctico, que es propiamente intuitivo. Por otro lado, y fundado en lo anterior, Ampère señala cuatro sistemas o modos de conocimiento: el pasivo, el activo, el comparativo y el intuitivo. Cada uno de ellos trata con el objeto en una relación distinta: sensibilidad en el primer caso; conciencia de la resistencia y determinación de lo externo en el segundo; formación de relaciones en el tercero, e intuición de esas relaciones con absoluta independencia de lo relacionado en el último. Al mismo tiempo, cada modo de conocimiento posee proposiciones ciertas, descubiertas con entera y plena evidencia, y relativas respectivamente a las esferas sensible, causal, lógica e intuitiva. Ampère se niega de este modo a establecer una separación radical y arbitraria entre un supuesto conocimiento sensible y un hipotético único conocimiento racional; admitir lo contrario equivaldría a negar la posibilidad de una efectiva ciencia de la Naturaleza y de la efectividad de ciertos saberes. Ahora bien, en la intuición de relaciones sin la dependencia de lo relacionado se halla el conocimiento superior y *a priori* de los fenómenos. De acuerdo con ello, las ciencias se dividen en cosmológicas y nooló-gicas, según estudien lo externo o lo interno. Las primeras se dividen en cosmológicas en sentido estricto (matemáticas y física) y en fisiológicas (ciencia natural, medicina). Las segundas, en noológicas en sentido estricto (filosóficas: psicología, ontología, ética; nootécnicas: artes, literatura) y sociales (etnológicas: etnología, arqueología, Historia; políticas).

Obra capital: Essai *sur la philosophie des sciences ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines,* 1834. — Barthélémy Saint-Hilaire, *Philosophie des deux Ampère,* 2 vols., 1866. — B. Lorenz, *Die Philosophie Ampères,* 1908.

AMPLIACIÓN (AMPLIATIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

AMPLIATO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

ANAGOGÍA, ANAGÓGICO. El término griego ἀναγωγή significa la acción o efecto de "conducir algo hacia un lugar superior o más elevado"; de ahí también la acción y efecto de "elevar" y "educar". Cuando se trata de una idea, de un principio o de una causa se llama "anagógico" a lo que conduce la idea, el principio o la causa a una idea, principio o causa superiores o más elevados — lo que equivale a decir a la vez a una idea, principio o causa más "originarios", "primarios" o "profundos". En su escrito *Tentament anagogicum* (Gerhardt, VII, 270), Leibniz escribe que "lo que conduce a la suprema causa es llamado *anagógico* tanto por los filósofos como por los teólogos".

En teología se ha llamado con frecuencia "analogía" a la elevación del alma hacia el reino de Dios. Esta elevación puede tener lugar por medio del éxtasis (v.) místico.

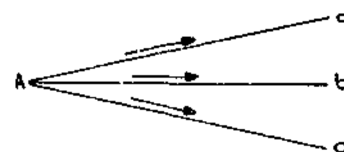
En la lectura y, sobre todo, interpretación (exégesis o hermenéutica [v.]) de las Escrituras se suele distinguir entre varios sentidos de un texto: literal, principal, sacramental, moral, figurativo, formal, material, místico, alegórico, anagógico. La interpretación anagógica es la que atiende al sentido espiritual, el cual eleva el alma. La interpretación anagógica se distingue de la alegórica, la cual permite un conocimiento (metafórico) de la verdad revelada, pero puede decirse que la interpretación alegórica se convierte asimismo en anagógica cuando produce los efectos indicados.

Si "anagógico" significa, en general, "lo que eleva", "catagógico" significa "lo que rebaja". En psicología se ha usado a veces el término 'anagógico' para designar los estados psíquicos que producen por su sola presencia una elevación del temple vital ajeno. El término 'catagógico' se emplea para designar los estados psíquicos que producen por su sola presencia una disminución del tono vital ajeno, una depresión. Los estados anagógico y catagógico pueden ser circunstanciales o permanentes. En este último caso puede hablarse de "espíritu anagógico" o "temple anagógico" y "espíritu catagógico" o "temple catagógico" para referirse respectivamente a aquellos sujetos que "animan" a los demás o "deprimen" a los demás.

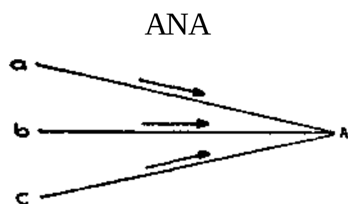
ANÁLISIS. En la Edad antigua y buena parte de la moderna el término 'análisis' fue entendido casi exclusivamente en el sentido que le daban los matemáticos. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en la definición de Euclides *(Elementos,* XIII) — definición que suele atribuirse a una interpolación del geómetra alejandrino Pappus (fl. *ca.* 300), por lo cual se enlaza casi siempre con el nombre de este último: "El análisis parte de lo que se busca como algo admitido y pasa de ello mediante varias consecuencias a algo que es aceptado como su resultado." El análisis en este sentido es, pues, una resolución *(resolutio)* —se resuelve lo complejo en lo simple— o una regresión *(regressio)* — se regresa mediante una secuencia lógica de proposiciones a una proposición que se declara evidente partiendo de otra proposición que se pretende demostrar y que se admite como verdadera. Por este motivo el método de análisis fue llamado por los filósofos de la "Escuela de Padua" y por Galileo *método de resolución* o *método resolutivo.* Tal método fue desarrollado por varios matemáticos y filósofos modernos (Galileo, Viète, Descartes, Hobbes, entre otros). Descartes utilizó, por ejemplo, los procedimientos establecidos por Pappus, cuya definición conocía a través de la versión de Commandino y a través de los tratados geométricos del Padre Clavius. Por este motivo es frecuente ver el término 'análisis' usado en Descartes como método destinado a solucionar un problema mediante ecuaciones, tal como ocurre en la geometría analítica. El método analítico se distingue entonces del método sintético, que consiste en el conjunto de operaciones ejecutadas sobre las propias figuras mediante la intuición. Así, en la *Géométrie* (I, *A.T.* VIII), Descartes declara que "si se quiere resolver cualquier problema hay que considerarlo ante todo como ya resuelto y dar nombres a todas las líneas que parecen ser necesarias para construirlo, tanto a las que son desconocidas como a las demás". En un sentido parecido habla Descartes en el *Discours* (II, ed. Gilson, pág. 17, lín. 18-9) del "análisis de los geómetras", que puede relacionarse con el "análisis de los antiguos y el álgebra de los modernos" *(ibíd.,* pág. 17, lín. 27). Ahora bien, Descartes no se limitó al uso matemático, sino que lo generalizó. Por ejemplo, en las *Regulae* (X) y en otros textos el método analítico en el sentido apuntado aparece como un método de razonamiento susceptible de convertirse en una *mathesis universalis* más general y rigurosa que el método "dialéctico" de los lógicos partidarios de la silogística. En efecto, Descartes rechaza el método silogístico por considerarlo un método incapaz de cumplir con los requerimientos antes enunciados, pues si bien permite establecer una cadena de proposiciones, no permite obtener ninguna proposición que sea más verdadera que la premisa mayor. En el silogismo: "Todos los hombres son mortales; Los suecos son hombres; Los suecos son mortales" se afirma la mortalidad de los suecos por haberse afirmado la mortalidad de los hombres (y la humanidad de los suecos). En un método analítico o resolutivo habría que comenzar por admitir que los hombres son mortales y habría que descubrir si "Los hombres son mortales" es o no una proposición verdadera.

El sentido anterior del término 'análisis' no coincide con el que se usa a menudo hoy día en la literatura filosófica y aun en buena parte de la científica. En efecto, suele entenderse muy frecuentemente hoy el análisis como la descomposición de un todo en sus partes. A veces se quiere indicar con ello una descomposición de un todo *real* en sus partes *reales* componentes, tal como ocurre en los análisis químicos. Pero casi siempre la descomposición en cuestión es entendida en un sentido o lógico o mental. Se habla en este último caso de análisis de un concepto en tanto que investigación de los subconceptos con los cuales el concepto en cuestión ha sido construido, o de análisis de una proposición en tanto que investigación de los elementos que la componen. En todos estos casos el análisis se contrapone a la síntesis, la cual es una composición de lo previamente descompuesto. Hay que advertir, sin embargo, que tal contraposición no impide usar los dos métodos: el analítico y el sintético, tanto en la ciencia como en la filosofía. En efecto, es opinión muy común que los dos métodos tienen que ser complementarios: una vez analizado un todo en sus partes componentes, la recomposición sintética de estas partes tiene que dar por resultado el todo del cual se había partido.

Este segundo concepto del análisis fue usado *también* por muchos filósofos y científicos modernos, especialmente en el siglo XVII. El análisis, por ejemplo, fue usado en el estudio de la descomposición de fuerzas. En el diagrama siguiente:



aparece el ejemplo de una fuerza A que es descompuesta o *resuelta* en las fuerzas a, b, c. En el diagrama siguiente:



aparece el ejemplo de las fuerzas a, b, c, que concurren en la producción de la fuerza A. El primer diagrama muestra un análisis de fuerza; el segundo, una síntesis de fuerzas. Ahora bien, este concepto del análisis aparece asimismo en Descartes y aun a veces parece lograr el predominio sobre el primer concepto. En el segundo de los preceptos del *Discurso* (II, ed. Gilson, pág. 18, 24-5) se propone "dividir cada una de las dificultades que se examinan en tantas partes como se pueda y como sea necesario para mejor resolverlas". Este precepto ha sido llamado por algunos autores (por ejemplo, L. J. Beck) *la regla del análisis.* En cambio, el tercer precepto: "Conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para remontar poco a poco, como gradualmente, al conocimiento de los más compuestos" es llamado *la regla de la síntesis.* Es cierto que algunos autores (por ejemplo, Gilson) llaman *regla del análisis* al tercer precepto, porque entienden el término 'análisis' en el sentido descrito al principio de este artículo, es decir, como el procedimiento que conduce a la *mathesis universalis.* Ello es tanto más sorprendente en el caso del citado comentarista, por cuanto distingue cuidadosamente en Descartes no solamente entre "la regla de método llamada *análisis"* y "el análisis en sentido geométrico", sino también entre estos dos y "la geometría analítica". Podríamos, sin duda, encontrar un fundamento común de los diversos sentidos dados por Descartes al término 'análisis'. Este fundamento se hallaría en el supuesto de que el "análisis geométrico" es un caso particular del "análisis universal" dado en el tercer precepto, y en el supuesto de que el método de la geometría analítica no es sino una aplicación del precepto del análisis al estudio de las curvas geométricas. Nosotros consideramos, sin embargo, más plausible admitir, con el citado Beck *(The Method of Descartes. A Study of the Regulae,* 1952, 157 sigs.) que hay en Descartes un uso más bien impreciso del vocablo 'análisis' y que para entender qué sentido tiene éste en cada caso hay que examinar cuidadosamente en qué contexto es usado. En todo caso, el sentido que aparece en el precepto segundo del *Discours* y que hemos definido como el segundo concepto en el presente artículo es el que ha tenido más fecundas y abundantes consecuencias en la posterior literatura filosófica. El mismo sentido que tiene hoy día el "análisis lógico" y el llamado "movimiento analítico" puede considerarse como un refinamiento de la significación apuntada. Desde este último punto de vista podemos inclusive clasificar las filosofías en analíticas y sintéticas. Las primeras suponen de un modo general que la realidad de un todo (cualquiera que éste sea) está dado en la descomposición de sus partes. Las segundas afirman que el todo es irreductible a sus partes; por este motivo la concepción analítica se contrapone con frecuencia no solamente a la concepción sintética, sino también a la concepción sinóptica (denominada a veces también *holológica).*

Por medio del término 'análisis' —o también por medio de la expresión 'análisis lógico'— se designa hoy un amplio movimiento filosófico de carácter antimetafísico que abarca muy diversas tendencias: positivismo lógico, empirismo lógico o científico, Escuela (analítica) de Cambridge, Grupo de Oxford, ciertos segmentos del neo-realismo, círculo de Wittgenstein y positivismo terapéutico, etc. A este movimiento se incorporan muchos de los que trabajan en temas de lógica simbólica y de semiótica cuando tal trabajo no es entendido en un sentido "neutral" y pretende ofrecer una cierta idea de la actividad filosófica. Muy común en estas tendencias es el rechazo de los rasgos especulativos del pensamiento filosófico y la reducción de éste a un pensar crítico y analítico, con el consiguiente "desenmascaramiento" de los problemas tradicionales como "embrollos causados por las complejidades del lenguaje ordinario". Junto a ello es común, pero no exclusivo, de las tendencias analíticas, negar que la filosofía tenga un objeto propio; con ello la filosofía se reduce a un examen de todas las proposiciones con el fin de averiguar si poseen o no significación: si son reglas lógicas (o lingüísticas), proposiciones sobre hechos o meras expresiones de emociones. Las tendencias analíticas se oponen de este modo casi siempre a las llamadas *tendencias especulativas.* Ahora bien, esas bases comunes no son suficientes para caracterizar ninguna de las tendencias calificadas de analíticas; cada una de éstas posee, además, caracteres propios, y a veces difícilmente comparables con las de otras tendencias. Es menester, pues, proceder a una clasificación de las corrientes de referencia. Ello puede hacerse de varios modos. Por ejemplo, puede precederse a una clasificación que siga un orden más o menos cronológico. Desde este punto de vista, se dividen las tendencias analíticas en las siguientes: (1) Primera fase, desarrollada por G. E. Moore y sus discípulos. Esta fase está muy próxima al neorealismo y consiste en un examen del lenguaje ordinario, con escasa o ninguna atención a los lenguajes formalizados. Las concepciones más destacadas de esta fase han sido expresadas claramente por John Wisdom en su libro sobre interpretación y análi-lisis. Por la influencia ejercida sobre desarrollos posteriores, nos extenderemos brevemente sobre ella. Según John Wisdom, una definición de un término mediante otro término o serie de ellos (como en las definiciones lingüísticas) o una definición de un término mediante mostración del objeto al cual corresponda o reproducción de un comportamiento que permita entender de qué se trata, no es el análisis del término: es una interpretación. Análisis es sólo una *definición* en la cual se aclara (no sólo se indica) el *significado* de un término. Así, de las dos proposiciones: Las palabras *'x* es hermano de *y'* significan lo que significan las palabras '*x* e *y* tienen los mismos padres y *x* es hombre' y significado de *'x* es hermano de *y'* puede ser analizado en lo que es significado por *'x* e *y* tienen los mismos padres y *x* es hombre'. La primera proposición es, según Wisdom, una interpretación, mientras que la segunda proposición es un análisis. El análisis permite, según Wisdom, no sólo aclarar los términos usados, sino resolver ciertos proble-

mas filosóficos tradicionales, a veces mostrando que carecen de significación y a veces indicando en qué sentido tienen que solucionarse. Así, G. E. Moore indica en ***Principia ethica*** (I, 6-13) que un análisis de la expresión *'x* es bueno' muestra que la bondad no puede reducirse a preferencia personal. En efecto, cuando una persona dice *'x* no es bueno' se enuncian dos expresiones contradictorias. Pero esto no ocurre cuando una persona dice 'Me gusta *x' y* otra dice: 'No me gusta *x'.* El análisis de *'x* es bueno' en términos de 'Me gusta *x'* es, así, incorrecto, y la mostración de su incorrección revela a la vez la incorrección de toda una teoría ética. (2) Segunda fase, desarrollo parcial de la anterior y representada por los miembros de la llamada Escuela de Cambridge (VÉASE). A la influencia de Moore hay que agregar pronto la de Russell y pronto también la del positivismo lógico. Nos hemos extendido sobre ello en el artículo últimamente referido. (3) Tercera fase, representada especialmente por el positivismo terapéutico de Wittgenstein y sus discípulos, de que hemos hablado en varios artículos (Positivismo, Psicoanálisis, Wittgenstein [VÉANSE]). (4) Cuarta fase, representada principalmente por el grupo de Oxford (v.) y que se caracteriza por el examen del uso (v.) de los términos. Hay que observar que algunas de estas fases se entrecruzan en el tiempo y también que una parte del movimiento analítico está representado por una cierta cantidad de trabajos efectuados en las esferas de la logística y de la semiótica, de modo que la ordenación cronológica es siempre insuficiente.

Para corregir sus inconvenientes se han propuesto clasificaciones más sistemáticas. Una es la que se halla en el trabajo de L. S. Stebbing sobre el análisis y el positivismo lógico (1933) y que, aunque hoy día insuficiente (en parte a causa de la fecha ya algo lejana en que fue formulada), ayuda a comprender varias características de los movimientos analíticos. Consiste en afirmar la existencia de cuatro tipos de análisis: (I) El análisis como definición analítica de expresiones simbólicas —tal como es usado por Russell, en particular en su teoría de las descripciones (véase DESCRIPCIÓN)—; (II) La aclaración analítica de los conceptos (cuyo más ilustre ejemplo es el análisis einsteiniano de la significación de 'es simultáneo'; (III) El análisis postulativo, usado en la construcción de un sistema logístico, y (IV) El análisis "directivo", que desemboca en enunciados ostensivos cuyos símbolos corresponden a hechos atómicos. Otra clasificación es la que proponemos a continuación y que nos parece más completa. Consiste en declarar que dentro del movimiento analítico se han manifestado las siguientes tendencias: (a) el analitismo antiformalista lingüístico, preocupado por el examen de sentencias formuladas en lenguaje ordinario, con el fin de (1) ver si poseen o no sentido o (2) de demostrar que todas las cuestiones filosóficas son pseudo-problemas; (b) El analitismo antiformalista psicológico, que se adhiere a la posición (a2), pero que resuelve los problemas considerando el lenguaje como uno de los modos del comportamiento humano y no mediante puros análisis lingüísticos; (c) El analitismo formalista, más interesado en los problemas lógicos, y preferentemente ocupado en construir lenguajes precisos dentro de los cuales queden eliminadas las paradojas y a los cuales puedan traducirse las partes no contradictorias del lenguaje hablado. Paradójicamente, los partidarios de la posición (c), que es más técnica que las posiciones (a) y (b) y parece más alejada en la superficie de las tareas tradicionales de filosóficas, es la que más se acerca a ellas. En efecto, el analitismo en el sentido (c) pretende últimamente forjar lenguajes en los cuales pueda describirse con rigor la experiencia. Por lo tanto, tales lenguajes, aun cuando son formales, deben utilizarse con vistas a describir la realidad, al revés de lo que acontece con el analitismo en los sentidos (a) y (b), que es más bien un modo de eludir los problemas de la descripción de lo real.

Las tres posiciones antes citadas están implícitas en Wittgenstein, pero han sido desarrolladas con frecuencia independientemente de él. Como representantes destacados de las mismas podemos considerar los siguientes. Para la posición (a), los llamados analistas de Cambridge, tales como Moore, John Wisdom, y, en general, antiguos discípulos de Moore; wittgensteinianos de tendencia lingüística; G. Ryle y los filósofos del grupo de Oxford. Para la posición (b), los wittgensteinianos adheridos al positivismo terapéutico: Norman Malcolm, en parte John Wisdom, etc. Para la posición (c), los antiguos positivistas lógicos de tendencia formalista —Carnap— y muchos de los que trabajan en campo de la lógica matemática con el fin de encontrar lenguajes en el sentido indicado.

Algunos autores han planteado el problema de la posible relación entre el análisis y la especulación. Es el caso de C. D. Broad, el cual, aunque inclinado en principio hacia los postulados del movimiento analítico en un sentido general, considera que la filosofía analítica puede ser una preparación para la filosofía especulativa. En tal caso el "análisis" designa uno de los momentos *esenciales* de todo pensar filosófico, que no ha estado ausente en prácticamente ninguna de las filosofías llamadas tradicionales, pues en casi todas ellas la especulación se ha basado en una previa aclaración de significaciones. Y ello hasta tal punto que podría inclusive establecerse una clasificación de las filosofías de acuerdo con el mayor o menor predominio en ellas del aspecto analítico o del aspecto sintético, desde aquellas en las cuales el análisis ocupa una parte importante del trabajo filosófico (como en Aristóteles) hasta aquellas en las cuales representa solamente una parte mínima de él (como en Hegel).

Indicaremos aquí solamente algunos trabajos relativos al concepto de análisis entendido en el sentido del "movimiento analítico": L. S. Stebbing, "The Method of Analysis in Metaphysics", *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1932-33. — Íd., íd., "Logical Positivism and Analysis", *Ibíd.,* 1933. — Max Black y J. T. Wisdom, "Is Analysis a Useful Method in Philosophy?", *Ibíd., Suppl.* XIII, 1934. — John Wisdom, *Problems of Mind and Matter,* 1934 (sobre todo la introducción). — Íd., íd., *Interprétation and Analysis,* 1931. —·

J. W. Reeves, *Empiricism and Ana-lysis,* 1935 (tesis). — A, J. Ayer, *Language, Truth and Logic,* 1936, 2a ed., 1946. — Varios autores, *Analysis and Metaphysics* (Arist *Soc. Suppl* XIX, 1945). — J. O. Wisdom, *The Metamorphosis of Philosophy,* 1949. — M. Weitz, "Analysis and Real Définition", *Philosophical Stu-*

dies, I, 1 (1950). — Max Black, *Problems of Analysis. Philosophical Essays,* 1954 (aplicación del método de análisis a varios problemas). — R. M. Haré, P. Henle, S. Körner, "Symposium: The Nature of Analysis", *The Journal of Philosophy,* LIV (1957), 741-66. — Arthur Pap, *Semantics and Necessary Truth. An Inquiry into the Foundations of Analytic Philosophy,* 1958. — Véase también la bibliografía de OXFORD. Exámenes críticos: J. K. Feibleman, *Inside the Great Mirror; a Critical Examination of the Philosophy of Russell, Wittgenstein, and Their Followers,* 1958. — M. J. Charlesworth, *Philosophy and Linguistic Analysis,* 1959 [Duquesne Studies. Philosophical Series, 9]. — Ernest Gellner, *Words and Things. A Critical Account of* Linguistic *Philosophy and a Study in Ideology,* 1959 (especialmente sobre el llamado "grupo de Oxford" [véase OXFOBD]). — Alberto Gian-quinto, *La filosofía analítica: l'invo-luzione dalla riflessione sulla scienza,* 1961. — J. Wahl, J. O. Urmson, G. Ryle, P. F. Strawson, J. L. Austin *et al., La philosophie analytique,* 1962 [Cahiers de Royaumont. Philosophie. N°4]. — U. Scarpelli, *Filosofía analítica: norme et valori,* 1962. — Brand Blanshard, *Reason and Analysis,* 1962 [Paul Carus Lectures, série 12]. — Libros de texto con exposición de problemas filosóficos desde el punto de vista del "análisis": A. Pap, *Elements of Analytic Philosophy,* 1953. — íd., íd., *Analytische Erkenntnislehre,* 1955 (no es simple trad. de los *Elements).* — J. Hospers, *Introduction to Philosophical Analysis,* 1953. — P. C. Chatterji, An *Introduction to Philosophical Analysis,* 1957. — Detallada historia del movimiento analítico: J. O. Urmson, *Philosophical Analysis. Its Development Between the two World Wars,* 1956. — Antologías: H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis,* 1949. — Max Black, *Philosophical Analysis. A Collection of Essays,* 1950. M. MacDonald, *Analysis (1933-1940: 1947-1953),* 1954.—Morton White, *The Age of Analysis,* 1955. — R. J. Butler, ed., *Analytical Philosophy,* 1963. La primera antología contiene varios estudios ya clásicos; la segunda, ejemplos de "análisis filosófico"; la tercera, una selección de artículos publicados en la revista inglesa *Analysis* en las fechas citadas; la cuarta, selecciones de Peirce, James, Dewey, Moore, Russell, Carnap, Wittgenstein, con introducciones y comentarios (se completa con textos de autores "no analíticos", como Croce, Santayana, Bergson, Whitehead, Husserl, Sartre). Al mencionado M. White se debe también el libro *Toward Reunión in Philosophy,* 1956, un intento de integrar el movimiento analítico con otros para evitar la "compartimentación" excesiva de los saberes filosóficos.

ANALÍTICA. Como hemos visto en el artículo ANALÍTICOS, se da el nombre latino de *Analytica,*' Αναλυτικά a los *Primeros y Segundos Analíticos* de Aristóteles. Por lo demás, el Estagirita usó el nombre de arte analítico, ἀναλυτικὴ τέχνη, para designar el análisis que se remonta a los principios *(Rhet.,* I, 4, 1359 b 10). *Analítica* es también el nombre general que se da a todo análisis (v.). Nosotros reservamos el vocablo para el sentido que tiene en Kant y Heidegger.

Kant usa el término 'analítica' para designar la primera parte de la lógica general, "que resuelve todas las operaciones del entendimiento y de la razón en sus elementos y los presenta como principios de todo enjuiciamiento lógico de nuestro entendimiento". En la *Crítica de la razón pura,* la *Analítica trascendental* es la parte que sigue a la *Estética trascendental* y precede a la *Dialéctica trascendental,* teniendo por objeto "la descomposición de todo nuestro conocimiento *a priori* en los elementos *del conocimiento puro del* entendimiento". La *Analítica trascendental* es —como parte de la *Lógica trascendental*— una "lógica de la verdad". Los conceptos a que ella se refiere deben cumplir las cuatro condiciones siguientes: (1) Ser conceptos puros y no empíricos; (2) Pertenecer al pensamiento y al entendimiento, no a la intuición y a la sensibilidad; (3) Ser conceptos elementales, distintos de los conceptos deducidos o compuestos; (4) Abarcar el campo completo del puro entendimiento. Esta última condición se cumple sólo cuando se considera el conocimiento *a priori* del entendimiento como un todo. La *Analítica trascendental* se divide en una *Analítica de los conceptos y* una *Analítica de los principios.* La primera consiste en la descomposición de la facultad del entendimiento con el fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* en tal forma que se hallen sólo en el entendimiento. La segunda es un canon de la facultad de juzgar que enseña a aplicar los conceptos del entendimiento que contienen la condición que les permite convertirse en reglas *a priori* a los fenómenos.

Kant ha empleado también el término 'analítica' en la *Crítica de la razón práctica* en el sentido de la *Analítica de la razón pura práctica.* A diferencia de la *Analítica de la razón pura o teórica* que va de la sensibilidad a los conceptos y pasa luego a los principios, la *Analítica de la razón pura práctica* se refiere a una voluntad que es una causalidad. Por eso tal Analítica debe comenzar con la posibilidad de principios prácticos *a priori;* de ellos pasa a los conceptos de los objetos de una razón práctica, y sólo entonces puede analizar el papel que desempeña el sentido moral frente a la sensibilidad. El camino que sigue la *Analítica de la razón pura práctica* es, así, inverso al que sigue la Ana-*lítica de la razón pura teórica:* no va de la sensibilidad al entendimiento, sino de la lógica a la estética (usados estos términos en el sentido kantiano). La Analítica es asimismo introducida en la *Crítica del juicio* como una *Analítica de la facultad teleológica de juzgar* y como una *Analítica de la sublime.*

Heidegger usa también el término 'Analítica' *(Analytik)* al proponer una analítica ontología de la Existencia (VÉASE), la cual permite, a su entender, despejar el horizonte para interpretar el sentido del ser en general *(Sein und Zeit,* §5). Según Heidegger, la analítica de la Existencia constituye el primer estadio y la primera incitación para el desarrollo de la pregunta acerca del ser, pregunta que determina la dirección de semejante analítica. Se trata, por consiguiente, de una analítica existenciaria (véase EXISTENCIARIO) previa a toda psicología, antropología y biología. El deslinde de la analítica de la Existencia con respecto a las mencionadas ciencias es, para Heidegger, absolutamente indispensable *(ibíd.,* § 10); solamente él permitirá iniciar el análisis de la Existencia como el estar-en-el-mundo y, en general, captar la Existencia en lo que puede llamarse su existenciariedad.

A. De Coninck, *L'Analytique transcendentale de Kant,* I, 1955. — Íd., íd., *L'analytique transcendental de Kant, est-elle cohérente?,* 1956 (com-

plemento al volumen anterior). — Giorgio Tonelli, "Der historische Ursprung der kantischen Termini 'Analytik' und 'Dialektik'", *Archiv für Begriffsgeschichte*, VII (1962), 120-39. — Paul Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason,* 1963. — Véase también bibliografía de TRASCENDENTAL y comentarios a la *Crítica de la razón pura,* mencionados en la bibliografía de KANT, y obras citadas en la bibliografía de TRASCENDENTAL.

ANALÍTICA TRASCENDENTAL. Véase ANALÍTICA.

ANALÍTICO y SINTÉTICO. Desde Kant se llama *analítico* al juicio cuyo predicado está contenido en el sujeto. Los juicios analíticos, dice Kant, "son aquellos en que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por identidad", contrariamente a los sintéticos, en donde el predicado es ajeno al sujeto y el enlace es, por lo tanto, sin identidad. Kant los llama también *juicios explicativos* por cuanto nada añaden al sujeto por el atributo, sino que solamente lo descomponen en conceptos parciales comprendidos en el mismo. Ejemplos de juicios analíticos son: 'Todos los cuerpos son extensos'; 'E1 triángulo es una figura de tres ángulos', etc. Estos juicios son todos *a priori* (VÉASE), es decir, válidos con independencia de la experiencia, a diferencia de los juicios sintéticos, que pueden ser o exclusivamente a *posteriori* o bien, como Kant admite, también *a priori.* En rigor, la discusión ha versado casi siempre acerca de la naturaleza de los juicios sintéticos. Muchos autores no reconocen la posibilidad de hablar de juicios sintéticos *a priori y* afirman —como se hacía antes de Kant o como hacen gran parte de las tendencias neopositivistas contemporáneas— que todo juicio sintético es *a posteriori.* En este caso no se reconoce ningún plano trascendental, único que, al parecer, puede servir de lazo de unión entre lo *a priori y* lo sintético. En otros términos, los juicios sintéticos serían todos derivados de experiencias y los analíticos podrían ser reducidos a tautologías. El juicio analítico no *diría*, en rigor, nada acerca de lo real. Esta concepción se opone, pues, resueltamente a la kantiana (que admite la posibilidad de concebir un juicio como subsunción de una intuición en una categoría) y se opone, de consiguiente, al supuesto último de la filosofía trascendental, es decir, al supuesto de que el ser es un conjunto de hechos y de que la significación "se pone" o inclusive "existe" como noúmeno. Se opone asimismo a la solución dada por Husserl a la concepción de los juicios analíticos y sintéticos. Husserl admite la posibilidad del pensar sintético sin necesidad de reconocer un plano trascendental, porque refiere tal pensar al mundo de esencias distintas de las categorías, de los meros *nomina y* de las realidades *simpliciter.* Así, para Husserl hay juicios *a priori* que no son puramente formales o vacíos y que tampoco necesitan ser trascendentales. En verdad, Husserl reconoce una aprioridad eidética formal y otra aprioridad eidética material, con lo cual los llamados juicios sintéticos *a priori* —correspondientes a la síntesis material *a priori*— expresarían, según dice A. Sánchez Reulet, relaciones que se fundan en la peculiaridad *esencial* de los *relata* o elementos relacionados por medio de la actividad sintética del juicio.

Algunos autores, como Boutroux, habían señalado ya que el puro juicio analítico sólo es pensable como una absoluta identidad que ni siquiera puede ser desplegada en sus partes, ya que la relación de las partes con el todo es *ya* de carácter sintético. Dentro de los lógicos contemporáneos, la tendencia más fuerte ha sido durante mucho tiempo la de sostener la imposibilidad de los juicios sintéticos *a priori.* Cada vez parece haberse acentuado más, en efecto, el carácter exclusivamente analítico de las proposiciones necesarias. De este modo se ha tendido a excluir toda "referencia" de la proposición analítico-necesaria a la "realidad" y, por lo tanto, la posibilidad de que pudiese haber ninguna proposición analítica acerca de características generales residentes en el mundo o ni siquiera acerca de una clase especial de objetos abstractos que serían los universales. Poco a poco se ha considerado inclusive que lo que se llama proposición analítica no es sino una "regla de gramática". Como lo han manifestado Carnap, Ayer y Wittgenstein, lo que se llama *analítico* en las proposiciones analíticas no responde a una "verdad universalmente necesaria", sino a "un modo de uso del lenguaje". Las proposiciones analíticas serán en este caso proposiciones "verbales". Norman Malcolm, que ha examinado este problema procurando ver hasta qué punto se puede decir que las proposiciones analíticas sean realmente verbales, ha manifestado que si se lleva tal tesis a sus últimas consecuencias, resultará de ella lo que Broad había puesto de relieve: que si una proposición analítica señala que la persona que la registra intenta usar ciertas palabras de cierto modo, las proposiciones analíticas serán enunciados acerca de las actuales presencias de la persona que habla y acerca de su conducta futura, de modo que, en último término, se tratará de proposiciones sintéticas. Y Ayer ha llegado a la conclusión de que para evitar la conversión de la proposición necesaria en su contraria —en una proposición contingente, empírica y no necesaria—, no hay más remedio que decir que las proposiciones analíticas y necesarias no son propiamente proposiciones, sino tan sólo "reglas", "usos", modos de operación, de distribución proposicional y de cálculo.

Durante las primeras décadas de este siglo la cuestión de si puede haber o no juicios sintéticos *a priori* (VÉASE), dependiente de la cuestión acerca de si no hay o hay una distinción rigurosa entre las proposiciones analíticas y las sintéticas, ha dado lugar, pues, a dos opiniones al parecer inconciliables: (1) la que ha sostenido la separación y (2) la que la ha negado. La opinión (1) está dentro de la tradición de Leibniz (en parte), Hume, John Stuart Mill y otros, aunque no siempre se ha referido a sus predecesores y ha preferido presentar sus argumentos como resultado de una reflexión sobre la índole de las expresiones lógicas. La opinión (2) ha sido defendida por varios grupos de pensadores, cada uno de los cuales se ha apoyado en varios supuestos. Son: (a) los idealistas; (b) los fenomenólogos, y (c) los pragmatistas. Tan inconciliables llegaron a ser en un cierto momento dichas opiniones que poco a poco desapareció inclusive toda polémica, atrincherándose cada grupo en sus posiciones respectivas. La cues-

tión pareció inclusive olvidada. Pero en los últimos años ha sido reavivada por varios de los que fueron durante un tiempo partidarios de la opinión (1). En efecto, autores como v. Quine, M. G. White, A. Pap, C. H. Langdorf, I. M. Copi, F. Waismann, J. L. Coblitz, J. Wild y otros han observado que la diferencia entre las proposiciones analíticas y las sintéticas no es completa, sino gradual. En cambio, autores como R. Carnap, R. M. Martin, B. Mates, L. W. Beck, R. Hartmann, B. Lake, M. Perkins, I. Singer, H. P. Grice, P. F. Strawson y otros han seguido manteniendo la distinción rigurosa. En general, los que siguen manteniendo la opinión (1) presentan, bien que considerablemente refinados, argumentos análogos a los ya familiares, pero abandonando la tesis del carácter tautológico de las expresiones lógicas. Los que se han acercado a la posición (2) pueden ser distribuidos, a su vez, como ha mostrado A. Gewirth, en dos subgrupos. (I) Unos (los menos) que usan argumentos ontológicos; (II) otros (los más) que usan argumentos metodológicos. Los del subgrupo (I) arguyen que las formas lógicas reflejan la estructura de la realidad y que no puede negarse esta correspondencia sin destruir la posibilidad de conocimiento. Los del subgrupo (II) arguyen que las formas lógicas reflejan la estructura de la investigación científica y que sin ello no habría posibilidad de ciencia. El citado Gewirth propone llamar a (I) ya (II) por igual *gradualistas,* en oposición a (2) que reciben el nombre de *genericistas.* En cuanto a (I) son llamados *idealistas,* mientras (II) son calificados de *pragmatistas,* si bien hay que tener presente que estos nombres no coinciden exactamente con las posiciones filosóficas generales así también llamadas. Hay que advertir, con todo, que la separación entre (I) y (II) no es fácil, pues algunos autores adoptan supuestos ontológicos para apoyar sus argumentos metodológicos.

No expondremos con detalle los argumentos dados por cada uno de los grupos en cuestión con el fin de no alargar excesivamente este artículo. Para los que sostienen la opinión (1) pueden considerarse como modelos los argumentos lingüísticos apuntados antes. Para los que sostienan la opinión (2) pueden verse algunos ejemplos en el resumen de los análisis de A. Pap, C. H. Langdorf e I. M. Copi que figuran al final del artículo Analítico y Sintético (VÉASE) en la precedente edición de esta obra (pág. 52, cols., 1-3). Otros muchos ejemplos podrían darse, entre los cuales destaca por su amplitud y por los debates que ha suscitado el de Quine, cuando ha apuntado, en defensa de la tesis gradualista, que las usuales definiciones de la expresión 'proposición analítica' tienen varios defectos, entre ellos la imprecisión del término 'contener'. Nos limitaremos aquí a apuntar que para aclarar las dificultades antes señaladas nos parece necesario adoptar un procedimiento que cada vez está más extendido entre los lógicos y semióticos contemporáneos. Consiste en precisar en cada caso lo que se quiere decir por 'es analítico'. Pues cuando se indica 'S es analítico' se pueden significar varias cosas: que la negación de S es contradictoria consigo misma; que S es verdadero por su significado exclusivamente y con independencia de los hechos; que S es verdadero en todos los modos posibles, etc. Con el fin de alcanzar tal precisión es necesario especificar en qué lenguaje una proposición dada es declarada analítica. Así, no conviene decir simplemente 'S es analítico', sino 'S es analítico en L', 'S es analítico en L_1' y así sucesivamente. Cierto que 'S es analítico en L' es equivalente a 'S es analítico dentro de las reglas semánticas de L' y, por lo tanto, la solución propuesta parece caer en las mismas dificultades que se han planteado a todo tratamiento lingüístico de la expresión 'es analítico'. Sin embargo, no alcanzamos a ver mejor procedimiento para salir del *impasse* a que nos arrojan las posiciones mencionadas; por lo demás, la posibilidad de diversos sistemas semánticos hace más soportable el tratamiento lingüístico de 'es analítico', pues no obliga ya a suponer que hay un solo sentido de esta expresión.

Además de las obras a que se hace referencia en el texto, véase: Gotlieb Söhngen, *Ueber analytische und synthetische Urteile. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Logik des Urteils,* 1915 (Dis.). — Hermann Ritzel, *Ueber analytische Urteile,* 1916. — Julián Besteiro, Los *juicios sintéticos a priori desde el punto de vista lógico,* 1916. — Walter Dubislav, *Ueber die sogenannten analytischen und synthetischen Urteile,* 1926. — C. I. Lewis, *Mind and the World Order,* 1929. — Íd., íd., An *Analysis of Knowledge and Valuation,* 1946. — El artículo de A. Sánchez Reulet citado en el texto se encuentra en: 'Sobre juicios analíticos y sintéticos", *Humanidades,* La Plata, XXVI, págs. 407-15. — El texto de Norman Malcolm es: "Are Necessary Propositions really Verbal?" *Mind,* N. S., XLIX, (1940), 189-203. — Las observaciones de Ayer figuran en: *Language, Truth and Logic,* 1936, y en el artículo "Truth by Convention" *Analysis,* IV, Nros. 2 y 3. Las de Broad constan en el trabajo: "Are there Synthetic A priori Truths?" *(Arist. Soc. Supp.* Vol. XV). Hay que tener en cuenta, además, que en la mayor parte de los libros y artículos sobre problemas lógicos publicados en los últimos decenios hay abundantes referencias a la cuestión. Véase asimismo la bibliografía del artículo A PRIORI. Los trabajos de los autores citados en la última parte del artículo han aparecido en las siguientes publicaciones: A. Pap *(Mind.,* LV [1946] 234-46, C. H. Langford *(The Journal of Philosophy,* XLVI [1949] 20-4, I. M. Copi [Copilowish] *(The Journal of Philosophy,* XLVI [1949], 243-5), J. Wild y J. L. Coblitz *(Philosophy and Phenomenological Research,* VIII [1948], 651-7), R. Rudner *(Philosophy of Science,* XVI [1949], 41-8), W. v. Quine *(The Philosophical Review,* LX [1951], 20-41 y *Philosophical Studies,* II [1951], 71-2), M. G. White *(John Dewey, Philosopher of Science and Freedom,* ed. S. Hook [1950], 316-30), F. Waismann (Ana*lysis,* X-XI, 1949-50 y 1950-51), M. Perkins e I. Singer *(Journal of Philosophy,* XLVIII [1951], 485-97), B. Mates *(The Philosophical Review,* LX [1951], 525-34), R. M. Martin *(Philosophical Studies,* III [1952], 42-7), B. Lake *(Analysis,* XII [1951-52], 115-22, L. W. Beck y R. Hartmann *(Philosophy and Phenomenological Research,* IX [1949] 720-40, R. Carnap *(Revue Internationale de Philosophie,* IV, [1950]), A. Gewirth *(The Journal of Philosophy,* L [1952], 397-425), D. Pears *(Mind,* LIX [1950], 199-208), A. R. Turquette *(The Journal of Philosophy,* XLVII [1950], 125-29), Hao Wang *(Theoria,* XXXI [1955], 158-78, H. P. Grice y P. F. Strawson, *(The Philosophical Review,* LXV [1956], 141-58). — Véanse, además: Hilary Putnam, "The Analytic and the Synthetic", en

el volumen *Scientific Explanation, Space, and Time,* 1962, ed. H. Feigl y G. Maxwell [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 3]. — Norwood Russell Hanson, "The Very Idea of a Synthetic-Apriori", *Mind,* N. S., LXXI (1962), 521-24. No pretendemos ser exhaustivos en una cuestión que ha producido ya una larga literatura filosófica; no damos tampoco los datos anteriores con pretensión de orden ideológico o cronológico, pues sirven solamente a modo de ejemplos. Además, véanse: Alan Pasch, *Experience and the Analytic,* 1958. — R. M. Martin, *The Notion of Analytic Truth,* 1959 (análisis semántico). — Mario Bunge, "Análisis de la analiticidad", en *Antología semántica,* 1960, ed. Mario Bunge. — Para una esclarecedora referencia al planteamiento clásico del problema, Cfr. E. Cassirer, *Descartes,* 1939, págs. 42 y 283. Cassirer se refiere al apoyo que Kant encontró en Leibniz, *Nouveaux Essais,* Lib. II, cap. XVI, Gerhardt, V, 143. Otro apoyo podría hallarse en Locke, *Essay,* Libro II, xvi.

ANALÍTICOS. Los dos principales escritos del *Organon* aristotélico son los llamados *Analíticos:* los *Primeros* Analíticos (Ἀναλυτικὰ πρότερα, *Analytica Priora;* abreviado: An. Pr.) y los *Segundos Analíticos* (Ἀναλυτικὰ ὕστε–αρ, *Analytica Posteriora;* abreviado: *An. Post.), y* hasta algunos autores (siguiendo a Alejandro de Afrodisia y a Juan Filopón) consideran que sólo tales *Analíticos* constituyen propiamente el *Organon.* El objeto de los dos primeros libros de que se componen los *Primeros Analíticos* es la teoría formal del silogismo y las condiciones formales de toda prueba. Constituyen la introducción a los dos libros de los *Segundos Analíticos,* que estudian la demostración. Los comentaristas dieron a los *Primeros Analíticos* el título de Ἀναλυτικὰ (término usado por el Estagirita en sus referencias al texto), pero algunos autores (F. Th. Waitz) consideran que su nombre propio es *Sobre el silogismo,* Περὶ συλλογισμοῦ (empleado por algunos comentaristas y probablemente usado por Aristóteles y el Liceo como frecuente designación del texto [Cfr. Hamelin, *Le système d'Aristote,* 29, donde se menciona también como título Περὶ ἀποδείξεως]). En efecto, escribe Waitz *(Organon, I,* 367), este último título es más inteligible y menos oscuro que el primero. Con ello se olvida, sin embargo, que el propio Aristóteles tenía una clara idea de la ἀναλυτικὴ ἐπιστήμη como ciencia que conduce a las causas por medio de la demostración. Los *Segundos Analíticos* fueron llamados por los comentaristas de diversas maneras: τὰ ἀποδεικτικά, ἀποδεικτική, πραγματεία ἀποδεικτική, es decir, *ciencia demostrativa.*

Si exceptuamos las revolucionarias conclusiones de Joseph Zürcher sobre la autenticidad del *Corpus aristotelicum* (véase ARISTÓTELES), no hay muchas dudas hoy sobre la autenticidad de los dos escritos ni tampoco sobre el hecho de que los *Primeros Analíticos* (con excepción de 46 a - 47 a y 51 b - 53 a) fueron redactados con anterioridad a los *Segundos.* Los *Analíticos* contienen aspectos todavía no explorados suficientemente (como la teoría del silogismo modal), y los historiadores (Solmsen) y lógicos (Lukasiewicz, Bochenski) contemporáneos han reparado en varios puntos que subrayan el extremo carácter formal de la doctrina lógica aristotélica, incluyendo el uso de variables (véase VARIABLE).

Tanto Eudemo como Teofrasto (según el testimonio de Galeno y Alejandro) escribieron también "Analíticos" (Hamelin, *op. cit.,* señala que el comentarista Adraste de Afrodisia [siglo II] conocía cuarenta libros de *Analíticos,* de los cuales sólo los cuatro citados son considerados como auténticos). Es probable que algunas de las correcciones introducidas por los dos autores primeramente citados se incorporaran al texto hoy canónico de Aristóteles.

Los comentarios antiguos sobre los *Analíticos* son los de Alejandro de Afrosidia, y de Ammonio, hijo de Hermeia (siglo I), Temistio (siglo IV) y Juan Filopón (siglo VI). Han sido editados por M. Wallies en los siguientes textos. De Alejandro: *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium,* Berolini, 1883 (Coll. Acad. Berol., II, 1). De Ammonio: *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium,* Berolini, 1889 o 1899 *(ibíd.,* IV, 6). De Temistio: *Quo fertur in Aristotelis Analyticorum priorum librum I paraphrasis,* Berolini, 1884 *(ibíd.,* XXIII, 3) y *Analyticorum Posteriorum paraphrasis,* Berolini, 1900 *(ibíd.,* V, 1). De Juan Filopón: *In Aristotelis Analytica Priora Commen-taria,* Berolini, 1905 *(ibíd.,* XIII, 2) e *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum Anonymo in librum II,* Berolini, 1919 *(ibíd.,* XIII, 3). En la Edad Media se destaca el comentario de Santo Tomás: *In Aristotelis Stagiritae libros nonnullos commentaria Analyticorum posteriorum* (tomo I, ed. por I. B. de Rubeis [de Rossi], Romae, 1882, de la *Editio Leonina: Opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum).* Entre los comentarios modernos, citamos: Julius Pacius, *Aristotelis Stagiritae... Organum, Morgiis,* 1584 e *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum commentarium,* Aureliae Allobrogum, 1605. — Sylvester Maurus, *Aristotelis Opera quae extant omnia, brevi paraphrasi, tomus I, continens philosophiam rationalem, hoc est logicam, rethoricam et poeticam,* Romae, 1688. — Entre los comentarios del XIX destaca el ya citado de Waitz a su edición del *Organon* (2 vols., Lipsiae, 1884-46) y la selección, con traducción latina y notas, de A. Trendelenburg, *Elementa logices Aristotelae,* Berolini, 1892. — Entre los del XX destacamos las notas puestas por J. Tricot a su traducción del *Organon* (Paris, nueva edición, 2 vols., 1947) y, sobre todo, las puestas por W. D. Ross a su edición de *Prior and Posterior Analytics,* Oxford, 1949.

ANALOGÍA es, en términos generales, la correlación entre los términos de dos o varios sistemas u órdenes, es decir, la existencia de una relación entre cada uno de los términos de un sistema y cada uno de los términos de otro. La analogía equivale entonces a la proporción, la cual puede ser entendida cuantitativa o topológicamente. Se ha hablado también de analogía como semejanza de una cosa con otra, de la similitud de unos caracteres o funciones con otros. En este último caso la analogía consiste en la atribución de los mismos predicados a diversos objetos, pero esta atribución no debe ser entendida como una determinación unívoca de estos objetos, sino como la expresión de una correspondencia, semejanza o correlación establecida entre ellos. Justamente en virtud de las dificultades que ofrece este último tipo de analogía se ha tendido con frecuencia a subrayar la exclusiva referencia de la analogía a las relaciones entre términos, es decir, a la expresión de una similaridad de relaciones. Aun aplicada a cosas, y no a relaciones, la analogía parece referirse, por lo demás, siempre a las proporciones

y jamás a las semejanzas en sentido estricto.

Los matemáticos griegos entendieron la analogía como una proporción, o razón de proporcionalidad en el sentido hoy todavía usual cuando hablamos de "proporciones" o "razones" en matemática. Este tipo de analogía se refiere a cantidades, a magnitudes y a relaciones entre puntos en el espacio. Fundándose en la misma idea, pero aplicándola a ciertas realidades con el propósito de establecer comparaciones, Platón presentó la idea de analogía en *Rep.,* VI 508 (y también en *Tim.,* 31 B - 32 A). Platón comparó el Bien con el Sol e indicó que el primero desempeña en el mundo inteligible el mismo papel que el segundo desempeña en el mundo sensible. Esta analogía se refuerza con la relación establecida por Platón entre el Bien y el Sol, la cual es, a su entender, comparable con la existente entre un padre y el hijo, pues el Bien ha engendrado el Sol a semejanza suya. Varios miembros de la Academia media (véase ACADEMIA PLATÓNICA — especialmente Albino (VÉASE)— adoptaron y desarrollaron estas concepciones de Platón. Lo mismo hicieron Plotino, Proclo y Dionisio el Areopagita (VÉANSE). Este último introdujo la noción de analogía en relación con el problema del acceso inteligible a Dios o la Bondad Perfecta.

La llamada ἰσότης τοῦ λόγου o doctrina de "la igualdad de razón" fue aplicada por Aristóteles a los problemas ontológicos por medio de lo que se ha llamado "la analogía del ente" (Cfr. *infra).* El ser (VÉASE), declaró Aristóteles, "se dice de muchas maneras" — bien que se diga primeramente de una manera: como substancia (VÉASE). La doctrina aristotétilica fue aceptada y elaborada por un gran número de escolásticos bajo la conocida rúbrica *analogía entis.* Nos extenderemos acerca de las varias sentencias al respecto y las precederemos con algunas consideraciones generales.

La analogía *(analogía)* puede referirse a cosas, hablándose de cosas sinónimas y de cosas unívocas (véase UNÍVOCO). Es usual entre los escolásticos referir la analogía ante todo a nombres o términos y discutir cuándo se usa o no un nombre o término analógicamente a diferencia de cuándo se usa o no un nombre o término unívocamente. San Buenaventura distinguía entre la analogía y la univocidad *(univocatio).* La primera se funda en la posibilidad de establecer relaciones entre seres substancialmente distintos — posibilidad a su vez basada en cierta comunidad entre tales seres. La segunda se funda en la posesión indivisa por varios seres de un elemento común. La analogía es un modo de concebir la proporción *(proportio).* Según É. Gilson, (La *philosophie de Saint Bonaventure,* 3a ed., 1953, pág. 168 y nota 1), San Buenaventura —que deriva el significado de *proportio,* de Boecio *(De arithmetica,* II 40; *PL.,* LXIII, col. 1145), y trata el problema de la analogía especialmente en sus *Comentarios* a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (por ej., I *Sent.,* 3 y 48)—, admite también una "semejanza de univocidad" o *si-militudo univocationis* (I *Sent.,* 48), en cuyo caso puede considerarse la semejanza como un "género del cual la univocidad y la analogía son especias" (Gilson, *loe. cit.).* Gran número de escolásticos, siguiendo las nociones y aclaraciones al respecto contenidas en varios lugares del *Corpus aristote-licum (Cfr. infra y* además Cat., I 1a ; *Met,* 1048 a 37; Θ 6, 1093 b 19), han distinguido, al referirse a los nombres o términos, entre un modo de hablar *unívoco* (VÉASE), un modo de hablar *equívoco* y un modo de hablar *análogo.* El término o nombre común, predicado de varios seres, llamados inferiores, es *unívoco* cuando se aplica a todos ellos en un sentido totalmente semejante o perfectamente idéntico. Es *equívoco* cuando se aplica a todos y a cada uno de los términos en sentido completamente distinto (así, 'toro' corno animal o constelación; 'cáncer', como enfermedad o como signo del Zodíaco). Es *análogo* cuando se aplica a los términos comunes en sentido no entera y perfectamente idéntico o, mejor aun, en sentido distinto, pero semejante desde un punto de vista determinado o desde una determinada y cierta proporción (como 'despierto' aplicado a un ser que no duerme y a un ser que tiene una inteligencia viva y no apagada, dormida o mortecina). Ahora bien, dentro de esta división se distingue a su vez entre varias acepciones. Así, los términos unívocos pueden prescindir de sus diferencias, en cuyo caso son —como los géneros y especies— *unívocos universales,* o pueden no prescindir de ellas, en cuyo caso son llamados —como ocurre con el término 'ser' respecto a todos los seres de una cierta especie o aun con respecto a todas las substancias creadas— *unívocos trascendentales.* En lo que toca a los propios términos análogos la división es algo más compleja. Lo más corriente es distinguir entre la *analogía de atribución* y la *analogía de proporcionalidad.* Se llama *analogía de atribución* a aquella en la cual el término se atribuye a varios entes por su relación con otros (el llamado *primer analogado),* como ocurre cuando se llama 'sano' a un alimento, a un rostro, etc. Se llama *analogía de proporcionalidad* a aquella en la cual el término se atribuye, desde luego, a varios sujetos o entes en una relación semejante. Esta relación puede ser *metafórica* —cuando expresa algo simbólico— o *propia* — cuando expresa algo real. La relación análoga puede ser, por lo tanto, como dicen los escolásticos, *simpliciter diversa* o bien *secundum quid eadem.* En otras palabras, el término análogo es el que significa una forma o propiedad que se halla intrínsecamente en uno de los términos (el analogado principal), hallándose, en cambio, en los otros términos (analogados secundarios) por cierto orden a la forma principal. Partiendo de esta base puede decirse también que la analogía es *extrínseca* (como lo muestra el ejemplo 'sano') o intrínseca (como lo muestra el ejemplo de 'ser', que conviene a todos los entes, increados o creados, substanciales o accidentales). En este último caso la analogía es llamada también *metafísica.* La analogía extrínseca, a su vez, puede ser *analogía de proporcionalidad extrínseca o metafórica* —de muchos a muchos— o *analogía extrínseca de atribución.* Y la analogía intrínseca puede ser a la vez de atribución o de proporcionalidad. Estas distinciones fueron objeto de muy vivas discusiones dentro de la escolástica, sobre todo en la medida en que, bajo su aspecto estrictamente técnico, afectaban a las cuestiones últimas de la metafísica. Así, aunque se coincidía casi siempre en que el ente análogo constituye el objeto más propio de la filosofía primera, comprendiendo también los entes de razón y aun toda

privación del ente en cuanto inteligible, se formaron principalmente tres escuelas. Mientras la escuela de Suárez indicaba que el ente es formalmente trascendente y que la analogía ha de entenderse en el sentido de la analogía intrínseca o metafísica de atribución, y no en el sentido de la analogía intrínseca de proporcionalidad, la escuela de Escoto propendía a defender la univocidad del ente, el cual se contrae a las nociones inferiores mediante diferencias intrínsecas, y la escuela de Cayetano abogaba por una analogía de proporcionalidad. En efecto, de los tres modos de analogía a que, según Cayetano, pueden reducirse todos los términos análogos —la analogía de desigualdad, la analogía de atribución y la de proporcionalidad, mencionados por Aristóteles, aunque con distinta terminología en *Phys.,* VII 4, 249 a 22; *Eth. Nic.,* I 6, 1096 b 26 y *Top.,* I 17, 108 a 6, respectivamente—, solamente el último constituye, a su entender, la analogía, definiéndose la expresión 'cosas análogas por proporcionalidad' mediante "aquellas cosas que tienen un nombre común y la noción expresada por este nombre es proporcionalmente la misma", es decir, "aquellas cosas que tienen un nombre común y la noción expresada por este nombre es similar de acuerdo con una proporción" *(De Nomi-num Analogía,* cap. III). A su vez, como ya vimos, tal analogía puede tener lugar o de un modo metafórico o de un modo propio. Cayetano se basaba principalmente en la doctrina tomista, pues se hallan en Santo Tomás numerosos pasajes en tal sentido —por ejemplo: 1 *Eth.,* lect. 7, I *Sent.,* 19, 5 2 ad 1, *de Potentia, 7,7* y *de Veritate,* 21, 4 c ad 30—, pero es obvio que refino la noción considerablemente, en particular en lo que toca a la distinción entre el análogo y sus analogados, la predicación de los analogados al análogo y la comparación entre el análogo y los analogados. En general, podemos decir que el tomismo en general se inclina fuertemente por la analogía de proporcionalidad, de tal suerte que, según él, compete existir a todos los entes en una relación semejante de un modo intrínsecamente vario, pues, sin duda, el ser no es jamás un género que se determine por diferencias extrínsecas, pero, a la vez, sostiene una analogía de atribución entre el Creador y los seres creados, y entre la substancia y los accidentes, pues el ser de los últimos depende del de los primeros. En todo caso, la noción analógica del ser aspira a resolver un problema capital de la teología escolástica: el de la relación entre Dios y las criaturas, por cuanto si bien en el orden del ser Dios excede a todo lo creado, como causa suficiente de los entes creados y de todo ser contiene actualmente sus perfecciones.

En la filosofía moderna el problema de la analogía no ha aparecido en la superficie de un modo explícito, pero no ha dejado jamás de estar latente. Sin embargo, la tendencia general de esta filosofía ha sido casi siempre la de referirse a la analogía o bien en el sentido de una similaridad de relaciones en los términos abstractos o bien en el sentido de una semejanza en las cosas, dando, por lo tanto, en este último caso a la analogía un sentido claramente metafórico. La referencia propiamente metafísica ha quedado de este modo cortada, especialmente en las direcciones fenomenistas y funcionalistas que han abandonado formalmente la noción de substancia. Así, Ernst Mach define la analogía como relación entre sistemas de conceptos homólogos que puede dar lugar a una diferencia o a una coincidencia. Y las nuevas direcciones lógicas, especialmente bajo su interpretación lógico-positivista, aplican el concepto de analogía cuando hay correlación entre el término que designa un hecho observable y verificable, y el término que designa un hecho no observable, pero deducible por medio de términos forjados dentro de un sistema de correlaciones significativas. En cambio, en la medida en que ha vuelto a dominar la preocupación ontológica, la analogía ha sido empleada de nuevo en el sentido de la filosofía primera. Es el caso de Nicolai Hartmann, quien se aproxima en este punto a la posición escotista de la casi univocidad del ente, el cual se entiende, como diría Suárez, "prescindido" de la substancia, del accidente, del ser por esencia, etc.

Siguiendo investigaciones de Jan Salamucha y de J. Fr. Drewsnowski (quienes, como lo hace también actualmente Ivo Thomas, aplicaron la lógica formal simbólica a algunos problemas de la filosofía tomista), I. M. Bochenski ha tratado la cuestión clásica de la analogía en sentido tomista desde el punto de vista de la logística contemporánea, considerando, primero, que la noción de analogía es importante y susceptible de ulteriores desarrollos, y, segundo, que para tal fin puede usarse con ventaja la herramienta de la actual lógica matemática. Bochenski examina, a este efecto, la analogía desde un punto de vista semántico (no el único posible, pero sí el más conveniente y aun el más tradicional, pues de lo contrario no se comprendería cómo puede ser tratada la equivocidad, que es una relación del mismo tipo que la analogía). En su artículo "On Analogy" *(The Thomist,* Vol. XI, [1948], 424-47; texto inglés de su trabajo en polaco "Wstep do teorii analogii", publicado en *Roczniki filozoficzne,* t. I [1948], págs. 64-82), Bochenski declara, en efecto, que esto tiene antecedentes en el examen por Santo Tomás de la analogía en relación con los nombres divinos, y en el *De Nominum Analogia,* de Cayetano. A tal fin, asume como noción fundamental la de significación, descrita en la fórmula "la expresión α significa en el lenguaje *l* el contenido *f* del objeto *x*" o, simbólicamente, *"S (a, l, f, x)"* (la situación simbolizada es llamada *complejo semántico). Expresión* se refiere a una palabra escrita u otro símbolo escrito (objeto físico que ocupa una posición dada en el espacio y en el tiempo). *Contenido* designa la clásica *ratio* tomista. *Objeto* o *cosa* designan la *res* en el sentido tomista clásico (un "individuo"). Se aplican a la citada relación las operaciones elementales de la teoría de las relaciones, y se obtienen una serie de términos. Entre dos complejos semánticos hay 16 y sólo 16 relaciones en una tabla que puede substituir la división tradicional de los términos en unívocos, equívocos y sinónimos (véase SINÓNIMO, UNÍVOCO). Bochenski analiza particularmente la univocidad y la equivocidad a base de las primeras cuatro de las 16 relaciones (las más importantes desde el punto de vista clásico) y muestra que ya en los *Principia Mathematica* se examinaba el problema de la analogía al tratar la cuestión de la "ambigüedad sistemática" (equi-

valente a la clásica *aequivocatio a consilio).* La analogía resulta ser entonces una relación heptádica entre dos expresiones (nombres, términos), un lenguaje, dos contenidos (sentidos, *rationes)* y dos cosas (objetos, *res),* teniendo los nombres la misma forma y siendo las cosas diferentes. El autor reconoce que tiene que afrontar una situación más compleja que la que aparece en la lógica formal clásica, pues hay que usar símbolos que son expresiones de expresiones, es decir, símbolos de símbolos. Lo interesante aquí es mostrar que la noción de expresión analógica constituye un género de las expresiones equívocas. Ello confirma la tradición, pues el instrumento lógico empleado permite examinar metalógicamente y traducir exactamente la fórmula clásica: 'la propia analogía es analógica'. Las dificultades que puede hallar el teólogo en tal construcción, y el reconocimiento de que la analogía de proporcionalidad, una vez traducida al lenguaje formal, da por resultado un significado muy pobre de las proposiciones acerca de Dios o del espíritu (que se limitan a unas escasas relaciones formales tratadas en los *Principia Mathematica)* son resueltas, según Bochenski, mediante el descubrimiento de que si no podemos dar formulaciones exactas de muchas propiedades formales implicadas en relaciones usadas por la metafísica y la teología, ello se debe no a la falta de tales propiedades formales, sino al estado poco desarrollado de la biología y de otras ciencias, de las cuales el metafísico y el teólogo deben extraer sus expresiones analógicas (y los contenidos de ellas). Así, "un progreso inmenso en las ciencias especulativas sería el resultado de la formalización de esas disciplinas". Y aun en su estado actual puede advertirse, por ejemplo, la diferencia entre *Principio* y *Padre* por medios puramente formales: el primero es transitivo, el segundo, intransitivo *(op. cit.,* pág. 443).

Se llama *razonamiento por analogía* al que se efectúa no sólo cuantitativamente como determinación numérica de un cuarto término, conocidos los tres términos de una proporción, sino también cualitativamente como atribución de un carácter a un objeto por la presencia de este carácter en objetos semejantes. En el razonamiento en cuestión se deduce de la semejanza de unos objetos, en determinadas notas, su semejanza en otra nota. El esquema del razonamiento analógico cualitativo es: "S tiene la nota *p; S y S'* tienen las notas *a, b, c;* por lo tanto, S' tiene probablemente la nota *p".* El razonamiento por analogía va de lo particular a lo particular, y no posee nunca, desde el punto de vista lógico-formal, una fuerza probatoria concluyente, sino únicamente verosímil o probable. Clásicamente se distinguía entre varios modos o especies de razonamiento por analogía: 1° El que va del efecto a la causa o viceversa. 2° El que va de los medios a los fines y a la inversa. 3° El que procede por semejanza. Este razonamiento por analogía se clasifica asimismo según su materia o su forma. Por la materia se distinguen los casos arriba citados; por la forma, en cambio, se entiende el razonamiento en cuestión según vaya de lo semejante a lo semejante, de lo menos a lo más y de lo contrario a lo contrario.

Kant llama *analogías de la experiencia* a los principios puros del entendimiento correspondientes a la categoría de relación. Su fórmula general enuncia que "la experiencia es sólo posible por la representación de un enlace necesario de percepciones" (2° ed. de la *Crítica de la razón pura) o* bien "todos los fenómenos están sujetos, en cuanto a su existencia, a reglas *a priori* que determinan sus relaciones respectivas en un tiempo" (1a ed.). Las analogías de la experiencia demuestran: 1° La substancia es permanente en todos los cambios de los fenómenos y su cantidad no aumenta ni disminuye en la Naturaleza (principio de permanencia de la substancia). 2° Todos los cambios acontecen según la ley de enlace de causa y efecto (principio de la sucesión en el tiempo según la ley de causalidad). 3° Todas las substancias en tanto que pueden ser percibidas como simultáneas en el espacio, están en una acción recíproca general (principio de la simultaneidad según la ley de la acción y reacción o reciprocidad).

Sobre el concepto general de analogía, especialmente el concepto de la múltiple significación y sus grados: Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seins nach Aristóteles,* 1862, reimp., 1960. — J. Hoppe, *Die Analogie,* 1873. — Harald H¨pffding, *Eegrebet Analogi,* 1923 (trad. francesa: *Le concept d'analogie,* 1931; trad. alemana: *Der Begriff der Analogie,* 1924). — Erich Przywara, *Analogia entis,* 1932. — (Sobre Przywara: G. Copers. *De analogieleer van E. Przywara.* 1952). — Alfred Eggenspieler, *Durée et instant. Essai sur le caractère analogique de l'être,* 1933. — Nicolas Balthasar, *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l'être,* 1955. — W. J. Anders, *De analogía entis in het heding,* 1937. — R. Kwant, *De gradibus entis,* 1946. — Deltheil, Dupsuy, Vandel, Calmette, B. de Solages, *Dialogue sur l'analogie,* 1946. — E. L. Mascall, *Existence and Ana logy,* 1949. — A. C. Gigon, *Analogia,* 1949 (monografía). — W. Veauthier, "Analogie des Seins und ontologische Differenz", *Symposion* IV (1955), 9-89. — Austin Farrer, *Finite and In finite. A Philosophical Essay,* 2° éd., 1959. — J. D. Garcia Bacca, "La analogía del ser y sus relaciones con la metafísica", *Episteme* [Caracas], 1959-1960, págs. 1-64. — Gottlieb Söhngen, *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache,* 1962. — Sobre analogía en teología: M. T-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique,* 1931. Sobre el llamado estudio ex perimental de la analogía: E. A. Esper, "A Contribution to the Expe rimental Study of Analogy", *Psychological Review,* XXV (1918). — So bre analogía y simbolismo: S. Buchanan, *Symbolic Distance in Relation to Analogy and Fiction,* 1932. — S. T. Cargill, *The Philosophy of Analogy and Symbolism,* 1947. — Sobre el concepto de analogía en la física: Lothar von Strauss y Torney, "Der Analogiebegriff in der modernen Physik", *Erkenntnis,* VI (1936). — Sobre el razonamiento por analogía: Mau rice Dorolle, *Le raisonnement par analogie,* 1949. — Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argu mentation,* t. II, 1958, § 82-6, págs. 499-534. — Sobre el concepto kan tiano de las analogías de la expe riencia: E. Laas, *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie,* 1876. — Sobre el concepto de analogía en la lógica griega: E.-W. Platzeck, *La evolución de la lógica griega en el aspecto es pecial de la analogía,* 1954. — Sobre el concepto de analogía en Platón, Paul Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon,* 1948. (Metáfora y analogía) — Sobre el concepto de analogía en el Pseudo-Dionisio: Vladimir Losski, *La notion des analogies chez le Pseu-*

do-Denys l'Aréopagite (Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge), 1939. — Sobre el concepto de analogía en varios autores escolásticos: General: T. Barth, "Zur Geschichte der Analogie", *Franziskanische Studien,* XXXVII (1955), 81-98. Para el concepto escotista: S. Belmond, O. M., "L'univocité scotiste" *Revue de Philosophie* XXI, (1912); *ibíd.,* XXII (1913). — Para el concepto tomista y cayeta-nista: Petazzi, S. J., "Univocita ed analogia" *(Rivista di Filosofía neo-scolastica* (1911 y 1912). — J. Ramírez, O. P., *De analogia secun-dum doctrinan Aristotelico-thomis-thicam,* 1922. — R. Blanche, O. P., "La notion d'analogie dans la philosophie de Saint Thomas" *Revue des Sciences - philosophiques et théologiques* (1941). — G. B. Phelan, *St. Thomas and Analogy,* 1941 [The Aquinas Lecture of Marquette Uni-versity]. — J. F. Anderson, *The Bond of Being,* 1949. — A. Goergen, *Die Lehre von der Analogie nach Kard. Cajetan und ihr Verhältnis zu T. v. Aquin,* 1938 (Dis.). — Hampus Lytt-kens, *The Analogy Between God and the World. An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino,* 1952. — O. A. Varangot, *Analogía de atribución intrínseca y analogía del ente según Santo Tomás,* 1957. — B. Kelly, *The Metaphysical Background of Analogy,* 1958 (folleto; principalmente basado en Santo Tomás y en parte en Cayetano). — Albert Krapiec, *Teoria analogii bytu,* 1959 (Teoría de la analogía del ser) [en Aristóteles, Santo Tomás, Brentano y otros]. — George P. Klubertanz, Sí. *Thomas Aquinas on Analogy,* 1960. — Yves Simon, "Order in Analogical Sets", *The New Scholasticism,* XXIV (1960), 1-42. — Bruno M. Bellerate, S. D. B., *L'analogia tomista nei grandi Commentatori di S. Tomasso,* 1960. — R. M. Mclnerny, *The Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas,* 1961 [comparación entre Santo Tomás y Cayetano]. — Bernard Montagnes, O. P., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin,* 1963 [Philosophes médiévaux, 6]. — Para el concepto suareziano: Limbourg, S. J. "Analogie des Seinsbegriffess, *Zeitschrift für katholische Theologie* (1893). — J. Hellin, S. J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez,* 1947. — La analogía en Kant y Hegel: E. K. Specht, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel,* 1952 (*Kantstudien.* Ergänzungshefte 66). — E. Heintze, *Hegel und die Analogie,* 1958 [Akademische Vorträge und Abhandlungen, 20] [De Descartes a Hegel]. — Un estudio semántico de ciertos problemas que pueden relacionarse con el tema clásico de la analogía se halla en la siguiente serie de monografías de Arne Naess: *Interprétation and Preciseness* (I. *Survey of Basic Concepts,* 1947; IL, 1948; III. *"To define" and to make precise,* 1948; IV. *Misinterpretation and Pseudoagreement,* 1948; V. *Principies of Elementary Analysis,* 1949), que incluyen un análisis de la sinonimia, todo ello desde un punto de vista empírico, aunque con uso del simbolismo lógico. Naess propugna un método experimental, a base de cuestionarios, con el fin de llegar a definiciones operativas, y sus estudios tratan asimismo el problema de la precisión y la vaguedad (VÉASE).

ANALOGÍAS DE LA EXPERIENCIA. Véase ANALOGÍA, *ad finem.*

ANAMNESIS. Véase PLATÓN y REMINISCENCIA.

ANAPODÍCTICOS. Véase INDEMOSTRABLES.

ANARQUISMO. Véase BAKUNIN (M. A.).

ANAXÁGORAS *(ca.* 499-428 antes de J. C.) nació en Clazomene (Asia Menor) y se dirigió a Atenas en 453. Ligado por amistad y por adhesión política a Pericles, fue acusado de impiedad por los enemigos de éste y se vio obligado a abandonar la ciudad en 434, falleciendo en Lámpsaco. Anaxágoras fue, según dice Diógenes Laercio, "el primero que a la materia (ὕλη) añadió la inteligencia (νοῦς)". La "tradición jónica" se renueva en este pensador, para quien nada se engendra ni se destruye, sino que hay simple mezcla y separación. La cuestión fundamental de la filosofía presocrática, la interrogación por el ser permanente con vistas a la explicación de lo que acontece y cambia, es resuelta por Anaxágoras no mediante la suposición de un principio único ni mediante la afirmación de que sólo el ser es, al modo de Parménides, sino por la hipótesis de un número infinito de elementos, de gérmenes o semillas, que se diferencian entre sí cualitativamente, que poseen propiedades irreductibles y por cuya mezcla y combinación nacen las cosas visibles. Confusión, separación y mezcla son lo que determina la formación de las cosas sobre la base de estas semillas a las cuales llamó Aristóteles *homeomerías.* Estas semillas estaban en un principio confundidas y sin orden; estaban "todas juntas" en un primitivo caos que sólo ha podido ser ordenado por el espíritu, la inteligencia, la mente, νοῦς. La masa originaria de las homeomerías fue sometida a un torbellino impulsado por el espíritu, por "la más fina y pura de todas las cosas". El Nous es así el principio del orden, pero también el principio de animación y de individuación de las cosas que constituyen el orden armónico del universo. Mas el *Nous* produce el orden no de un modo previsto desde siempre, no como un destino, sino como una fuerza mecánica, que se desarrolla a partir de su propio centro, esto es, del centro de su movimiento en torbellino. El *Nous* es, por lo tanto, principio del movimiento, pero de un movimiento que se extiende casi ciegamente, porque es animación más bien que cumplimiento de una necesaria justicia. Por eso afirma Aristóteles que el pensamiento de Anaxágoras carece de claridad, porque si bien explica el tránsito del caos al orden como intervención en lo confuso y mezclado de lo puro y sin mezcla, lo explica sin justificar a su vez la finalidad de este espíritu puro y universal.

La percepción de las cosas tiene lugar, según Anaxágoras, mediante la sensación de las diferencias entre nuestros sentidos y los objetos externos. Las cosas son percibidas por sus contrarios; si hay una imposibilidad de captar la realidad en sus partes mínimas, ello es debido únicamente a la insuficiencia de los órganos sensoriales que, por otro lado, reflejan con toda exactitud lo que se pone en contacto con ellos.

Continuadores de la filosofía de Anaxágoras fueron Arquelao de Atenas o de Mileto *(fl. ca.* 400 antes de J. C.) y Metrodoro de Lámpsaco (fl. *ca.* 420 antes de J. C.). Se atribuye al primero un escrito titulado Περὶ φὺσεως, *Sobre la Naturaleza,* en el cual afirmaba que el caos primitivo, la masa originaria de todas las substancias, estaba formada por el aire, siendo el *Nous* su principio ordenador. La filosofía natural de Arquelao de Atenas parecía ser, pues, una combinación de las especulaciones de Anaxágoras y Anaxímenes. En cuanto a Metrodoro, aplicó los conceptos de la filosofía natural de Anaxágoras a la interpretación de Homero, equi-

parando, por ejemplo, Zeus al *Nous,* Aquiles al Sol, Agamemnon al éter, etc.

Una doctrina en algunos respectos análoga a la de Anaxágoras es la de Diógenes de Apolonia (VÉASE).

Suele atribuirse a Anaxágoras un escrito Περὶ φύσεως, *Sobre la Naturaleza.* Fragmentos y testimonios en Diels-Kranz, 59 (46). Testimonios de Arquelao de Atenas o de Mileto y de Metrodoro de Lámpsaco en *ibíd.,* 69 (47) y 61 (48) respectivamente. — Véase la bibliografía de los artículos FILOSOFÍA GRIEGA y PHESOCRÁTICOS. Además: F. Krohn, *Der νοῦς bei A.,* 1907. — D. Ciurnelli, *La filosofía di Anassagora,* 1947. — F. M. Cleve, *The Philosophy of A. An Attempt at Reconstruction,* 1948. — J. Zafiropoulo, *Anaxagore de Clazomène (I. Le mythe grec traditionnel de Thales à* PZo*ton. II. Théorie et fragments),* 1948. — Artículos sobre Anaxágoras de M. Heinze *(Ber. der Ges. der Wiss. phil-hist. Klasse* [1890], 1-45), H. Diels *(Archiv für Ges. der Phil.* X [1897], 228-37 y *Zeitschr. für Phil. und. phil. Kritik,* CXIV 201-13), W. Capelle *(Neue Jahrb.* XLIII [1919], 81-102, 169-98), O. Gigon *(Philologus,* XCI [1936], 1-41), W. Broecker *(Kantstudien,* 1942-43). — Art. de E. Wellmann sobre Anaxágoras (Anaxágoras, 4) en Pauly-Wissowa.

ANAXIMANDRO *(ca.* 610-547 antes de J. C.) de Mileto, perteneciente a los llamados "fisiólogos jónicos", dijo, según Diógenes Laercio, que "el infinito es el principio". Este principio, ἀρχή, es el fundamento de la generación de las cosas, aquello que las abarca (περιέχει) y domina (κυβερνᾶ), pero un fundamento constituido por algo inmortal e imperecedero, por lo indeterminado, lo indiferenciado, τὸ ἄπειρον. Del *apeiron* (v.) surgen lo frío y lo cálido como separaciones de la substancia primordial, y se constituyen lo fluido, la tierra, el aire, los astros. La disposición de los elementos del universo en el espacio que ocupan está hecha así de acuerdo con el mayor o menor peso de los elementos componentes: en el centro, la tierra; cubriéndola, el agua, y recubriéndolo todo, el aire y el fuego. Este orden que ha surgido del caos ha nacido en virtud de un principio, de una substancia única, mas de una substancia que no es determinada sino indeterminada. La indeterminación del "principio" de Anaximandro, a diferencia de la precisa determinación y trasparencia del "principio" de Tales, el agua, puede ser tanto debido a la indiferencia cualitativa que corresponde a las cosas antes de ser formadas individualmente, como al hecho de que lo infinito, es decir, lo indeterminado, recubra lo determinado, el orden del mundo. Los mundos nacen y perecen en el seno de este infinito, de este principio y substancia universal que hace que lo diverso sea, en el fondo, lo mismo. El retorno de toda formación a lo informe no es así sino el cumplimiento de una justicia contra esa injusticia que representa el que las cosas pretendan ser subsistentes por sí mismas, pues la justicia es, en última instancia, la igualdad de todo en la substancia única, la inmersión, sin diferencias, en el seno de una indeterminada infinitud.

Fragmentos y testimonios en Diels-Kranz, 12 (2). Véase F. Lüt*ze, Ueber den ἄπειρον Anaximan-ders, ein Beitrag zur richtigen Auf-fassung desselben als materiellen Prinzips,* 1878. — J. Neuhäuser, *Dis-sertatio de A. Milesi natura infinita,* 1879. — L. Otten, A. *aus Milet,* 1912 (Dis.). — Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology,* 1960. — Artículos de F. D. E. Schleiermacher *(Werke,* II, 171-296), P. Natorp *(Phil. Monatshefte,* XX [1884], 367-98), P. Tannery *(Revue philosophique* [1886], 225-71, y *Archiv fur Ges. der Philosophie,* VIII [1895], 443-48), H. Diels *(ibíd.,* X [1897], 288-337), J. Dörfler *(Wien. Stud.* XXXVIII [1916], 189 y sigs.), R. Mondolfo (Logos, XX, 1 14-30), G. B. Burch *(The Review of Metaphysics),* I, 3, 1949), M. Heidegger (en *Holzwege,* 1950, págs. 296-343 [trad. esp.: *Sendas perdidas,* 1960, págs. 269-312]. — Paul Seligman, *The 'Apeiron' of Anaximander: A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas,* 1962. Véase también bibliografía de PRESOCRÁTICOS.

ANAXÍMENES *(ca.* 588-524 antes de J. C.) de Mileto fue probablemente discípulo de Anaximandro, según cuenta Diógenes Laercio, y consideró, al decir de Aristóteles, el aire como anterior al agua, prefiriéndolo como principio entre los cuerpos simples. Pero este "aire" que responde a la pregunta por el principio de las cosas es también, como el "principio" de Anaximandro, algo infinito; las cosas nacen por sus condensaciones y rarefacciones, esto es, surgen del aire, al ser dilatado o comprimido, el fuego, el agua, la tierra. El aire recubre todo el orden del universo al modo como lo ilimitado contiene lo limitado, pero este recubrimiento no se efectúa, según Anaxímenes, como lo estático cubre lo dinámico. Por el contrario, el aire es el elemento vivo y dinámico; es, como el alma humana, un aliento o un hálito, que se opone a la pasividad de la materia y que, al mismo tiempo, la informa. La indeterminación e indiferenciación del principio o substancia primordial del universo es así una posibilidad, pero una posibilidad que es a la vez la máxima realidad, pues de ella derivan las realidades individuales, las cosas. La identidad del aire y del hálito o el espíritu, significa así la identidad de todo lo dinámico frente a lo estático; como en el *apeiron,* también hay en el aire el fundamento de la igualdad de todas las cosas, de su justicia, contra la injusticia de su individuación.

Fragmentos y testimonios en Diels-Kranz, 13 (3). — Véase J. Dörfler, *Zur Urstoffslehre des Anaximenes,* 1912. — Artículos de P. Tannery *(Revue philosophique,* VI [1883] y *Archio für Ges. der Phil.* I [1888], 314-21), A. Chapelli *(Archiv,* etc., I [1888], 582-94), R. Mondolfo *(Rivista Filologia Classica,* [1936], 15-26), A. Maddalena *(Atti Reale Istituto Véneto di Scienze. Lettere ed* Arti [1937-1938], 515-45), G. B. Kerfeld *(Museion Helveticum* [1954], 117-21). — Véase también bibliografía de PRESOCRÁTICOS. — Artículo sobre Anaxímenes (Anaximenes) por E. Wellmann en Pauly-Wissowa.

ANDRÓNICO DE RODAS *(fl.* 70 antes de J. C.) es conocido sobre todo como el compilador y ordenador de las obras de Aristóteles y de Teofrasto, las que, además, comentó extensamente. De hecho, se debe a Andrónico la conservación del *Corpus Aristotelicum* (véase ARISTÓTELES), el cual pasó, desde que fue confiado por Teofrasto a Neleo de Scepsis, por una serie de vicisitudes que pusieron en peligro su conservación. Depositados durante mucho tiempo en un sótano, los manuscritos de Aristóteles fueron recobradas por Apelicón, un funcionario de Mitrídates, tomados por Sila como botín de guerra y, finalmente, recogidos por Andrónico. A éste se debe asimismo el título *Metafísica* dado a la filosofía primera del Estagirita (véase

METAFÍSICA). Aunque principalmente de índole filológica y exegética, el trabajo filosófico de Andrónico tiene una importancia considerable. Por otro lado, entre sus comentarios a las obras de Aristóteles y Teofrasto parece haber valiosos elementos lógicos, que están siendo actualmente investigados a la luz de la nueva lógica.

Véase F. Littig, *Andronikos von Rhodos,* I, 1890, II, 1894, III, 1895. Art. de A. Gercke sobre Andrónico (Andronikos, 25) en Pauly-Wissowa.

ANFIBOLÍA. En el artículo Sofisma (VÉASE) nos hemos referido a la anfibolía como uno de los razonamientos sofísticos *in dictione.* La anfibolía consiste en la ambigüedad en una proposición. Esta ambigüedad puede existir en todas las lenguas, pero a consecuencia de su mayor libertad de ordenación sintáctica, se acentúa sobre todo en las lenguas clásicas. Así, la anfibolía citada por Aristóteles: *"¿No debe haber conocimiento de lo que conoce?"* muestra tal carácter mucho mejor en el original griego, a base del cual resulta impreciso si el conocimiento se refiere al sujeto o al objeto conocido. Ejemplo de anfibolía en español son los versos de Lope de Vega en *La boba para los otros y discreta para sí* (Acto I, esc. 1):
amor fue el hijo primero que tuvo naturaleza ya que puede suponerse que el amor fue el primer hijo que la Naturaleza tuvo, y también que el amor fue el primer hijo (de quien fuese) que poseyó una naturaleza. Por lo demás, aparte de que la anfibolía anterior puede resolverse (como la mayor parte de sus análogos) mediante el buen sentido, puede alegarse que depende menos de la estructura lingüística que de falta de precisión tipográfica; si escribimos 'Naturaleza' con inicial mayúscula (significando *la* Naturaleza), la anfibolía desaparece.

En suma, se habla de anfibolía de una proposición o de un juicio cuando posee un doble sentido, cuando revela una ambigüedad y es susceptible de equívoco. Kant llama *anfibolía de los conceptos de reflexión* al hecho por el cual el uso empírico y legítimo del entendimiento puede ser sustituido por el uso trascendental, esto es, al hecho de que en vez de emplear dichos conceptos en función de los datos de la sensibilidad sean aplicados a ésta sus predicados puros y, por consiguiente, sea forzada constructivamente la propia experiencia como resultado de tal uso.

ÁNGEL significa literalmente *mensajero* (ἀγγέλλειν, anunciar, ἀγγελία, anuncio, misión, mensaje). Doctrinas angelológicas se encuentran en varias concepciones religiosas y cosmogónicas (por ejemplo, entre los antiguos persas), pero sólo en el judaismo y luego, sobre todo, en el cristianismo alcanza la doctrina sobre los ángeles precisiones teológicas que suscitan interés filosófico.

En el Antiguo Testamento los ángeles son enviados de Dios y en ocasiones —como en el caso del "Ángel de Jehová"— parecen ser una anticipación del Verbo de Dios. En el Nuevo Testamento se habla de la intervención de ángeles en diversas ocasiones (Anunciación, consuelo de Jesús por un ángel durante la pasión, etc.). En todos los casos los ángeles son considerados como seres creados por Dios, pero muchas discusiones se han suscitado en torno a su verdadera naturaleza y destino. Todos los Padres de la Iglesia y teólogos han admitido que se trata de espíritus, pero mientras algunos han insistido en su pura espiritualidad, otros les han atribuido un cuerpo (etéreo y luminoso). En cuanto a su destino se admite la narración de la rebelión de algunos de los ángeles contra Dios (véase DEMONIO), pero mientras varios autores (Orígenes, *De principiis,* II, 9 y III, 5-6) declaran que todos los espíritus creados por Dios (ángeles y demonios) se salvan en la apocatástasis final, la mayoría de los Padres, especialmente desde San Agustín (Cfr. especialmente *De Civ. Dei,* XI y XII; *Comm. litt. en.,* I, 1-5), se inclinan en favor de admitir la condenación eterna de los ángeles malos y la eterna beatitud de los ángeles buenos.

Las precisiones anteriores no resultaron, empero, suficientes ni desde el ángulo teológico ni desde el filosófico. Teológicamente, sólo con Dionisio el Areopagita (*Hier. cael. passim;* Cfr. especialmente IV-X) se desarrolló una doctrina angelológica que, basada en la Escritura, ofrecía un aspecto sistemático, no sólo en lo que toca al examen de la naturaleza de los ángeles, sino también en lo que se refiere a su organización (en nueve coros y tres jerarquías). Filosóficamente, la doctrina más completa al respecto es seguramente la de Santo Tomás (Cfr. especialmente, S. *theol. I,* qq. L-LVI y *Cont. Gent.,* II, 72 y 98), el cual ha usado para la edificación de la angelología concepciones proporcionadas por el pensamiento aristotélico. Especialmente importante al respecto ha sido el interpretar los ángeles filosóficamente como substancias separadas e intelectuales. Estas substancias son inmutables e inmortales; aunque individuos, son a la vez especies, de modo que cada ángel constituye por sí mismo un universo completo y sobremanera rico. Aunque creados por Dios y situados en la jerarquía del ser entre Dios y los hombres, los ángeles son espíritus puros, puras inteligencias, auxiliares de Dios en el gobierno divino, poseedores de una ciencia superior a la humana, pero inferior a la divina, pues los ángeles no pueden penetrar por sus propias fuerzas ni el secreto del corazón humano ni el del porvenir: sus observaciones sobre los seres humanos son más completas que las ejecutadas por ningún otro ser (excepto Dios), y sus previsiones más perfectas que las de ningún otro ser (excepto Dios), pero no hay ni conocimiento completo de la entraña del hombre ni previsión infalible del porvenir.

Terminemos observando que Eugenio d'Ors ha interpretado el concepto de ángel en un sentido muy especial dentro de su doctrina filosófica; el ángel puede ser comparado, a su entender, con una especie de "sobreconciencia", de tal suerte que la angelología se convierte en una doctrina —más metafísica que psicológica— de la personalidad.

ANGUSTIA. En su dilucidación del concepto de la angustia, Kierkegaard parte del abismo irreconciliable que existe entre lo finito y lo infinito, abismo sentido por la existencia humana como una angustia radical, como un desamparo donde la subjetividad limitada del hombre se halla suspendida en la nada de su angustiarse, gracias al cual puede la misma ser enteramente concreta, huir del engaño de la razón unificadora e identificadora y sumergirse en el torbellino del existir. La angustia es, por lo tanto, algo enteramente distinto

del miedo y de otros estados anímicos semejantes: "éstos refiérense siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad". "Por eso —sigue diciendo Kierkegaard—, no se encuentra ninguna angustia en el animal, justamente porque éste, en su naturalidad, no está determinado como espíritu" (*El concepto de la angustia,* I, 5). No tiene, pues, nada de sorprendente que para Kierkegaard la investigación de la angustia tenga que salir del marco de lo psicológico para entrar en el marco de lo existencial. La angustia es, ciertamente, un modo de hundirse en una nada, pero es a la vez la manera de salvarse de esa misma nada que amenaza con aniquilar al hombre angustiado, es decir, una manera de salvarle de lo finito y de todos sus engaños. De ahí la posibilidad, subrayada por el citado autor, de una educación por la angustia o, mejor dicho, de una educación en la fe por la angustia. Tal dilucidación de la angustia es proseguida, aunque con distinto propósito, por Heidegger. Este pensador hace de la angustia el temple de ánimo peculiar mediante el cual se revela la nada y se descubre la existencia como un estar sosteniéndose en ella. La angustia no es según ello un mero estado psicológico ni un "angustiarse por" algo determinado; en la angustia reveladora hay una indeterminación absoluta, que la distingue completamente del miedo. La angustia no es así una aniquilación del ente, sino un derrumbamiento del ente, un hundimiento. La confirmación de este carácter revelador de la angustia se demuestra por la visión de aquello ante lo cual la existencia se había angustiado una vez que la angustia ha desaparecido: esta visión remite justamente al hecho de que el objeto de la angustia no había sido *nada,* al hecho por el cual la nada misma, en su presencia pura, se había revelado allí *(¿Qué es metafísica?).* La angustia es, según esto, la condición misma de una existencia temporal y finita; no es sólo la agudización de una mera inquietud y zozobra, sino lo que se encuentra siempre en el fondo del hombre cuando no se halla "distraído" entre las cosas. Al descender al abismo de su profundidad, el hombre encuentra la angustia, mas cabe preguntarse si ésta es solamente una de las raíces de la existencia; más allá o al lado de la angustia podría hallarse la esperanza, un estado de expectación que se encamina, no simplemente a las cosas entre las cuales se mueve la existencia en sus momentos de "distracción", sino a una plenitud que puede colmar el supuesto vacío o crisis de la vida. Acaso pueda decirse que la angustia y la esperanza se nutren una de otra: sin angustia, la existencia correría, en efecto, el peligro de perderse en lo cotidiano, o de anquilosarse en lo satisfecho; sin esperanza, en cambio, la existencia podría desmoronarse, víctima de su propio interminable hundimiento. Podría concebirse la vida como un continuo tránsito de la una a la otra, sin jamás detenerse en ninguna; esperanza y angustia parecen igualmente necesarias para que la existencia humana mantenga su modo de ser esencialmente "contradictorio".

Los anteriores conceptos son, para usar el vocabulario consagrado, predominantemente "existenciales" (y, en Heidegger, "existenciarios"). Han sido elaborados por filósofos y han tenido escasa resonancia en la psicología contemporánea — con excepción de la llamada "psiquiatría existencial" a que nos referimos en el artículo Psicoanálisis (VÉASE). Los psicólogos, especialmente los de tendencia llamada "científica" y "experimental", se han ocupado sobre todo de describir objetivamente los estados de angustia o bien de buscar el enlace de tales estados con fenómenos fisiológicos y bioquímicos. Ahora bien, dentro del psicoanálisis freudiano se ha desarrollado la investigación de los estados de angustia en una forma que por un lado es estrictamente psicológica o psicofisiológica y por el otro lado parece rozar temas sensiblemente análogos a los del pensamiento filosófico existencial y existencialista. Describiremos brevemente las opiniones de Freud al respecto.

Las causas de los estados de angustia (y de los estados, menos oprimentes por lo común, de ansiedad) habían sido buscadas antes de Freud en perturbaciones fisiológicas — por ejemplo, en la actividad de las glándulas suprarrenales. Freud resumió esos estados de angustia producidos por una o varias causas fisiológicas con el nombre de *angustia objetiva.* Ésta se distingue de la *angustia neurótica,* la cual tiene causas puramente psicológicas. La causa de la angustia objetiva es la perspectiva de un peligro externo que se supone indominable y que paraliza la acción, resultando en ese estado de detención de la respiración y de contracción a que alude el término 'angustia' *(angustia* = 'estrechez'). La angustia objetiva puede conducir a la angustia neurótica. Pero éste suele tener causas que permanecen ocultas a la persona angustiada. Así, Freud indica que el nacimiento es causa y aun prototipo de la angustia neurótica, porque arroja al individuo al mundo, fuera de la protección que le proporcionaba el seno materno. Las causas de la angustia neurótica son más "vagas" que las de la angustia objetiva. Tres tipos de causa son importantes. Por un lado, causas ligadas a ciertas fobias de localización difícil. Por otro lado, "causas disponibles", indeterminadas, que hacen que la angustia "flote" sin encontrar objetos específicos en los cuales fijarse — una forma de angustia bien descrita por Proust al escribir de ella que "flota. .. vaga y libre, sin estar afectada a nada determinado, al servicio un día de un sentimiento, otro día de otro, ora de la ternura filial, ora de la amistad hacia un camarada" (A *la recherche du temps perdu,* ed. P. Clarac y A. Ferré, tomo I, pág. 30). Finalmente, causas que ya no pueden llamarse causas, pues no hay en esta forma de angustia relación perceptible entre la angustia y lo temido en ella. Este último tipo de angustia se manifiesta en la historia. En sus obras *Introducción general al psicoanálisis* e *Inhibición, Síntoma y Angustia* (Cfr. bibliografía en Freud [Sigmund]), Freud destaca el componente sexual —los "modos de uso de la libido""— de las angustias histéricas; los impulsos sexuales no satisfechos o no sublimados son reprimidos y engendran estados histéricos. Pero en otras obras el concepto de angustia se libera de connotaciones exclusivamente sexuales y hasta parece alcanzar las formas que hemos descrito como "existenciales". En *Más allá del principio del placer,* Freud distingue entre la angustia *(Angst),* el temor *(Furcht)* y el pavor *{Schreck).* La angustia corresponde a un cierto estado de expectación del peligro (incluyen-

do un peligro desconocido); el temor requiere un objeto del que el sujeto se siente temeroso; el pavor es el estado en que se encuentra un sujeto cuando afronta un peligro para el cual no estaba preparado.

De la obra de Kierkegaard, *El concepto de la angustia,* hay traducción española (1930). También la hay de la conferencia de Heidegger: "¿Qué es metafísica?" (en *Cruz y Raya* N° 6). — El libro de Sigmund Freud: *Hemmung, Symptom und Angst (Inhibición, síntoma y angustia)* está traducido en la edición de *Obras completas* (tomo II). Obras psicológicas y psicopatológicas sobre la angustia: W. Stekel, *Nervöse Angstzustände,* 4° edición, 1924. — Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments,* 2 vols., 1926. — O. Liebeck, *Das Unbekannte und die Angst,* 1928. — A. Rado, *Zwangserscheinungen und Angstzustände bei Nervösen,* 1933. — G. Stôrring, *Zur Psychopathologie und Klinik der Angstzustiinde,* 1934. — R. Lacroze, *L'angoisse et l'émo tion,* s/f. (1938). — Juliette Boutonnier, L'Angoisse, 1945. — M. Neumann, *Ueber die Angst,* 1947. — E. Froeschels, Angst, *Eine Philosophisch-medizinische Betrachtung,* 1950. — R. May, *The Meaning of Anxiety,* 1950. — J. J- López Ibor, *La angustia vital,* 1950. — F. Panse, Angst *und Schreck,* 1952. — A. Silva Tarouca, *Die Logik der Angst,* 1953. — Paul Diel, *La peur et (an goisse,* 1956 (psicología profunda, intrapsíquica"). — Hediger, Zulliger, Neumann, Schwarz, Benedetti, Jores, Benz, Ueberwasser, *La angustia* (trad. esp., 1960). — Sobre la angustia y el pensamiento mágico: Ch. Odier, *L'angoisse et la pensée magique,* 1947. — Angustia y religión: E. Rochedieu, *Angoisse et religion,* 1952. — Sobre la angustia metafísica: Henri Edouard Pirenne, Sur *l'angoisse métaphysique. Essai de philosophie de la philosophie,* 1934. — Sobre la angustia del hombre mo derno, y en varios autores: A. Künzli, *Die Angst des modernen Menschen. Dargestellt am Leben und Denken S. Kierkegaards,* 1947 (Dis.). — P. Lain Entralgo, *La espéra y la esperanza,* 1957, 2a ed., 1958 (con tiene un análisis de las "filosofías de la angustia" al hilo de una antropo logía de la esperanza"). — F. Berthold, Jr., *The Fear of God: The Role of Anxiety in Contemporary Thought,* 1959 (fenomenología de la angustia al hilo del estudio de Santa Teresa, Lutero, Freud, Heidegger y Karl Barth). — Oswaldo Robles, *El pro blema de la angustia en la psicopatología de K. Jaspers,* 1958 (tesis). — Sobre la angustia en sentido histórico-psicológico: O. Pfister, *Das Christentum und die Angst. Eine religionspshychologischehistorische und religionshygienische Untersuchung,* 1914.

ANICERIS (siglo III), uno de los cirenaicos (VÉASE), fue menos radical en sus opiniones que Heguesías, y se aproximó más a Arístipo. En efecto, para Aniceris, placer y dolor vuelven a ser respectivamente los sumos bien y mal. Pero mientras Arístipo consideró tales principios como de naturaleza estrictamente individual, Aniceris los examinó a la luz de las formas de relación social. Así, para este filósofo la amistad y la gratitud son realidades positivas que el sabio debe admitir. Ahora bien, amistad, gratitud y otras virtudes son experimentadas por cada uno y no tienen valor fuera de la experiencia individual, no son deseables por sí mismas, sino en cuanto afectan a la persona. Sin embargo, estas opiniones de Aniceris le obligaban a reconocer que, siendo, por ejemplo, la amistad algo bueno, es posible, y hasta recomendable, que por amor de ella suframos algunos dolores.

ANIMAL. Véase ALMA DE LOS BRUTOS, ANTROPOLOGÍA, HOMBRE.

ANIMISMO significa, en general, la creencia de que todo está animado y vivificado, de que los objetos de la Naturaleza son, en su singularidad y en su totalidad, seres animados. Este animismo coexiste en los pueblos primitivos con el antropomorfismo, por el cual la animación de todos los seres es concebida en analogía con la del hombre. Según Edward Burnett Tylor (1832-1917), el animismo es, en términos generales, la doctrina de los seres espirituales en tanto que abarca la misma esencia de una filosofía espiritualista opuesta a toda filosofía materialista. 'Animismo' sería entonces un término con el cual se designaría toda doctrina de índole espiritualista. Ahora bien, el animismo se divide, según Tylor, en dos grandes dogmas, que forman parte de una sola doctrina consistente: el primero se refiere a las almas de criaturas individuales, capaces de poseer una existencia continuada después de la muerte o de la destrucción del cuerpo; el segundo concierne a los espíritus que poseen el rango de divinidades poderosas (Cfr. *Primitive Culture,* 1873). Sin embargo, el hecho de que el animismo equivalga en gran parte a la doctrina de que el alma es, en todos los sentidos, el verdadero principio vital, no quiere decir que sea enteramente identificable con tal doctrina. Pues el animismo puede entenderse también en otros dos sentidos: o lo anímico es principio de lo orgánico en tanto que sujeto material, o representa su principio bajo la forma de la causa final de todos los movimientos corporales. En este último sentido el animismo equivale al vitalismo, tal como ha sido defendido por Hans Driesch en su teoría de la "causalidad entelequial" y en su doctrina de la entelequia orgánica, así como a la psicología "hórmica" y teleológica de William McDougall, quien llama precisamente *animismo* a su propia teoría psicológica. Mas esta causa final tiende entonces a dejar de ser meramente una instancia ejemplar, una atracción, para convertirse en un verdadero y real principio activo. Es obvio, de todos modos, que el término 'animismo' resulta para esta concepción demasiado vago y convendría evitarlo, ya sea para concentrarlo en su primera significación antropológica, ya fuese para aplicarlo a toda doctrina según la cual el alma, o una realidad análoga a ella, constituye el principio de la actividad de todos los seres, y no solamente de todos los cuerpos orgánicos, sino también, por ejemplo, de los propios astros, y aun del universo concebido como unidad. En este sentido pueden calificarse de animistas las doctrinas antiguas y renacentistas que sostienen la existencia de un Alma del Mundo (VÉASE).

E. Saisset, *L'âme et la vie; étude sur la renaissance de l'animisme,* 1864. — Borchert, *Der Animismus,* 1900. — Clodd, *Animisme,* 1918.

ANONYMUS IAMBLICHI. El *Anonymus Iamblichi (Anónimo de Jamblico),* así llamado por haberse conservado fragmentos del mismo en el capítulo 20 del *Protréptico o Exhortación* (a la filosofía), de Jámblico, es un escrito redactado al parecer por uno de los sofistas (por Hippias, según M. Untersteiner, *I Sofisti,* 1949) de la segunda mitad del siglo V antes de J. C., en el cual se expresan opiniones derivadas de Protágoras y de Pródico y se contienen valiosos comen-

tarios sobre uno de los problemas más debatidos por los sofistas: la relación entre la virtud y sus fines. El *Anonymus lamblichi* adopta una actitud polémica contra los sofistas que podríamos llamar *radicales,* es decir, contra las más jóvenes generaciones de los sofistas. Uno de los problemas que más insistentemente subraya es la necesidad del entrenamiento de la virtud, con el fin de aplicarla a fines útiles y buenos. Junto a ello, predica que el hombre debe ser dueño de sí mismo — tesis que se aproxima al tema capital de la meditación de las escuelas socráticas: la autonomía del hombre. Interesante es comprobar hasta qué punto en el *Anonymus lamblichi* parece haber conciencia de que se avecina una época ruda, dominada por el relajamiento de las costumbres en la ética y por la anarquía en la política. Lo último, sobre todo, es el origen de muchos males, especialmente de la tiranía. El tirano surge en la sociedad cuando los hombres se han abandonado a la falta de ley y a la injusticia. No se puede, pues, falsear la virtud ni disolver la ley. El *Anonymus lamblichi* ofrece en este punto un aspecto exhortativo y no solamente polémico.

El *Anonymus lamblichi* recibe también el nombre de Δισσοὶ λόγοι (a causa de sus palabras iniciales: Δισσοὶ λόγοι λέγονται ἐν τῇ Ἑλλάδι, etc.) o *Dialexis*. Edición por E. Weber, 1897, y por Diels-Kranz, 89 (82). — Véase F. Blass, Comm. *de Antiph. sophista Jamblichi auctore,* 1889. — H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik,* 1921. — Roller, *Untersuchungen zum Anonymus lamblichi,* 1932.

ANSELMO DE LAON (t 1117), llamado el *magister divinitatis,* fue el primero de los llamados sentenciarios y, por lo tanto, uno de los precedesores de los sumistas en el sentido en que tiene este término al aplicarse a los compiladores de sentencias (véase SUMAS). Anselmo presentó, en efecto, un sistema de temas teológicos que fue tomado posteriormente como base de los tratados de teología. El esquema principal es, según la descripción de M. de Wulf, el siguiente: Dios en sí mismo; la Trinidad; Dios creador y su obra, y Dios redentor. A ello se agrega un tratamiento del problema de la creación y del hombre dentro de ella. Entre otras contribuciones filosóficas hay en Anselmo de Laon una teoría de la jerarquía de las facultades —sensibilidad, razón, intuición—, y una doctrina de la visión de Dios y de la vuelta del universo a Dios fuertemente influida por Juan Escoto Erigena.

Se deben a Anselmo de Laon la recopilación llamada *Sententiae* y otra llamada *Sententiae divinae paginae* (según F. Bliemetzrieder: *Anselm con Laons systematische Sentenzen,* en *Beiträge zur Gesch. der Phil. und Theol. des Mittelalters,* XVIII, 2-3, 1919). Las *Sententiae* son llamadas a veces *Quaestiones.* Edición de la *Glossa interlinearis :* Basilea, 1502, 1508; Amberes, 1634. Obras en Migne, *P.L.* CLXII, y extractos en G. Lefèvre, *Anselmo Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas nunc primum in lucem edidit,* Mediolano Alercorum, 1894.— Véase M. Grabmann, Ges. *der scholastischen Methode,* t. II, 1911, 136-68. — H. Weisweiler, *Das Schriftum der Schule Anselms von Laon und Wilhelm von Champeaux in deutschen Bibliotheken,* 1936 *(Beitrdge,* 1-2). — Sobre la llamada "escuela de A. de Laon y de Guillermo de Champeaux", véanse artículos de O. Lottin en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1938), 101-22; (1939), 252-59, 309-23; (1940), 53-77; (1946), 185-221, 162-81; (1947), 8-31.

ANSELMO (SAN) (1035-1109), nacido en Aosta, peregrinó por Francia y estudió en la abadía de Bece (Normandía), en la que fue prior (1062-72). En 1093 fue elegido arzobispo de Canterbury, de cuya sede permaneció ausente durante varios años por motivos políticos, pero en donde falleció tres años después de su regreso de un exilio. San Anselmo representa en el siglo XI el máximo esfuerzo para la conciliación de la fe con la dialéctica. El principio *Credo ut intelligam,* Creo para comprender, procedente de San Agustín, es adoptado por San Anselmo como principio capital por el que debe regirse toda especulación filosófica, pues si los dogmas exigen la fe, ésta busca constantemente la comprensión. Dios permite a quien posee la fe la visión intelectual que conduce de ella a su conocimiento; sólo por la fe puede el saber ser plena evidencia y verdad. La obra de San Anselmo, encaminada a la demostración racional de la revelación, alcanza su punto culminante en las pruebas dadas en el *Monologium* y el *Proslogion,* de la existencia y naturaleza de Dios. En la primera de dichas obras determina el saber que la razón posee de Dios mediante la teoría platónica de la participación de toda cosa en un arquetipo que la comprende y fundamenta. De este modo se puede, partiendo de cualquier objeto, llegar hasta la existencia de un Ser supremo y absoluto, infinitamente justo, por el cual se posibilita, mediante participación, la existencia de las cosas justas. Sólo porque existe este Ser absoluto y subsistente por sí mismo pueden existir las demás cosas. El supremo Ser es, por otro lado, incausado, pues de tener una causa sería, cosa imposible, inferior a ella. En el *Proslogion* desarrolla San Anselmo la prueba llamada ontológica (VÉASE), la cual no parte de la realidad dada, sino de la idea de Dios que posee el pensamiento. Dios es, afirma San Anselmo, lo más grande que puede pensarse. Este ser infinitamente grande no puede estar sólo en la inteligencia, es decir, no puede ser simplemente concebido y pensado. Si así fuera, cabría pensar otro ser tan grande como él y, además, existente, esto es, mayor y más perfecto que él. No puede estar, por lo tanto, sólo en el pensamiento el ser más grande posible, pues si estuviera sólo en el pensamiento, sin que poseyera una realidad, no sería ya el ser más grande posible. El argumento ontológico no es, propiamente, a pesar del aspecto externo de su formulación, un simple paso de toda esencia a su existencia, pues se funda tanto en la esencia de Dios —en su calidad de ente infinitamente real— como en la noción que de Dios se forma la inteligencia humana, la cual puede ir pensando siempre seres más perfectos cuando cercena de su pensar la existencia real. La prueba ha sido empleada con diversas variantes en el curso de la historia de la filosofía; uno de sus fundamentos de halla en la imposibilidad de que un ser finito piense un ser infinito actual sin el auxilio de éste, es decir, tal como sostenía Descartes, en la idea de Dios como efecto de la existencia de Dios. Su validez fue impugnada ya en tiempo de San Anselmo por Gaunilo, quien objetaba que la realidad de Dios no puede ser deducida de nada que le sea parecido,

pues nada puede afirmarse ni negarse de su esencia. El paso de la idea a la existencia puede conducir, según Gaunilo, a la afirmación de la realidad de cualquier ser pensado. A estas objeciones opuso San Anselmo que la prueba de la existencia se refiere sólo al ser infinito, pero no a ningún ser finito y, por lo tanto, que únicamente es válida para Dios.

En su tratado *De vertíate* deduce San Anselmo la verdad o falsedad de los juicios de la existencia o no existencia de lo enunciado en ellos. En rigor, hay verdades únicamente porque existe una verdad suprema y absoluta que las fundamenta. En el plano exclusivamente teológico, San Anselmo ha proseguido su labor de explicación racional de los misterios especialmente en su obra *Cur deus homo? (¿Por qué Dios se hizo hombre?)*, donde se sostiene que el Verbo se ha hecho carne porque el hombre no puede, en cuanto ser finito y limitado, borrar la ofensa infinita inferida a Dios por el pecado. El método y los propósitos de San Anselmo fueron proseguidos por muchos autores escolásticos medievales; su prueba de la existencia de Dios en el *Proslogion* ha ejercido, como hemos visto en el artículo dedicado a ella, una influencia considerable hasta nuestros días, estimándose con frecuencia que su admisión o rechazo determina con entera claridad las últimas posiciones ontológicas y metafísicas de su autor.

Ediciones de obras: Nuremberg, 1491; París, 1544; Colonia, 1573; París, 1675, 1721; Venecia, 1744. Edición en la *Patrologia latina* de Migne, t. CLVIII-CLIX. Edición crítica del *Monologium* y el *Proslogion* por Carl Haas, 1863. Otras ediciones por A. Daniels, 1909, y por F. C. Schmitt, 1929. — Edición reciente de obras completas (S. A*nselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia)* por F. S. Schmitt, O. S. B. en 6 vols. (I. 1938, edición distribuida en 1942; fotoimpresa en 1946; II, III, 1946; IV, 1949; V, 1951; VI, 1961. Edición de parte del texto latino de Schmitt y trad. esp. en la Biblioteca de Autores Cristianos, 2 vols., 1952-1953. — Véase también P. Druwé, *Libri Sancti Anselmi "Cur Deus Homo" prima forma medita,* 1933 [Analecta Gregoriana 3]. — Este texto se ha publicado por vez primera en la época moderna; estaba ya incluido en una compilación del siglo XII, el *Liber floridus,* de Lamberto de San Audemas, compilación descrita por L. Delisle en *Notices et Extraits,* XXXVIII, Paris, 1816. — Traducción castellana del *Proslogion* por Roger P. Labrousse en el volumen *La razón y la fe* (1945), con el *Liber pro insipiente* de Gaunilo, la respuesta de San Anselmo, y textos relativos al argumento ontoló-gico de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Otra trad. esp. del *Proslogion* por M. Fuentes Benot, 1957. — Texto y trad. esp. por B. Maas, con prólogo de G. Blanco, 1950. — Véase Fr. R. Hasse, *Anselm von Canterbury,* 2 vols., 1843-1857. — Charles Rémusat, *Saint A. de C.; tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spiritual avec le pouvoir temporel au XIe siècle,* 1853. — Comte Domet de Vorges, *Saint Anselme,* 1901. — G. Wendschuch, *Das Ver-hältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Canterbury* 1909. — J. Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury,* 1911. — G. Baeum-ker, *Die Lehre A. von Cantorbery über den Willen und seine Wahlfrei-heit nach seinen Quellen dargestellt,* 1912. — E. Lohmeyer, *Die Lehre vom Willen bei Anselm von Canterbury,* 1914. — Charles Filliâtre, *La philosophie de Saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence,* 1920. — A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme,* 1923. — A. Levasti, *Sant'Anselmo, vita e pensiero,* 1929. — Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis Existenz Gottes,* 1931, 2a ed., 1958. — A. Stolz, A *von C. Sein Leben, seine Bedeutung und seine Hauptwerke,* 1941. — L. de Simone, S. *A. d'Aosta e la formazione délia scolastica,* 1941. — Julián Marías, San *Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía,* 1944. — Sofia Vanni Rovighi, *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI,* 1949. — J. McIntyre, St. *Anselm and His Critics. A Reinterpretation of the Cur Deus Homo,* 1954. — Eadmer [monje de Canterbury, coetáneo de S. A.]: *The Life of Anselm,* 1962, ed. R. W. Southern. — Véase también bibliografía de ONTOLÓGICA (PRUEBA).

ANTICIPACIÓN (πρόληψις) llamaban los estoicos (Diog. L., VII 54; Séneca, *Ep.,* CXVII: *praesumptiones) y* especialmente los epicúreos (Diog. L. X 33) a la imagen o conocimiento general que el espíritu se forma anticipadamente del objeto como reacción a su percepción inmediata y que posibilita su más adecuado conocimiento. Las anticipaciones eran como "proyecciones" de conocimientos futuros — conocimientos de carácter general y no particular. Los estoicos subrayaban el carácter racional de las anticipaciones; los epicúreos, en cambio, destacaban su carácter empírico si bien señalaban que, a diferencia de las observaciones empíricas, las anticipaciones proporcionan un tipo de información sin la cual no se puede entender ninguna observación empírica (véase Cicerón, *De natura deorum,* I 16). Los estoicos concebían las anticipaciones como esquemas racionales previos a las percepciones. Los epicúreos mantenían que, aunque en sí mismas indisputables, las anticipaciones habían sido formadas en el curso de percepciones anteriores, conservándose en la memoria y usándose como modelos para comprender la naturaleza de nuevas posibles percepciones.

Según Francis Bacon, las "anticipaciones de la Naturaleza" *(anticipationes naturae)* son las "conclusiones de la razón humana tal como se aplican ordinariamente al conocimiento de las cosas naturales". Estas anticipaciones son "cosa precipitada y prematura", a diferencia de la "interpretación de la Naturaleza" *(interpretatio naturae),* la cual se obtiene por medio de la razón de acuerdo con procedimientos metódicos *(Novum Organum,* I xxvi). Pero las anticipaciones en cuestión son necesarias para que haya consentimiento general de todos los hombres en la medida en que hacen uso sano y sensato de la razón *(ibíd.,* I xxvii), de modo que pueden ser equiparadas al sentido común. Desde el punto de vista del asentimiento, las anticipaciones tienen inclusive más peso que las interpretaciones, porque "habiendo sido obtenidas a base de unos cuantos ejemplos, y éstos de índole muy corriente, afectan inmediatamente el entendimiento y llenan la imaginación" *(ibíd.,* I xxvii).

El vocablo 'anticipación' designa según Kant el conocimiento "por medio del cual puedo conocer y determinar *a priori* lo que pertenece al conocimiento empírico" (K.r.V., A 166-7; B 208). Kant estima que este es el sentido en que Epicuro empleó el término πρόληψις. En cierto sentido pueden considerarse el espacio y el tiempo como "anticipaciones de las apariencias", por cuanto "representan

a priori aquello que puede ser siempre dado en la experiencia *a posteriori" (ibíd.,* A 167; B 209). Sin embargo, en un sentido más propio puede llamarse "anticipación" a cuanto pueda ser conocido *a priori* en toda sensación en cuanto sensación en general.

Kant trata de las "anticipaciones de la percepción" en la sección de la *Crítica de la razón pura* que bosqueja el sistema de los principios del entendimiento puro. La tabla de categorías sirve de guía para determinar tales principios. Las anticipaciones de la percepción son —junto con los axiomas de la intuición— "principios matemáticos", esto es, principios que permiten poseer certidumbre intuitiva y no sólo discursiva. La fórmula general de las anticipaciones de la percepción es enunciada de los modos siguientes: "En todas las apariencias, la sensación, y lo real que corresponda a ella en el objeto *(realitas phaenomenon),* posee una *magnitud intensiva,* esto es, un grado" *(ibíd.,* A 166) y "En todas las apariencias, lo real que constituye un objeto de sensación posee magnitud intensiva, esto es, un grado" *(ibíd.,* B 207).

ANTICIPACIONES DE LA NATURALEZA, DE LA PERCEPCIÓN. Véase ANTICIPACIÓN.

ANTIFÓN, de la llamada segunda generación de los sofistas (VÉASE) fue influido por los eleatas y expuso en su obra Ἀλήθεια *(La Verdad)* una doctrina según la cual todo es uno para el Logos, de modo que no existe nada que sea individual ni para los sentidos ni para el entendimiento. Es plausible formularse al respecto, sin embargo, la misma pregunta que suele hacerse con respecto a Gorgias: la de si tal tesis es la expresión de una teoría filosófica o un ejercicio retórico. En favor de lo segundo parece abonar el hecho de que Antifón se consagró a estudios de ciencia natural y de matemática. En favor de lo primero está el hecho de que Antifón pareció inclinarse a distinguir entre el mundo de la verdad (o de la Naturaleza) y el de la apariencia (o de lo humano). En la famosa discusión entre lo que es por naturaleza y lo que es por ley o convención, que los sofistas aplicaron al lenguaje y a la política, Antifón se declaró en favor de la naturaleza φύσις, contra la ley, νόμος.

Diels-Kranz, 87. — Véase F. Blass, *De Antiphonte sophista,* 1889. — E. Bignone, *Study sul pensiero antico,* 1938. — También H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik,* 1912. — Véase bibliografía de SOFISTAS y obra de M. Untersteiner (págs. 278-325).

ANTINOMIA. Se dice que hay antinomia cuando una proposición resulta a la vez verdadera y falsa. Se dice asimismo que hay antinomia cuando dos consecuencias de la misma premisa son contradictorias. La antinomia es también por ello llamada *paradoja.* Ahora bien, reservaremos el artículo acerca de la noción de paradoja (VÉASE) para el examen de las diversas antinomias lógicas y semánticas que han sido discutidas especialmente en la actual lógica y filosofía matemática, y consideraremos aquí el concepto de antinomia sólo en dos respectos: en el sentido (o sentidos) kantiano, y en el sentido de las llamadas antinomias entre la ética (o la moral) y la religión.

Kant llama *antinomias de la razón* a las que se descubren en las ideas de la razón pura aplicadas a la cosmología. Estas antinomias son las *matemáticas* (referentes a la cantidad y cualidad) y las *dinámicas* (referentes a la causalidad y modalidad). Kant las enuncia del siguiente modo: 1ª Tesis: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y límites en el espacio. Antítesis: Él mundo no tiene ningún comienzo en el tiempo ni límites en el espacio. 2ª Tesis: Toda substancia compuesta consta de partes simples, no existiendo más que lo simple o lo compuesto de lo simple. Antítesis: Nada se compone en el mundo de partes simples. 3ª Tesis: Existe libertad en el sentido trascendental como posibilidad de un comienzo absoluto e incausado de una serie de efectos. Antítesis: Todo acontece en el mundo según leyes naturales. 4ª Tesis: Existe en el mundo, como su parte o como su causa, un ser necesario. Antítesis: No existe ni como parte ni como causa, en el mundo o fuera de él, ningún ser necesario (*K. r. V.,* A 426-7 B 454-5 y sigs.).

Las tesis son probadas por la refutación de las antítesis y viceversa. Así, la demostración de la tesis de la primera antinomia se efectúa, en lo que se refiere al tiempo, comprobando que si la antítesis fuera verdadera no podría hablarse de un acontecer en el universo, acontecer que requiere un comienzo y un fin. En cambio, si fuera verdadera la tesis tendría que admitirse una nada anterior, de la cual nada puede advenir. Lo mismo ocurre con el espacio: debe haber un límite porque si no lo hubiera tendría que pensarse el mundo como algo infinito y, por tanto, no acabado; no puede haber límite porque si lo hubiera se pensaría algo espacial rodeado de algo inespacial. En la segunda antinomia se afirma la imposibilidad de una divisibilidad infinita de lo simple, pues de lo contrario lo existente quedaría disuelto en la nada; pero también se sostiene la infinita divisibilidad de cualquier parte, que si no fuera siempre divisible no podría ser extensa, pues toda extensión es divisible. En la tercera antinomia se demuestra que no puede haber una causalidad rigurosa y absoluta, porque ello equivaldría a la regresión al infinito de las causas; mas tampoco puede haber un comienzo incausado, por cuanto no podría pensarse como objeto de la experiencia. Finalmente, para la cuarta antinomia se efectúan las mismas demostraciones que para la tercera. Según Kant, estas contradicciones son debidas a que en las dos primeras antinomias el espacio, el tiempo y la simplicidad son consideradas como cosas en sí en tanto que sólo poseen idealidad trascendental. El mundo *como tal* queda convertido en objeto del conocimiento, cosa imposible y que hace igualmente falsas las tesis y las antítesis. En las dos últimas, en cambio, las tesis y las antítesis son todas verdaderas, pero mientras las antítesis se refieren a los fenómenos, las tesis hacen relación a los noúmenos o cosas en sí; su aparente incompatibilidad no es, pues, más que la incompatibilidad de dos aserciones que se refieren a esferas distintas.

Las antinomias kantianas han sido acogidas en forma muy diferente por sus sucesores, de acuerdo con el destino que haya tenido la concepción de la cosa en sí. Pero un análisis explícito y atento de ellas se encuentra únicamente en algunos pensadores. Schopenhauer declara que sólo las antítesis son verdaderas, pues las tesis representan a lo sumo posiciones sobre una realidad puramente repre-. sentativa. Para Renouvier, en cambio,

la "ley del número", que sostiene el edificio finitista de su pensamiento, anuncia y demuestra que *las* antinomias kantianas tienen una única solución: la expresada en las tesis, pues de lo contrario habría que admitir el realismo contradictorio del infinito. Lo mismo afirmó François Evellin (1885-1910), quien dedicó a este problema una obra especial: *La raison et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantienne* (1907). Evellin señala que las tesis se refieren a lo real: finitud, simplicidad, libertad son resultados de una afirmación de lo real que se opone a la afirmación de lo sensible realizada en las antítesis. También Lionel Dauriac (1847-1923) se decidió por la verdad de las tesis. Las consecuencias fenomenistas de esta decisión no eran fáciles de eludir, y por eso algunos neocriticistas rechazaban la solución unilateral de que sólo las tesis fueran válidas. Así ocurre con Gastón Milhaud (VÉASE), quien supone que tesis y antítesis son manifestaciones de una tercera posición en la cual las cosas van apareciendo como novedades radicales. Louis Couturat (VÉASE) señala, contra Renouvier, y en desacuerdo con su propia filosofía infinitista, que sólo las antítesis corresponden a la razón y son por ello válidas; las tesis, en cambio, corresponden al entendimiento. Infinitud del tiempo y del espacio, continuidad e infinita divisibilidad del espacio son afirmaciones válidas; la necesidad es cuando menos probable. Wundt, por su lado, señala que las tesis y las antítesis de las antinomias no pueden ser rechazadas la una por la otra, pues al justificarse ambas se apoyan también mutuamente.

En *KdU* (§§69-70) Kant indica que el juicio determinante no tiene por sí mismo principios que constituyan el fundamento de conceptos de objetos. Tal juicio se limita a "subsumir" bajo ciertas leyes o conceptos en tanto que principios. Por eso no corre el riesgo de engendrar por sí mismo antinomias. En cambio, el juicio reflexivo (véase Juicio [FACULTAD DEL]), que debe "subsumir" bajo una ley todavía no dada, es sólo un principio de reflexión sobre objetos para los cuales necesitamos una ley o el concepto de un objeto. Tal juicio posee sus propias máximas, y entre éstas puede surgir un conflicto. He aquí la llamada "antinomia del juicio reflexivo". Puede expresarse en las dos siguientes máximas: (1) Toda producción de cosas materiales y de sus formas debe ser juzgada como posible según leyes puramente mecánicas; (2) Algunos productos de la naturaleza material no pueden juzgarse como posibles según leyes puramente mecánicas. Cuando estas máximas (que son principios regulativos de la investigación) se convierten en principios constitutivos de la posibilidad de objetos, tenemos las dos siguientes proposiciones, en radical conflicto una con otra: (A) Toda producción de cosas materiales es posible según leyes puramente mecánicas; (B) Alguna producción de cosas materiales no es posible según leyes puramente mecánicas.

En cuanto a la antinomia entre la ética (o moral) y la religión, se ha puesto de relieve numerosas veces, ya sea para considerarla como insoluble, ya sea para declararla falsa o, cuando menos, atenuable. Tal antinomia fue expresada por Kierkegaard (VÉASE) y otros autores según los cuales los enunciados de orden religioso sobrepasan infinitamente los de orden moral. Bajo otros supuestos ha sido presentada y examinada por Nicolai Hartmann *(Ethik,* § 85, págs. 735 y sigs.), el cual declara que hay, en rigor, cinco antinomias de esta clase: (1) la manifestada en la orientación práctica o tendencia al "más acá" (ética) frente al "más allá" (religión) ; (2) la revelada en el conflicto de las relaciones entre Dios y el hombre; (3) la que resulta de la contraposición entre los mandamientos divinos y la autonomía moral; (4) la que se refiere a la Providencia, o antinomia de la libertad, y (5) la que se refiere a la redención y al concepto de culpa. Según José Luis L. Aranguren *(Ética,* 1958, págs. 156-7), las dos últimas antinomias son insuperables sólo dentro de una ética cerrada a la religión, pero no dentro de una ética abierta a la religión.

Las tesis de Renouvier sobre las antinomias se hallan en casi todas sus obras (véase especialmente: Los *dilemas de la metafísica pura,* trad. esp., 1945). Las obras de Milhaud han sido mencionadas en el artículo sobre este filósofo; las de Dauriac constan al final del artículo sobre Renouvier. Sobre la significación de las antinomias para Kant y el criticismo, véase: Hans Rathschlag, *Die Bedeutung der Antinornien für den Kritizismus,* 1934. — Morris Stockhammer, "Kurzes dualistisches Wörterverzeichnis", *Archiv für Begriffsgeschichte,* ed. E. Rothacker, Bd. 4, 1959, págs. 158-81. — Sobre la contradicción antinómica: Siegfried Behn, *Romantische oder klassische Dialektik? Vergleichende Dialektik des antinomischen Widerspruchs,* 1925. — Sobre las antinomias cosmológicas: Edgar Wind, *Das Experiment und die Metaphysik. Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien,* 1934. — Heinz Heimsoeth, *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinornien der Teilung,* 1960. — Una obra sobre el problema crítico de las antinomias es el t. III de *Le Ragione del Fenomenismo,* 1921-23, de C. Guastella, titulado justamente *Le Antinomie.* — El libro de Evellin sobre la razón y las antinomias consta en el texto del artículo. — Para las antinomias en el sentido de las paradojas lógicas y semánticas, véase el artículo PARADOJA y la correspondiente bibliografía. — Para las llamadas "antinomias" entre ética y religión, Cfr. obras cit. *supra.*

ANTÍOCO de Ascalón, discípulo de Filón de Larisa, sucedió a su maestro como escolarca de la Academia platónica desde *ca.* 88 hasta 68 antes de J. C. Las tendencias escépticas que habían predominado en la Academia durante la época de Arcesilao, Carnéades y Clitómaco y que ya sufrieron un primer revés con Filón de Larisa, desaparecieron casi enteramente con Antíoco. Este filósofo representó, en efecto, un punto de vista dogmático y a la vez ecléctico, pues consideró que había que regresar a las fuentes de Platón y de Aristóteles. Como Antíoco consideró que el estoicismo —tan combatido por la Academia Media— representaba muy fielmente este punto de vista ecléctico, su pensamiento se fue aproximando cada vez más al estoico. Ahora bien, el estoicismo platonizante y aristotelizante de Antíoco no era ya el que habían combatido Arcesilao y Carnéades —el viejo estoicismo—, sino el llamado estoicismo medio de Panecio y, sobre todo, de Posidonio. Como indica Cicerón —que había oído al filósofo— en *Académica priora* (II, 43, 132), Antíoco era platónico sólo de nombre: en rigor, era un estoico y en particular un estoico ecléctico.

H. Diels, *Doxographi Graeci,* 1879.-

La mayor parte de lo que conocemos de las opiniones de Antíoco procede de Cicerón, especialmente en la obra citada. Véase C. Chappuis, *De Antiochi Ascalonensis vita et scriptis,* 1854. — A. Lueder, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon,* 1940. — G. Luck, *Der Akademiker Antiochos,* 1953 [Noctae Romanae, 7].

ANTÍSTENES *(ca.* 444-365 antes de J. C.) de Atenas fue, en un comienzo, discípulo del sofista Gorgias y más tarde de Sócrates. Esta doble influencia parece caracterizar de un modo preciso (por lo menos esta es la opinión "clásica") los rasgos fundamentales de la escuela cínica en la medida en que se suponga "fundada" por Antístenes; el desprecio hacia todo saber que no conduzca a la felicidad se une, en efecto, a la inclinación por la erística, por la disputa filosófica tal como era practicada por algunos sofistas y por los megáricos. En su escuela daba Antístenes las enseñanzas habituales de los sofistas, pero, a diferencia de éstos, no consideraba la erística como el paso a la formación intelectual, sino como una preparación para la vida tranquila. Esta vida sólo puede conseguirse, a su entender, cuando se tiene un dominio suficiente sobre sí mismo, es decir, cuando se alcanza la autosuficiencia o la autarquía. De ahí el desprecio del placer que es, para Antístenes, el productor de la infelicidad, el que perturba la quietud del sabio. La regla del sabio es la prudencia, la "sabiduría" por la cual se eliminan todas las necesidades, por así decirlo, innecesarias, pues sólo es necesaria la virtud. Esta virtud puede, desde luego, ser enseñada, y esta enseñanza es la única que hay que dar al hombre, porque lo pone en el camino de saber lo que le conviene. En la escuela de Antístenes se comentaban principalmente las obras homéricas y los mitos helénicos, considerándose a Hércules como el verdadero prototipo del sabio.

De las numerosas obras escritas por Antístenes se conservan sólo fragmentos. — Véase M. Chappuis, *Antisthene,* 1854. — Ad. Müller, *De Antisthenis Cynici vita et scriptis,* 1860 (Dis.). — K. Barlen, *Antisthenes und Platón, I,* 1881. — K. Urban, *Ueber die Erwähnungen der Philosophie des Antisthenes in den platonischen Schriften,* 1882. — F. Dümmler, *Antisthenica,* 1882 (Dis.). — J. Dahmen, *Quaestiones Xenophontae et Antisthenea,* 1898 (Dis.). — K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates,* especialmente t. I (1893). — H. J. Lulolfs, *De Antisthenis studiis rethoricis,* 1900. — L. A. Rostagno, *Le idee pedagogiche nella filosofía cinica e specialmente in Antistene, I,* 1904. — C. M. Gillespie, "The Logic of Antisthenes", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXVI. N. F. XIX (1913), 479-500 y XXVII. N. F. XX (1914), 17-38. — A.-J. Festugière, "Antisthenica", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1932). — H. Kesten, *Antisthène. De la Dialectique. Étude critique et exégétique sur le XXVIe Discours de Thémistius,* 1935. — Véase también la bibliografía del artículo CÍNICOS.

ANTITESIS. Véase DIALÉCTICA, HEGEL, MARX, MARXISMO, OPOSICIÓN, TESIS.

ANTITÉTICA. Véase TESIS.

ANTITIPIA. El vocablo griego ἀντιτυπία significa "resistencia", "firmeza", "dureza". Fue empleado por los estoicos en la definición de los cuerpos; según dichos filósofos, la antitipía es una propiedad del cuerpo distinta del lugar (véase J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* II, 127 [texto sacado de Galeno, *de qualitatibus incorporeis,* 10]). Los estoicos hablaban también de "materia resistente" *(ibíd.,* II, 115). El término *antitypia* fue empleado por Leibniz para designar aquel atributo por el cual la materia se halla en el espacio; se trata de una resistencia que funda la impenetrabilidad y que hace posible que el lugar de un cuerpo dado no pueda ser ocupado por otro cuerpo. Por eso la modificación de la antitipia, es decir, su variedad consiste en la variedad del lugar (Cfr. Leibniz, Gerhardt, VII, 328).

El vocablo relacionado ἀντιτυπος fue usado por Plotino en su tratado contra los gnósticos *(Enn.,* II, ix, 6) para referirse a las impresiones o "huellas" que los gnósticos admiten en el alma. Tanto estas huellas como otras características (tales, los "arrepentimientos") son rechazadas por Plotino por considerarlas ideas poco claras.

ANTITIPO. Véase TIPO.

ANTROPOLOGÍA. Desde el punto de vista científico, la antropología es la ciencia del hombre en cuanto ser psicofísico o simplemente en cuanto entidad biológica dentro de los demás seres animados y, en última instancia, dentro de la Naturaleza. La antropología científica es así, por una parte, un capítulo de la biología o, por lo menos, un capítulo de la ciencia natural, y, por otra, una ciencia que requiere el concurso de múltiples disciplinas, que no solamente se sirve de la biología, sino también de la psicología, de la sociología, de cuanto contribuya al esclarecimiento de la naturaleza del hombre. Sin embargo, en este último caso, la antropología, sin dejar de ser, por supuesto, "científica", es menos científico-natural que científico-cultural, e inclusive es llamada a veces *antropología cultural* para distinguirla de la *antropología clásica.* En cambio, la *antropología filosófica,* pese a la identidad formal de su pregunta —¿Qué es el hombre y cuál su puesto en el cosmos?— con respecto a la pregunta científica, sobrepasa a ésta por considerar al hombre no sólo en su ser natural, sino también en su ser esencial, no sólo en su puesto dentro de la Naturaleza, sino también dentro del espíritu. La antropología científica y la filosófica son, consiguientemente, dos disciplinas cuya coincidencia en la preocupación acerca del hombre no suprime su radical diferencia en el sentido de la pregunta que les da origen. Tampoco cabe confundir la antropología filosófica con el llamado *conocimiento del hombre.* Este último tiene en cuenta, ciertamente, el conjunto de saberes, entre ellos los psicológicos, que permiten aproximarnos a un conocimiento del ser humano que no sea únicamente un conocimiento de su ser natural o de su constitución psíquica, sino un saber de conjunto anterior muchas veces al saber especializado. El conocimiento del hombre recurre a la psicología, pero sólo en tanto que ésta puede ofrecerle un saber de lo que el hombre es en uno de sus aspectos fundamentales; más allá o más acá de la psicología, el conocimiento del hombre recurre a las experiencias de la vida cotidiana y es aquel saber de que, según Rickert, se vale el historiador para comprender los actos humanos aun sin tener ninguna noción de la psicología científica, aquello que le permite establecer el perfil biográfico y no simplemente biológico y psicobiológico de cada ser

humano. En cambio, la antropología filosófica limita y a la vez extiende su problema a la cuestión de la esencia del hombre, de su puesto en el cosmos y de su destino, y constituye, por tanto, según Scheler, el puente que une las ciencias positivas con la metafísica. Aunque esta antropología es de creación reciente se hallan ya atisbos de ella en el pasado filosófico: la meditación de Pascal, por ejemplo, es de índole claramente filosófico-antropológica, y el propio Kant ha entendido con el nombre de antropología no solamente ese conocimiento científico del hombre como ser psicofísico, sino también el conocimiento en general del hombre y de sus facultades *(antropología teórica),* del hombre y de sus habilidades *(antropología pragmática),* del hombre y de su conducta en la vida *(antropología moral).* Mas la antropología filosófica no puede ser tampoco un saber último y definitivo del hombre: requiere, por una parte, el concurso de los demás saberes (antropología científica, psicología, sociología, conocimiento del hombre, filosofía de la historia, etc.) y, por otra, depende de la pregunta sobre la estructura metafísica del hombre. Por eso la inclusión por Scheler de la antropología filosófica entre el saber positivo y el metafísico responde al papel con frecuencia intermedio —y mediador— de tal antropología. Pues "la misión de una antropología filosófica", escribe, es mostrar exactamente cómo la estructura fundamental del ser humano, entendida en la forma en que la hemos descrito brevemente (véase ESPÍRITU Y HOMBRE), "explica *todos* los monopolios, todas las funciones y obras *específicas* del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de justicia y de injusticia, el Estado, la administración, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión y la ciencia, la historicidad y la sociabilidad" *(Die Stellung,* etc., VI; usamos trad. esp. por J. Gaos). En un sentido análogo al de Scheler, P. L. Landsberg ha definido la antropología filosófica como la "explicación conceptual de la idea del hombre a partir de la concepción que éste tiene de sí mismo en una fase determinada de su existencia" *(Einlei-*tung, etc., I, 1). Con ello Landsberg da a entender: primero, que la antropología filosófica es una *antropología de la esencia y* no una *antropología de las características humanas;* segundo, que la antropología filosófica se distingue de la antropología mítica, poética, teológica y científico-natural o evolucionista *(op. cit.,* I, 4), y aun —podríamos agregar— de la antropología de corte diltheyano, demasiado próxima a la "comprensión del hombre" y que B. Groethuysen, por ejemplo, ha definido como "la reflexión de sí mismo para comprenderse a sí mismo desde el punto de vista de la vida" *(Phil. Anthr.,* pág. 1; usamos la trad. esp. de J. Rovira Armengol, sobre texto corregido y revisado por el autor). Según Landsberg, la antropología filosófica se sirve de los datos proporcionados por las otras formas de antropología — por ejemplo, los proporcionados por la "antropología de las caracte rísticas humanas". A diferencia de ellas, sin embargo, debe buscar la esencia "hombre", entendiendo 'esen cia' en el sentido de la fenomenología de Husserl y no en el sentido tradi cional. Por ejemplo, mientras la an tropología de las características hu manas, que es una ciencia empírica, afirma 'el hombre tiene cuerpo', la antropología filosófica o antropolo gía esencial debe responder a la pre gunta: "¿Qué significa para el hom bre 'tener cuerpo'?" Así, el método de la determinación de la esencia por medio de la descripción fenomenológica constituye para dicho autor —como para Scheler— la piedra angular de la "antropología esencial".

Michael Landmann, *Creatura creatrix. Ursprünge und Zielsetzungen der philosophischen Anthropologie,* 1862 [Erkenntnisse und Glaube, 22]. — Marx Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* 1928 (trad. esp., *El puesto del hombre en el cosmos,* 1929). — Íd., íd., *Philosophische Weltanschauung,* 1929 (especialmente el primer trabajo de esta serie). — H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* 1928. — B. Groethuysen, *Philosophis-che Anthropologie,* 1931 (trad. esp.: *Antropología filosófica,* 1951, con correcciones del autor para esta versión). — P. L. Landsberg, *Einleitung in die philosophische Anthropologie,* 1934. — Werner Sombart, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswis-senschaftlichen Anthropologie,* 1938. — Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo: programa de una antropología filosófica,* 1940. — Paul Häberlin, *Der Mensch, Eine philosophische Anthropologie,* 1941. — Oswaldo Robles, *Esquema de antropología filosófica. Ensayo acerca de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo,* 1942. — Martin Buber, *¿Qué es el hombre?,* 1ª ed. (hebreo), 1942 (ed. inglesa, 1948; ed. alemana, 1948; trad. esp., 1949, 2a ed., 1950). — Erich Rothacker, *Problème der Kulturanthropologie,* 1942 (trad. esp.: *Antropología* cultural, 1957). — Ludwig Binswanger, *"Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins,* 1942. — Íd., íd., A*usgewählte Vorträge und Aufsätze. I. Zur phänomenologischen Anthropologie,* 1947. — Jesús Iturrioz, *El hombre y su metafísica: ensayo escolástico de antropología metafísica,* 1943. — E. Cassirer, An *Essay on Man,* 1944 (trad. esp., *Antropología filosófica,* 1945). — Béla von Brandenstein, *Der Mensch und seine Stellung im All. Philosophische Anthropologie,* 1947. — A. Dempf, *Theoretische Anthropologie,* 1950. — F. E. von Gagern, *Der Mench als Bild. Beiträge zur Anthropologie,* 1954. — H. Muckermann, *Vom Sein und Sollen des Menschen,* 1954. — M. Mandmann, *Philosophische Anthropologie,* 1955. — H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie,* 1957, 2a ed., 1960. — E. Przywara, *Mensch. Typologische Anthropologie,* I, 1959. — José Ferrater Mora, *The Idea of Man. An Outline of Philosophical Anthropology,* 1961 (folleto; basado en la obra del autor: *El Ser y la Muerte. Bosquejo de filosofía integracionalista,* 1962, esp. Cap. III). — Para información acerca de la antropología filosófica en el pasado o acerca de las tendencias actuales, véase: H. Karpp, *Problème altchristliche Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätem dés 3. Jahrhunderts,* 1957. — Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahr. (Ges. Schriften,* t. II). — Nicolai Hartmann, "Neue Anthropologie in Deutschland", *Blätter für deutsche Philosophie XV* (1941). — Hans Kunz, *Die gegenwärtigen philosophischen Anthropologien,* 1947. — Walter Brüning, Los *rasgos fundamentales de la antropología filosófica actual y sus presuposiciones históricas,* 1957. — Juan David García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea,* 1957 (Publicaciones de la Fac. de Humanidades y Educación Caracas [Filosofía, 5]). — M. A. Virasoro, C. Astrada, R. M. Agoglia, *Filosofía de la existencia y*

antropología filosófica, 1960. — M. Bueno, *Introducción a la antropología formal,* 19Θ3. — Véase también la bibliografía del artículo HOMBRE.

ANTROPOMORFISMO. No es infrecuente denunciar ciertas concepciones como antropomorfistas. El fondo de la denuncia es el siguiente: una concepción antropomorfista se basa en una inadmisible analogía entre procesos físicos y procesos humanos. La idea de que el macrocosmo (VÉASE) se comprende por analogía con el microcosmo es, pues, un ejemplo de concepción antropomorfista. Muchas veces tales procesos humanos son reducidos a procesos psicológicos; en tal caso, el antropomorfismo es estimado como una elaboración intelectual del animismo (VÉASE). Así, una concepción como la de las naturalezas plásticas (véase PLÁSTICO) y, en general, muchas teorías antiguas y renacentistas que admiten la existencia en la Naturaleza de ciertos principios animados y de ciertas "almas", podrían ser calificadas —siempre que no fuesen interpretadas sólo metafóricamente— de antropomorfistas. En otro sentido se ha tendido a considerar como antropomorfistas todas las concepciones que han aplicado (sobre todo si ha sido conscientemente) al lenguaje que se refiere a la realidad física —o a la realidad en general— el lenguaje humano o el lenguaje psicológico. La monadología de Leibniz sería (a la luz de semejante interpretación) antropomorfista, o cuando menos psicologista.

La acusación de antropomorfismo supone en el acusador o la adhesión a un dualismo estricto entre lo humano y lo no humano o la adhesión a un monismo fisicalista. Para deshacerla se han empleado varios procedimientos: o afirmar que el lenguaje antropomórfico usado sólo tiene validez analógica, o sostener que no hay otro modo de entender metafísicamente la realidad que por analogía con lo humano (y, sobre todo, con lo psíquico humano), o proclamar que por debajo de la supuesta distinción entre lo humano y lo no humano se mantiene una concepción que no es ni monista fisicalista ni monista psicologista ni dualista, sino atenta a lo concreto. Éste puede ser concebido bajo una forma neutralista (muy difundida a comienzos del presente siglo), o bajo una forma ontológica-fenomenológica (muy difundida en los últimos decenios, como hemos visto en el artículo Cuerpo). Algunos autores han preferido, sin embargo, otro tipo de argumento: el que consiste en mostrar que tan ilegítimo es el antropomorfismo en cualquiera de las formas antes indicadas, como lo que puede calificarse de fisicomorfismo, es decir, la teoría que formula enunciados relativos a experiencias humanas en términos que designan acontecimientos físicos. Es la opinión mantenida por Walter Cerf. Según este autor, ambas teorías son inadmisibles, pues si se pretende tomarlas como principios resultan dogmáticas. En cambio, pueden aceptarse en tanto que decisiones meta-racionales no susceptibles de ser razonadas, pues las razones se hacen en cada caso posibles mediante la previa decisión.

Otro sentido de 'antropomorfismo', usualmente empleado en filosofía de la religión, es la por lo común denunciada proyección de formas humanas, y también de sentimientos humanos, a lo divino, la concepción de lo sobrenatural a base de lo humano. Esto no significa que no se admitan descripciones de lo divino por medio de expresiones que se aplican originariamente a lo humano, pero se supone que tales descripciones son meramente comparativas, metafóricas o analógicas.

W. Cerf, "The Physicomorphic Conception of Man", *The Journal of Philosophy,* XLVIII (1951), 345-56.

ANTROPOSOFÍA. Véase TEOSOFÍA.

APARICIÓN. Véase APARIENCIA, IBÉRICO RODRÍGUEZ (MARIANO).

APARIENCIA es, de un modo general, el aspecto que ofrece una cosa, a diferencia y aun en oposición a su ser verdadero. Pero el aspecto de la cosa puede ser también su verdad y la evidencia de ella. Entonces lo aparente tiene, como en el vocablo inglés *apparent,* los dos sentidos de aparente y evidente. Mejor aun: justamente porque hay apariencia hay en tal caso evidencia. Lo aparente revela así la verdad de la cosa, porque se supone que tras esta apariencia no hay un ser verdadero que se sirve de ella para ocultarse. En la mayoría de los casos, sin embargo, el vocablo 'apariencia' alude al aspecto ocultador del ser verdadero; la apariencia tiene entonces un sentido análogo al de fenómeno y puede ofrecer, como éste, tres aspectos diferentes: el de verdad de la cosa, en cuanto que ésta se identifica con el aspecto que ofrece; el de ocultación de esta verdad y el de camino para llegar a ella. En el primer caso se dice que la cosa no es sino el conjunto de sus apariencias o aspectos; en el segundo, que es algo situado más allá de la apariencia, la cual debe ser atravesada con el fin de alcanzar la esencia del ser; en el tercero, que sólo mediante la comprensión del aspecto o aspectos que ofrece una cosa podremos saber lo que verdaderamente es. De ahí que no siempre sea posible confundir la apariencia con una falsa realidad; su significación más generalmente aceptada es la de *realidad aparente,* es decir, empleando una expresión paradójica, la de *apariencia verdadera,* aspecto que encubre y a la vez permite descubrir la verdad de un ser. En rigor, los distintos grados y significaciones de la apariencia pueden entenderse según el plano buscado: en el plano vulgar, la apariencia —siempre que sea, según se ha apuntado, verdadera— es suficiente; en el plano de la reflexión y del saber, la apariencia es más bien lo que indica la dirección en que se encuentra el ser verdadero y último de la cosa, pues, como dice Husserl, "para una fenomenología de la Verdadera realidad' es completamente indispensable la fenomenología de la 'fútil apariencia'" *(Ideen,* § 152); en el plano metafísico, la apariencia es el camino que puede conducir al sentido del ser examinado, es decir, al descubrimiento del puesto esencial de este ser dentro de la totalidad.

Kant discutió con frecuencia la noción de apariencia *(Erscheinung)* en la *Crítica de la razón pura. "Apariencia* —escribió (A 20, B 34)— es el nombre que recibe el objeto no determinado de una intuición empírica." Puede distinguirse entre la *materia* y la *forma* de la apariencia; la primera es lo que en la apariencia corresponde a la sensación; la forma es lo que determina la diversidad de las apariencias a disponerse en un orden según ciertas relaciones. Las apariencias se contraponen a las cosas en sí. Es cierto que "las apariencias no son sola-

mente representaciones de cosas cuyo ser en sí es desconocido" (B 164) —lo que parece indicar por un momento (aunque ésta es la doctrina de Leibniz, que Kant rechaza) que las apariencias lo son de realidades trascendentes. Pero las apariencias son, en verdad, únicamente aquello a que se aplican las formas *a priori* de la sensibilidad primero y luego, mediante nueva síntesis, los conceptos del entendimiento. Las apariencias no son distintas de sus aprehensiones (de su recepción en la síntesis de la imaginación), pues "si las apariencias fuesen cosas en sí, y puesto que podemos referirnos únicamente a nuestras representaciones, nunca podríamos dejar establecido, a base de la sucesión de las representaciones, de qué modo puede conectarse en el objeto su diversidad" (A 190, B 235). Los conceptos del entendimiento son (ilegítimamente) empleados de modo trascendental (en el sentido "clásico" de 'trascendental') a las cosas en general y en sí, pero son (legítimamente) aplicados de modo empírico sólo a las apariencias, o a los objetos de la experiencia posible (A 238, B 298). Cuando son pensadas como objetos de acuerdo con la unidad de las categorías, las apariencias reciben el nombre de *fenómenos* (A 249; véase FENÓMENO). Kant llamó a su doctrina según la cual las apariencias son consideradas solamente como representaciones y no como cosas en sí *idealismo trascendental* (en el sentido más específicamente kantiano de 'trascendental' [A 369], a diferencia del realismo trascendental y del idealismo empírico — que interpretan las apariencias externas como cosas en sí. La apariencia debe distinguirse, según Kant, de la *ilusión.* Esta última surge cuando, contraviniendo a la idea kantiana de la idealidad de las intuiciones sensibles, se adscribe realidad objetiva a las formas de representación (espacio y tiempo) [B 70].

Para Bradley, la apariencia "existe", pero es contradictoria consigo misma por el hecho de no ser absolutamente subsistente. Sólo lo absolutamente independiente puede eludir las contradicciones de la apariencia, pero ello no significa que la apariencia no sea. En cierto modo, de ella se puede decir que es. Mas este "ser" de la apariencia tiene distinto *sentido* que el ser de la realidad. En efecto, mientras la realidad es un ser en el cual "no hay ninguna división entre el contenido y la existencia, ningún aflojamiento *(loosening)* o distensión entre el *qué y* el *que?' (Appearance and Reality,* p. 225 — *Apariencia y realidad,* trad. esp., 3 vols., 1961), la apariencia es el aflojamiento o distensión del carácter de ser, "la distinción de la unidad inmediata en dos aspectos, un *que* y un *qué" (ibíd.,* págs. 187-8). La apariencia ofrece una forma de "ser" en el cual el "es" implica una distinción real entre la esencia y la existencia, pues la apariencia es lo contradictorio y representa en el juicio la máxima desviación entre el sujeto y el predicado. Sin embargo, esta desviación no anula la apariencia; la teoría de Bradley supone así una ontología de lo real en la cual la apariencia queda salvada en su "ser".

La teoría de la apariencia como una forma de ser no es admitida por todos los filósofos. Para algunos, como Whitehead *(Adventures of Ideas,* 1933, pág. 309), no tiene sentido preguntar si una realidad es verdadera o falsa, auténtica o aparente, pues la realidad es lo que es, y ello de tal modo que la verdad es justamente la conformidad de la realidad con la apariencia o, en otros términos, la manera de manifestarse la realidad a sí misma. Para otros, como C. D. Broad, aun si el cambio se contradice consigo mismo (cuando menos para aquellos filósofos que creen que sólo lo inmutable es real y que identifican la realidad con la existencia), de tal modo que todos los cambios son declarados aparentes, resultará que "las mismas cosas que son condenadas como apariencias, porque cambian, deben cambiar verdaderamente si se pretende que el argumento contra su realidad sea válido" *(Perception, Physics, and Reality,* 1914, cap. II, págs. 73-4). Así, la apariencia del cambio implica la realidad del cambio, aun cuando es obvio que en este contexto 'apariencia' designa algo distinto de lo que significa cuando se contrapone a "realidad verdadera". En este último caso, el propio movimiento es declarado irreal; en el primero, en cambio, se identifica la realidad con el cambio. Broad intenta solucionar estas dificultades declarando que tanto las realidades intemporales (ejemplo: las proposiciones de la geometría) como las temporales (ejemplo: las "apariencias verdaderamente cambiantes") existen. El conflicto entre el ser y el aparecer es negado asimismo por los fenomenólogos, para quienes el ser se da en las "presentaciones" o *Abschattungen* de las "apariencias", de modo que, como señala Jean-Paul Sartre al adoptar este supuesto, el fenómeno es un "relativo-absoluto" *(L'Être et le Néant,* 5a ed. 1943, pág. 12), que puede ser estudiado como tal en tanto que "absolutamente indicativo de sí mismo". Otros, como Dewey *(Expérience and Nature,* 1925, pág. 137), declaran explícitamente que la apariencia no es un modo de ser o un modo de existencia, sino un "estado funcional". La diferencia admitida en tal caso no se refiere a la apariencia y a la realidad, sino al aparecer y al no aparecer; la distinción es, en suma, de carácter "físico" o "empírico", de suerte que "vincular entre sí las cosas que son inmediata y aparencialmente, por medio de lo que no es inmediatamente aparente, creando así nuevas sucesiones históricas con nuevas iniciaciones y terminaciones, es algo que depende, a su vez, del sistema de sistemas matemático-mecánicos que forman los objetos propios de la ciencia como tal" *(op. cit.,* pág. 138).

Una doctrina filosófica donde la noción de apariencia —en cuanto apariencia del ser, es decir, en cuanto *aparición*— ha sido desarrollada por Mariano Ibérico (VÉASE). Nos hemos referido a ella más extensamente en el artículo sobre este filósofo. Apuntemos aquí sólo que en la citada doctrina de la aparición, ésta es la forma como el ser se manifiesta o refleja en el yo o la conciencia. El ser deja entonces de permanecer en sí mismo, pero a la vez la aparición no es una "mera apariencia", sino que también se puede decir que *es.*

Además de las obras mencionadas en el texto: Ilse Tönnies, *Kants Dialektik des Scheins,* 1933. — Karl Lugmayer, *Sein und Erscheinung,* 1947. — M. Vincent, *De l'apparence vers l'absolu. Essai sur la connaisance,* 1955. — Véase también bibliografía de FENÓMENO.

APATÍA. Véase ATARAXIA, EPOCHÉ, ESCEPTICISMO, ESTOICOS, PIRRÓN.

APEIRÓN. El adjetivo ἄπειρος puede significar: (1) "sin experiencia (de algo)", "ignorante (de algo)"; (2) "sin fin", "sin límite" (como, en Homero, para describir la tierra o el mar — vastos y sin confines). Este segundo sentido es el que filosóficamente importa. Como sustantivo, τό ἄπειρον (que llamaremos desde ahora, usando el artículo masculino, "el apeirón") parece haber sido usado por Anaximandro (VÉASE). No disponemos del texto de este filósofo. Tampoco se ha conservado el testo de las *Opiniones de los físicos,* Φυσικῶν Λυξαί, de Teofrasto, donde se daba cuenta de las doctrinas de Anaximandro, y se citaba la parte relativa a la naturaleza y función del apeirón. Pero se conserva un texto de Simplicio *(Phys.,* 24, 13; Diels, 12 A 9, B 1) donde se cita el de Teofrasto (otras versiones del mismo pasaje se hallan en Hipólito, *Philosophoumena;* Eusebio, *Praep. ev.·* Estobeo, *Ecc. phys.).*

En vista del estado de los textos es difícil hacerse una idea del significado exacto del apeirón de Anaximandro. Según Teofrasto *(apud* Simplicio), el apeirón no es ninguno de los (cuatro) elementos; no es, pues, ni tierra ni agua ni aire ni fuego. Para algunos autores (por ejemplo, G. Teichmüller, en sus *Studien* zur *Geschichte der Begriffe* [1874], el concepto de apeirón designa sólo la indeterminabilidad de la materia primordial, o del principio, ἀρχή. Otros autores (por ejemplo, Eduard Zeller, en *Die Philosophie der Griechen,* I, 1, 5) manifiestan que designa una cierta masa material infinitamente extensa (Cfr. Joñas Cohn, *Geschichte des Vnendlichkeitsproblems in abendlandischen Denken bis Kant* [1896, reimp., 1960], págs. 13-4). Para Charles H. Kahn *(Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* [1960], págs. 33 y sigs., y especialmente págs. 231-9), el apeirón es una "enorme e inagotable masa que se extiende en todas direcciones", pudiendo ser identificada con el "espacio infinito" y constituyendo un antecedente de la noción de "vacío" en los atomistas y del concepto de "receptáculo" en Platón. El apeirón circunda el mundo y ha sido el principio de la formación de éste.

Aristóteles se refiere al apeirón como ilimitación e infinitud en *Phys.,* III 4, 203 sigs. Trata al respecto, sin embargo, no sólo de Anaximandro, sino también de Demócrito, de los pitagóricos y de Platón *(Filebo).* Ello es comprensible si se tiene en cuenta que los pitagóricos habían usado el concepto de lo indeterminado como uno de los principios (negativos) (Cfr. Aristóteles, *Met.,* A 5, 986 *a:* πέρας—ἄπειρον) y Parménides había definido el Ser como ilimitado o sin fin (Diels B 8, 61). Aristóteles afirma que lo infinito (o ilimitado) es incognoscible. Siguiendo a Demócrito, Epicuro mantuvo que el universo es ἄπειρος y que los átomos son ἄπεροι, pero en este último caso el vocablo ἄπειρος no es usado en el sentido de "lo indefinido" en tanto que principio de cosmos.

Paul Seligman, *The* 'Apeiron' *of Anaximander: A Study in the* Origin *and Function of Metaphysical Ideas,* 1962. — Friedrich Solmsen, "Anaximander's Infinite: Traces and Influences", Archiv *für Geschichte der Philosophie,* XLIV (1962), 109-28.

APELACIÓN (APPELATIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

APELATIVO. Véase CONNOTACIÓN.

APERCEPCIÓN es el nombre que recibe la percepción atenta, la percepción acompañada de conciencia. Descartes escribía que "es cierto que no podemos querer otra cosa sin apercibirla *[que nous n'apercevions]* por el mismo medio que la queremos" *(Les passions de l'âme,* I 19). Leibniz distinguía entre percepción —la cual representa una multitud en la unidad o en la substancia simple— y apercepción — equivalente a la conciencia *(Monadologie,* § 14). Los cartesianos, alega Leibniz, solamente han tenido en cuenta las percepciones de las que hay conciencia, es decir, las apercepciones. Pero hay asimismo percepciones confusas y oscuras, como las propias de ciertas mónadas "en estado de aturdimiento". Hay que distinguir, pues, entre percepción y apercepción, si bien esta última, siéndolo de la primera, es continua con ella.

Kant distinguió entre la *apercepción empírica y* la *apercepción pura* o *trascendental.* La primera es la propia del sujeto que posee un sentido interno del flujo de las apariencias. La segunda es la condición de toda conciencia, incluyendo la conciencia empírica *(K.r.V.* A 107. La apercepción trascendental es la pura conciencia original e inalterable; no es una realidad propiamente dicha, sino aquello que hace posible la realidad en cuanto realidad para un sujeto. Los mismos conceptos *a priori* son posibles mediante la referencia de las intuiciones a la unidad de la conciencia trascendental, de suerte que "la unidad numérica de esta apercepción es el fundamento *a priori* de todos los conceptos, lo mismo que la diversidad del espacio y el tiempo es el fundamento *a priori* de las intuiciones de la sensibilidad" *(loc. cit.).*

Por medio de la unidad trascendental de la apercepción es posible, según Kant, la misma idea de objeto en general, la cual no había sido todavía posible a través de las intuiciones del espacio y el tiempo y de las unificaciones introducidas por los conceptos puros del entendimiento o categorías. Resulta, así, que la unidad trascendental de la apercepción que se manifiesta en la apercepción trascendental constituye el fundamento último del objeto en cuanto objeto de conocimiento (no en cuanto cosa en sí). Pues "la unidad de la síntesis de acuerdo con conceptos empíricos sería completamente fortuita si no estuviese basada en el fundamento trascendental de la unidad" *(ibíd.,* A 111). Esto explica el sentido de la famosa frase kantiana: "Las condiciones *a priori* de una experiencia posible en general son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia" *(loc. cit.).* No se trata de sostener que la unidad trascendental de la apercepción, como síntesis última y a la vez fundamentante, haga posibles los objetos como tales; se trata de sostener que hace posibles los objetos como objetos de conocimiento, es decir, constituye —como se diría hoy— el horizonte epistemológico para la noción de objetividad y, por lo tanto, la condición de todo conocimiento.

Según Kant, la unidad sintética de la apercepción presupone una síntesis, la cual es *a priori.* "La unidad trascendental de la apercepción se refiere así a la síntesis pura de la imaginación, como condición *a priori* de la posibilidad de toda combinación de la diversidad en un conocimiento. Pero sólo la síntesis *productiva* de la imaginación puede tener lugar *a priori;* la síntesis reproductiva se basa en condiciones empíricas. Así, el principio de la unidad necesaria de la sín-

tesis pura (productiva) de la imaginación, anterior a la apercepción, es el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, especialmente de la experiencia." *(Ibíd.,* A 118).

La apercepción original o pura es, por lo tanto, la condición necesaria de toda posible percepción *(ibíd.,* A 123). La unidad sintética original de la apercepción es, en último término, el "Yo pienso" que acompaña a todas las representaciones, pues "de lo contrario algo sería representado en mí que no podría ser pensado, y ello equivale a decir que la representación sería imposible o cuando menos que no sería nada para mí" *(ibíd.,* B 131-32). La apercepción trascendental es, pues, el pensar el objeto, pensar distinto del conocer y que fundamenta la posibilidad de este último. Que este pensar sea —como sugiere a menudo Kant— un pensar de un sujeto ("de mí mismo") o las condiciones puras de todo pensamiento en general, es cuestión muy debatible (y que ha sido debatida a menudo por los neokantianos). Los resultados de la discusión no son ociosos; no sólo puede cambiarse grandemente la interpretación de la filosofía de Kant —haciendo de ella, según los casos, un subjetivismo trascendental o un objetivismo trascendental—, sino también la del sentido mismo del problema expresado en la pregunta: "¿Qué es propiamente pensar?"

La cuestión de la naturaleza del pensar como pensar productivo del objeto (o de sus condiciones) constituyó uno de los grandes temas de los idealistas alemanes postkantianos. Pero como se abandonó con frecuencia el término 'apercepción' en el sentido antes apuntado, no creemos necesario hacer aquí estado de las especulaciones pertinentes. Nos limitaremos a indicar que el vocablo en cuestión fue empleado de nuevo por Herbart dentro del marco de una epistemología realista. Para Herbart, la apercepción es la asimilación, por la masa de las representaciones existentes y que constituyen el yo, de las nuevas representaciones, existiendo, por lo tanto, una masa de representaciones que apercibe y otra ya apercibida. En la psicología actual, el término 'apercepción' se usa casi siempre para designar los actos superiores en los cuales se toma conciencia sintética de las representaciones no conscientes; la apercepción es, según ello, la síntesis activa opuesta a la síntesis pasiva o mecánica que tiene lugar en las esferas no conscientes o menos conscientes. Así fue ya considerada la apercepción por Wundt, quien la vinculaba con el proceso volitivo.

G. Dwelshauvers, *Psychologie de l'apperception,* 1890. — J. Kodis, *Zur Analyse des Apperzeptionsbegriffes,* 1893. — L. Salomon, *Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption von Leibniz bis Kant,* 1902. — Juno Mittenzwey, *Ueber abstra-hierende Apperzeption,* 1907. — Au-gust Messer, *Die Apperzeption,* 2a ed. 1921. — Sobre el concepto de apercepción en Leibniz: J. Capesius, *Der Apperzeptionsbegriff bei Leibniz una dessen Nachfolgem,* 1894. — A. Sicker, *Die leibnizschen Begriffe der Perzeption und Apperzeption,* 1900. — En Kant: André De Murait, *La conscience transcendentale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'apperception,* 1958. — Wilhelm F. Schoeler, *Die transzendentale Einheit der Apperzeption von I. K.,* 1959. — J. Capesius, *op. cit. supra.* — Véase también bibliografía de DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL, TRASCENDENTAL y Comentarios a la *Crítica de la Razón Pura* mencionados en la bibliografía de KANT (IMMANUEL).

APETICIÓN. Puede considerarse la apetición como la acción del apetito (VÉASE) en el sentido escolástico, y especialmente tomista, de este término. Pero como el propio concepto de apetito envuelve el de su acción, el término 'apetición' no es fundamental en la citada tendencia filosófica. Tiene, en cambio, un sentido importante y preciso en Leibniz: "La acción del principio interno que produce el cambio o el paso de una percepción a la otra puede llamarse *apetición [appetition).* Aunque el deseo no puede obtener completamente la entera percepción a la cual tiende, obtiene siempre algo de ella y alcanza nuevas percepciones" *(Monadologie,* § 15 [Véase MÓNADA Y MONADOLOGÍA]). El apetito *(appetit)* "no es sino la tendencia de una percepción a otra", llamándose "pasión" en los animales y "voluntad" cuando la percepción "es un entendimiento" ("Leibniz a Remond", 1714; Gerhardt, III, 622).

Puede discutirse si el vocablo 'apetición' en Leibniz tiene un sentido primariamente psicológico que se transforma luego en metafísico, o bien si es un concepto de índole fundamentalmente metafísica expresado en lenguaje psicológico. La solución a este problema depende en gran parte de la interpretación general dada a la filosofía de Leibniz. A su vez, el problema citado plantea la cuestión, más general, del sentido del vocabulario filosófico. Es muy posible, por lo demás, que en Leibniz mismo el problema fuera menos agudo, porque no había en su espíritu —y posiblemente en el espíritu de su tiempo— ciertas distinciones entre formas de conocimiento que más tarde se subrayaron — lo que no significa que no hubiese distinciones, sino simplemente que eran de distinto carácter.

APETITO. En *De an.,* III, 10 433 a-b, Aristóteles distinguió entre νοῦς y ὄρεξις. El término νοῦς se traduce habitualmente por 'entendimiento' y también por 'inteligencia'. El término ὄρεξις puede traducirse por 'deseo' y también por 'apetito'. Preferimos aquí este último vocablo por dos razones: (1) porque es más cercano al latín *appetitus,* que los escolásticos usaron con conciencia de que estaba relacionado con la ὄρεξις aristotélica; (2) porque 'deseo', sobre todo cuando es empleado como traducción del vocablo latino *cupiditas,* expresa la idea de un movimiento más violento y apasionado (como se ve en *cupiditas gloriae y* en *cupiditas praedae).* En todo caso, 'apetito' tiene un aspecto, por así decirlo, más "técnico" a la vez que más general, de suerte que mientras el deseo puede describirse como una forma de apetito, el apetito no puede describirse, en cambio, como una forma de deseo.

La mencionada distinción aristotélica se halla precedida por una doctrina de las partes del "alma" (véase, entre otros pasaje, *De an.,* III 9 432 a-b). Estas partes son: la nutritiva, Θρεπτιχόν ; la sensitiva, αἰσθητικόν; la imaginativa, φανταστιχόν y la apetitiva, ὀρεκτιχόν. Esta última parece distinguirse de las otras, pero es inseparable de ellas, de modo que "si el alma tiene tres partes, en cada una de ellas habrá apetición" (trad. de Antonio Ennis, S. I.: *Tratado del alma,* 1944; usamos la misma traducción *infra).* La apetición y el entendimiento (práctico) parecen ser las dos únicas facultades capaces de mover (localmente) el alma. Pero como "en realidad el objeto apetecible es el

que mueve" resulta que "una sola cosa es la que mueve: la facultad apetitiva" [o potencia apetitiva] *(loc. cit.)*. El apetito puede mover inclusive en sentido contrario a la deliberación, pues "la concupiscencia [ἐπιθυμία en cuanto "deseo"] es una de las clases de apetito" *(loc. cit.)*. El apetito es, en suma, lo que produce el movimiento.

Santo Tomás definió el apetito como una inclinación hacia algo y como el orden que conviene a la cosa apetecida. Esta definición es de carácter muy general, por lo que conviene precisar la noción de apetito. Esto sucede cuando se aplica al alma y se establecen sus potencias. Para Santo Tomás, estas potencias son, como para Aristóteles, la vegetativa, la sensitiva, la apetitiva, la locomotiva y la intelectual. La potencia apetitiva —o apetito— no es común a todas las cosas, sino propia solamente de aquellas realidades que poseen el conocimiento y están por encima de las formas naturales (S. *theol,* q. LXXX, a. 1). Hay en estas realidades una inclinación que sobrepasa la inclinación natural y es la que hace que el alma tenga una potencia específica apetitiva. Hay, según Santo Tomás, un apetito intelectual y un apetito sensible, los cuales no deben confundirse. El nombre del apetito sensible es la sensualidad —la cual es una sola potencia genérica *(ibíd.,* q. LXXXI, a 2). bien que se divida en dos potencias que son especies del apetito sensible: la irascible y la concupiscible. La potencia irascible es una emoción; la concupiscible, una inclinación. Por otro lado, la voluntad puede considerarse como un apetito intelectual en tanto que es movida por el entendimiento que le propone el bien como fin — siendo el bien racionalmente aprehendido como tal el objeto de la voluntad *(ibíd.,* q. LXXXII, a 4).

Un sentido más general de *appetitus* es el ofrecido por Guillermo de Occam al definirlo como una disposición que se opone a la pura potencia (neutral y violenta) o a la potencia (natural y violenta) (III *Sententiae* q. 3 R, *apud* Léon Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham* [1958], pág. 27, s.v. Appetitus).

La doctrina sobre la noción de apetito más influyente sobre la escolástica ha sido la de Santo Tomás. Además, ha sido aceptada casi íntegramente por muchos autores neoescolásticos contemporáneos. Las ideas tomistas al respecto fueron adoptadas asimismo por varios filósofos del siglo XVII, los cuales consideraron el apetito como una de las "pasiones del alma". Pero al romper en muchos respectos el cuadro de ideas escolásticas, los autores aludidos dieron otros significados al apetito. Preferimos reservar el término 'deseo' (VÉASE) para referirnos a los modos como el problema del apetito fue tratado por algunos autores modernos — así como por varios pensadores antiguos y contemporáneos.

APOCATASTASIS. Véase ETERNO RETORNO, ORÍGENES.

APODÍCTICA. Véase BOUTERWERK (FRIEDRICH).

APODICTICO se llama a lo que vale de un modo necesario e incondicionado. El término 'apodíctico' se emplea en la lógica en dos respectos. Por un lado se refiere al silogismo. Por el otro, a la proposición y al juicio.

I. *Lo apodíctico en el silogismo.* En *Top.,* 100 a 27 sigs., Aristóteles dividió los silogismos (véase SILOGISMO) en tres especies: los apodícticos, los dialécticos y los sofísticos o erísticos. El silogismo apodíctico, ἀποδεικτικός, es, según el Estagirita, el silogismo cuyas premisas son verdaderas, y tales que "el conocimiento que tenemos de ellas tiene su origen en premisas primeras y verdaderas". Tal silogismo es llamado también comunmente *demostrativo.*

II. *Lo apodíctico en la proposición y el juicio.* Como una de las especies de las proposiciones modales, las proposiciones apodícticas expresan la *necesidad* (a lo cual puede reducirse la *imposibilidad de que no).* Se refiere a la necesidad de que S sea P o a la imposibilidad de que S no sea P. Hemos estudiado este modo en Modalidad y Necesario (VÉANSE), y la forma como tales proposiciones modales se oponen a otras en Oposición (v.). Agreguemos aquí que el término 'apodíctico' no es usado generalmente en el sentido (II) por los lógicos de tendencia tradicional, y que tanto ellos como los lógicos contemporáneos tratan el asunto en su análisis de la modalidad.

El término 'apodíctico' en la proposición y el juicio ha sido usado sobre todo a partir de Kant. El empleo más conocido es el que se halla en la tabla de los juicios como fundamento de la tabla de las categorías. Según la primera, los juicios apodícticos son una de las tres especies de juicios de modalidad. Los juicios apodícticos son juicios lógicamente necesarios, expresados en la forma 'S es necesariamente P', a diferencia de los juicios asertóricos o de realidad y de los juicios problemáticos o de contingencia *(K. r. V.,* A 75, B 100). Un empleo menos conocido de 'apodíctico' en Kant es el que aplica dicho término a proposiciones *(Sätze)* que estén "unidas a la conciencia de su necesidad". Los principios *(Grundsätze)* de la matemática (geometría) son, según Kant, apodícticos *(ibíd.,* B 41). Las proposiciones apodícticas son en parte "demostrables" y en parte "inmediatamente ciertas". Todas las proposiciones apodícticas se dividen o en *Dogmata* o en *Mathemata.* Los *Dogmata* son proposiciones sintético-directas formadas con conceptos. Los *Mathemata* son proposiciones sintético-directas formadas mediante *construcción* de conceptos *(ibíd.,* A 713, B 713, B 741 y ss.). Los *Dogmata* no aparecen en el uso especulativo de la razón (VÉASE), pues todos los principios de la razón, según Kant, son condicionados por la posibilidad de la experiencia.

En el sentido usado por Kant en su tabla de los juicios, la noción de juicio apodíctico ha sido empleada por muchos lógicos del siglo XIX y todavía aparece en la *Lógica* de Pfánder. Este último dilucida los significados psicológico, lógico y ontológico de los juicios apodícticos afirmativos ('S es necesariamente P') y negativos ('S no es necesariamente P'). Según Pfánder, como la modalidad en el juicio depende de lo que llama "el peso lógico de la enunciación", lo apodíctico se caracteriza por una "exaltación" del "peso lógico" expresado en el enunciado mediante "un sobrante de ímpetu". Ahora bien, ni la doctrina kantiana ni la de Pfánder son aceptables: la primera, por no ser propiamente una doctrina lógica y acentuar demasiado (como era, por lo demás, la intención de Kant) lo epistemológico; la segunda, a causa de la vaguedad de expresiones tales

como 'peso lógico', 'exaltación del peso lógico', etc. Lo único que consideramos válido en el análisis de Pfänder es la atención que en él se presta a la diferencia entre forma lingüística natural y forma lógica. Pero debe tenerse presente que cuando la lógica es formalizada el lenguaje artificial simbólico usado por ella deshace las ambigüedades que hubiera podido introducir el lenguaje natural. APOFÁNTICA. Aristóteles llamaba ἀπόφανσις o también λόγος ἀποφαντικος a la proposición en general, es decir, al discurso, λόγος, de índole atributiva. Esta proposición podía ser una afirmación, κατάφασις, o una negación, ἀπόφασις. En todo caso, la *apófansis o* el discurso apofántico se distinguía rigurosamente de otras formas de discurso; por eso decía Aristóteles que no todo discurso es una proposición: lo es solamente aquel tipo de discurso en el cual reside lo verdadero o lo falso *(De int.* V, 17 a 8). Y por eso la *apófansis* es, propiamente hablando una declaración y no, por ejemplo, una petición, una exclamación o un ruego.

La doctrina de la *apófansis* ha sido hasta hace poco tiempo el fundamento de la lógica, y ello hasta tal punto que podría enunciarse que gran gran parte de la lógica "clásica" gira en torno al λόγος ἀποφαντικός, es decir, en tomo al supuesto de que el pensamiento se basa en las distintas formas del juicio "S es P'. La "nueva lógica" (véase CÓPULA, LOGÍSTICA) se ha dirigido por lo general contra este predominio de la apofántica, y a veces ha considerado que esta última está vinculada indisolublemente a una cierta especie de metafísica: la metafísica de la substancia-accidente, a la cual correspondería lógicamente la relación *sujeto-predicado.* No nos importa ahora averiguar cómo se ha concebido tal vinculación; algunos han estimado que la lógica basada en la apofántica ha surgido como una traducción conceptual de la metafísica substancialista; otros, en cambio, han estimado que la metafísica de la substancia-accidente no es sino la consecuencia de haber tomado como punto de partida la *apófansis.* Ahora bien, tal rechazo del predominio de la apofántica no ha sido completamente general en la nueva lógica. Ciertos autores han llegado inclusive a sostener que los cálculos de la lógica simbólica no son, en último término, más que derivaciones de la forma apofántica. La inclusión del sujeto en el atributo; la inclusión del atributo en el sujeto y la sustitución de sujeto y atributo serían, en tal caso, las formas generales de derivación del primitivo λόγος ἀποφαντικός. Thomas Green-wood *(Les fondements de la logique symbolique,* 1938, t. II, págs. 9-10) señala, por ejemplo, que si consideramos la forma *S-es-P* como un todo y nos elevamos de la concepción de esta expresión compuesta de partes hasta su unidad lógica, podremos establecer entonces entre proposiciones tomadas como unidades "relaciones formales y operativas por medio de cópulas distintas del verbo y que no se aplican siempre a sus constitutivos tomados individual o inclusive funcionalmente". Esto justificaría el estudio de tales relaciones por medio de un simbolismo apropiado, que sería el *cálculo de proposiciones.* En segundo lugar, si analizamos la doble operación de selección de sujetos y predicados que comporta la forma apofántica *S-es-P* y generalizamos esta operación, desembocaremos en la noción de función proposicional y en la descripción, fundando en ello el *cálculo de funciones preposicionales.* En tercer lugar, si consideramos ciertas relaciones mutuas de S y de P según la doctrina clásica de los predicados (los cuales se explicitan mediante las relaciones de pertenencia y de inclusión, base del cálculo de clases), podremos interpretar tales relaciones mediante la *teoría de las clases.* Y en cuarto lugar, "podemos hacer intervenir la categoría de relación en general en la forma apofántica *S-es-P,* lo que nos permitirá desdoblar el predicado P en un objeto í ligado al sujeto S mediante la relación R. Al transformar entonces la forma *S-es-P* en esa otra: *S-es-Rt,* y al elevarnos de aquí a la forma *xRy,* estableceremos las nociones y las operaciones que convienen más particularmente a esta nueva forma, lo que da el *cálculo de relaciones".* Esta tesis había sido defendida ya por J. D. García Bacca *(Introducción a la lógica moderna,* 1936), a quien Greenwood se refiere al respecto, señalando que justamente utiliza algunas de sus concepciones "sin adoptar su modo de considerar la diferenciación progresiva de las diversas partes de la lógica", ya que, al entender de Greenwood, García Bacca considera los mencionados cálculos como los "estados sucesivos de esta diferenciación". En efecto, García Bacca había señalado en la citada obra varias leyes que permitían caracterizar las funciones fundamentales del sujeto, del predicado y de la cópula, con lo cual se ponía de relieve el carácter ontológico de los fundamentos del simbolismo. M. Granell hace observar *(Lógica,* 1949, pág. 2) que, en todo caso, la teoría de García Bacca es más compleja que la de Greenwood y no permite la excesiva simplificación de la tesis de este último. Estas opiniones, sin embargo, no han sido muy generalmente aceptadas entre los lógicos; Russell, desde luego, las rechaza enérgicamente, y las investigaciones de la lógica más reciente consideran inclusive difícil plantearse la cuestión. No hay necesidad de declarar que en muchos casos la actitud asumida en este problema obedece a previos supuestos filosóficos. Es evidente, por lo menos, que una filosofía substancialista tenderá siempre a defender el pensamiento apofántico como pensamiento lógico fundamental.

Husserl ha utilizado el término 'apofántica' en el curso de su investigación sobre la lógica formal y la lógica trascendental. Ya en las *Ideas* se había bosquejado la noción de una doctrina formal de las proposiciones apofánticas, a la cual llamaba también *Sintáctica (Ideen,* § 134). Pero la "lógica formal como analítica apofántica" requiere, a su entender, una más completa descripción de la estructura de la apofántica. Ésta se presenta dividida en tres ramas o, mejor dicho, en tres grados. El *primer* grado es la doctrina pura de las formas del juicio. Se trata de una primera disciplina lógico-formal en la que se subsumen todos los juicios bajo los conceptos puros de estructura o forma, es decir, de algo muy parecido, si no igual, a esa doctrina pura formal de las significaciones o gramática puramente lógica que había sido ya bosquejada en las Investigaciones *lógicas.* La doctrina pura de las formas se refiere a la mera posibilidad de los juicios como jui-

cios, sin preocuparse de si son verdaderos o falsos, de si son o no contradictorios. Nada extraño, pues, que esta doctrina incluya el concepto de operación —y de las leyes operativas u operacionales— como concepto director de la investigación formal *(Formale und transzendentale Logik,* 1929, § 13). El *segundo* grado está formado por la llamada "lógica de la consecuencia" o también "lógica de la ausencia de contradicción" (o de la consistencia). Esta lógica trata de las formas posibles de los juicios verdaderos y, por lo tanto, estudia las leyes esenciales que determinan las relaciones de inclusión o no inclusión analíticas de los juicios. A los conceptos fundamentales de esta lógica, o segunda fase de la apofántica, pertenecen, ante todo, según Husserl, los conceptos básicos de validez, entendidos como conceptos normativos *(op. cit.,* § 14). Un *tercer* grado —más elevado— de la analítica apofántica comprende las leyes formales o leyes de las verdades posibles y de sus modalidades, pudiendo definirse, por consiguiente, como una "lógica formal de la verdad" *(op. cit.,* § 15). Como señala Jean Cavaillès, este estadio de la analítica apofántica es una teoría de los sistemas o una teoría de las teorías que se reduce, en el fondo, a una nomología "en tanto que determinación de tipos de teorías para las cuales se ha podido de antemano decidir si estaban definidas, es decir, si eran de tal forma que todo juicio (forma de juicio) construido de un modo puramente lógico-gramatical a partir de conceptos (formas de conceptos) que aparecen en él, es o verdadero —esto es, una consecuencia analítica de los axiomas— o falso — esto es, una contradición analítica" *(Sur la logique et la théorie de la science,* 1947, pág. 47). De ahí que Husserl procure establecer una distinción entre la apofántica (considerada todavía como una doctrina formal de las significaciones lógicas, es decir, de las proposiciones predicativas de los juicios lógico-formales) y la ontología formal. Cabe advertir, al respecto, que, según Husserl, los conceptos surgidos de "reducciones denominativas", concebidos como exclusivamente determinados por puras formas, introducen modificaciones formal-categoriales de la idea de objetividad en general, y proporcionan el material conceptual fundamental de la ontología formal, así como de todas las disciplinas formales matemáticas *(Ideen,* § 119). De no ocurrir así, en efecto, no podría entenderse la relación existente entre la lógica formal como lógica apofántica y la ontología formal en su forma universal. En todo caso, la doctrina apofántica formal trata siempre de establecer una doctrina formal "analítica" de significados "lógicos" o significados predicativos "puestos", tomando en consideración pura y simplemente las formas de síntesis analítica o predicativa y dejando, por lo tanto, indeterminados los términos significantes que entran en estas formas *(op. cit.,* § 134). Una primera distinción rigurosa conduce, así, a declarar que "la idea de la lógica formal y hasta de 'lo formal' está firmemente delimitada por las sintaxis doxales, que pueden entrar, y que lógicamente tienen que entrar, en la unidad sintáctica de una apofántica, de un juicio en el sentido usual de la lógica" *(Formale,* etc., § 41). El hecho de que la lógica formal determine los objetos en su pura generalidad mediante las formas no significa en ningún caso que no haya diferencia entre lógica apofántica y ontología formal. Más aun: sólo así será posible realizar, al entender de Husserl, la idea de una *mathesis universalis* como ciencia de las significaciones apofánticas de todos los grados categoriales, no sólo distinta de la ontología formal, sino de la propia lógica, cuando menos en el sentido usual.

APOLOGISTAS. Dentro de la Patrística (VÉASE) reciben el nombre de apologistas una serie de Padres de la Iglesia que (principalmente en el curso del siglo II) se consagraron a escribir apologías del cristianismo. Como para tales fines apologéticos se usaron abundantemente temas y argumentos filosóficos, los apologistas pertenecen no solamente a la historia de la religión, del cristianismo, de la teología y de la Iglesia, sino también a la de la filosofía. En varios artículos dedicados a los apologistas principales (Arístides, Justino [San], Minucio Félix, Tertuliano; Cfr. también, para el siglo IV, Eusebio de Cesárea) pueden verse los temas más frecuentemente tratados por ellos y las soluciones ofrecidas. Aquí nos limitaremos a dar un resumen general de la tendencia apologética y a mencionar algunos otros autores pertenecientes a ella a quienes no se han dedicado artículos especiales.

El motivo principal de la tendencia en cuestión no era tanto defender el cristianismo contra las corrientes filosóficas opuestas a él o contra las otras religiones, como convencer al Emperador del derecho de los cristianos a una existencia legal dentro del Imperio. Para ello había que usar el vocabulario más familiar a las clases ilustradas del Imperio y este vocabulario coincidía en buena parte con el filosófico de la época helenís-. tico-romana. El uso de tal vocabulario y el manejo de las correspondientes doctrinas ofrecía, cuando menos en los comienzos, un sesgo más ético-práctico que metafísico-especulativo. Pero como la formación cultural helénica de casi todos los apologistas y las necesidades de la apologética exigieron ampliar esos cuadros, se pasó bien pronto al examen de cuestiones más propiamente filosóficas, en particular la cuestión de si y hasta qué punto la tradición filosófica griega era compatible con la revelación cristiana. La respuesta fue casi siempre afirmativa, especialmente a base del uso de ideas platónicas y estoicas, que se prestaban particularmente al apoyo de las tendencias armonizadoras. Consecuencia de ello fue la acentuación de la intelegibilidad y comunicabilidad de las verdades cristianas, con la correspondiente universalización de éstas. La diferencia entre el cristianismo y la filosofía fue concebida a menudo, como se ve claramente en San Justino, co- mo la diferencia entre una verdad total y una verdad parcial. Es impor-, tante también desde el punto de vista filosófico o, mejor dicho, filosófi-co-teológico, el hecho de que a través de sus escritos apologéticos se constituyeron las bases para una ulterior precisión de los dogmas teológicos y, consiguientemente, para la posterior aclaración de los conceptos fundamentales filosóficos usados para la teología.

Entre los autores que no tienen artículos especiales mencionaremos, por lo pronto, los escritores en lengua griega: Codrato (Κοδράτος, Quadratus), Hermas, Hermias "el filoso-

fo", Melito, y Aristón de Pella. Codrato puede apenas ser considerado como un apologista si prestamos exclusiva atención a la filosofía, ya que los aspectos filosóficos en su obra son prácticamente inexistentes; por las noticias que se han transmitido acerca de la perdida apología dirigida hacia el año 125 al Emperador Adriano, Codrato se limitó a destacar los derechos legales de los cristianos como practicantes de una religión que no estaba incluida en ninguna de las aceptadas oficial o semi-oficialmente por el Imperio. El *Pastor* de Hermas, redactado probablemente hacia el año 145 (aunque según algunos autores es de época bastante posterior), no tiene tampoco carácter filosófico —es un escrito en donde la Iglesia personificada presenta cinco visiones, doce mandamientos y diez semejanzas— y aun se opone a la filosofía como negadora de los principios fundamentales cristianos o judeo-cristianos (tales como la existencia de un solo Dios creador que hizo el mundo de la nada). Más pertinente aquí —bien que dirigido contra los filósofos— es el escrito de Hermias: Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων. *Irrisio gentilium phi-losophorum; El escarnio de los filósofos paganos,* posiblemente redactado entre los siglos II y III. En este escrito se hace burla de las opiniones de los filósofos, subrayándose sus contradicciones, pero tanto los argumentos como el estilo de Hermias son más retóricos que propiamente filosóficos. Un carácter filosófico más serio tiene la obra de Melito, obispo de Sardes; en su "Apología", dirigida, hacia el año 172, al Emperador Marco Aurelio, describe ya la religión cristiana como una especie de "filosofía" — una "filosofía" verdadera y completa. Lo mismo ocurre con la apología escrita un poco antes por Aristón de Pella, en Palestina, si bien este autor parece ser más "judeo-cristiano" que los otros apologistas. Hay que agregar a las apologías de los citados autores un escrito de autor desconocido, y de considerable influencia: la llamada *Carta a Diogneto,* escrita probablemente en la década entre 160 y 170 (aunque algunos dan fechas posteriores y varios han supuesto que procede de la alta Edad Media e inclusive del Renacimiento). Es importante en esta *Carta,* como lo ha mostrado Gil-son, el hecho de que constituye un precedente de una de las ideas centrales de la *Ciudad de Dios* agustiniana: la idea de que los cristianos no se distinguen de los no cristianos por el lugar que habitan, por sus ocupaciones o por sus talentos, sino por poder habitar en cualquier patria y serles a la vez extranjera cualquier patria (véase CIVITAS DEI, y la obra de Gilson sobre las metamorfosis de la Ciudad de Dios allí referida). Los cristianos, dice la *Carta,* residen en este mundo de un modo parecido a como el alma habita en el cuerpo. Lo que los caracteriza es, pues, su modo de ser, el cual produce su modo de actuar.

Los apologistas anteriores escribieron en lengua griega. También usaron esta lengua los apologistas Atenágoras (siglo II), autor de una *Legatio* Πρεσβεία) dirigida, hacia 177, a Marco Aurelio; Teófilo de Antioquía (t 181), que admitió la verdad de algunas ideas filosóficas griegas, y Taciano. Junto a ellos hay que mencionar una serie de apologistas que escribieron en latín: los principales son Arnobio, Lactancio, Minucio Félix y Tertuliano. Daremos alguna información acerca de los dos primeros, a quienes no hemos dedicado artículos especiales. Arnobio (Arnobios) (260-327), nacido en Sicca (Numidia) escribió, después de su conversión al cristianismo *(ca.* 296), una apología titulada *Adversus gentes* o *Adversus nationes (Contra los paganos),* en la cual no solamente defendió el cristianismo, sino que también argumentó en favor de varias tesis filosófico-teológicas, tales como la inmaterialidad de Dios (contra Tertuliano) y la doctrina del creacionismo (VÉASE) del alma (contra la tesis platónica de su preexistencia). Parte de su apología es una polémica contra el politeísmo y contra los filósofos paganos (especialmente los platónicos dogmáticos y platónicos eclécticos, como Numenio de Apamea), a quienes acusa de querer resolver problemas que solamente están en la mano de Dios. Se ha dicho por ello que hay en Arnobio rasgos de escepticismo filosófico, cercano al de los filósofos de la Nueva Academia. Lactancio (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius), convertido también al cristianismo *(ca.* 300), enseñó la retórica en Nicomedia (Bitinia) y fue nombrado preceptor del hijo de Constantino. En sus obras —principalmente el *De opificio Dei,* las *Institutiones divinae* (dirigidas a Constantino) y el *De ira Dei*— defendió la sabiduría cristiana contra la "orgullosa sabiduría" de los filósofos paganos, pero su insistencia en que el cristianismo era también una sabiduría lo aproximó a la actitud de algunos filósofos, aun sin emplear para ello argumentos técnicos de filosofía y aun complaciéndose en rechazarlos.

Véase la bibliografía de CRISTIANISMO, FILOSOFÍA MEDIEVAL, PATRÍSTICA. Ediciones de los apologistas en general: P. Maranus, Venetiis, 1747 (reimpresa en Migne, *P. G.,* VI); J. C. Th. de Otto, *Corpus apologetarum saec,* II, 9 vols., lenae, 1847-1872 (reedición de Vols. I-V [San Justino], 1876-1881). — Ediciones de apologistas mencionados en el artículo y que no tienen artículos especiales en este Diccionario: Hermas: Diels, *Doxographi Graeci,* 1879, 649-656, 2a ed., 1929, 651 y sigs. — Hermias "el filósofo": A. von di Pauli, *Die 'Irrisio' des Hermias,* 1907. — Melito: Routh, *Reliquiae sacrae,* I, y el citado *Corpus* de Otto, IX, 374-478, 497-512; otros textos en Pitra, *Spicilegium Solesmense,* I, 1855, y *Analecta sacra,* II, 1884. — Aristón de Pella: Routh, *Reliquiae,* I, 91-109. — *Carta a Diogneto:* varias ediciones, entre ellas K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter,* 1924, 141-149. — Arnobio; Migne, *P.L.,* V; A. Reifferscheid, *Corpus scriptorum ecclesiastorum latinorum,* IV, 1875; G. Marchesi, *Corpus scriptorum latinorum Paravianum,* 1934. — Lactancio: Migne, *P. L.,* VI y VII; S. Brandt y G. Laubmann, en *Corpus sc. ecc. lati.,* XIX y XXVII, 1890-97 (véase R. Pichón, *Lactance, Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin,* 1903; J. Sigert, *Die Théologie des Apologeten L. in ihren Verhältnis zur Stoa,* 1919; K. Vilhelmson *Laktanz und die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus,* 1940). — Ed. bilingüe de *Padres Apologistas* griegos en la Biblioteca de Autores Cristianos, trad. esp. de Daniel Ruiz Bueno, 1954 (contenido: Arístides, *Apología;* San Justino, *Apología I, Apología II, Diálogo con Trifón;* Taciano, *Discurso contra los griegos;* Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos, Sobre la resurrección de los muertos;* Teófilo de Antioquía, Los *tres libros a Autólico;* Hermias, el filósofo, *El escarnio de los filósofos paganos).* — Trad. esp. del *Pastor* de Hermas y de la *Carta a Diogneto* en Sigfrido Huber, Los *Padres Apostólicos,* 1949, págs.

384-496 y 526-41 respectivamente. — índice: E. J. Goodspeed, *Index apologeticus. Justini mart, aliorumque sive clavis operum apologetarum pristinorum,* 1912 (Cfr. del mismo autor: Di*e ältesten Apologeten,* 1915). — Sobre los apologistas: J. Zahn, *Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der drei ersten Jahrhunderte systematisch dargestellt,* 1890. — O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums,* 1907, — J. Rivière, S. *Justin et les apologistes du IIe siècle,* 1907. — T. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten,* 1907. — W. Baldensperger, *Urchristliche Apologie,* 1909. — A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère,* 1912. — A. Hauck, *Apologetik in der alten Kirche,* 1918. — M. Pellegrino, *Studi su l'*antica *apologetica,* 1947. — A. Richardson, *Christian Apologetics,* 1948. — J. Laurin, *Orientations maïtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361,* 1954 [Analecta Gregoriana, 61].

APOLONIO DE TIANA *(fl.* fines del siglo I) es conocido sobre todo como mago y profeta, pero la información acerca de su vida, procedente casi enteramente de su biógrafo Filostrato (quien escribió sobre Apolonio a instancias de la emperatriz Julia Domna), está demasiado envuelta en motivos legendarios para que constituya una fuente segura. Al parecer, Apolonio viajó mucho por los países orientales, predicando el pitagorismo —por lo que es considerado como uno de los neopitagóricos de la época—, pero más bien como religión que como filosofía. Según dice Jámblico en la *Vida de Porfirio,* Apolonio presentó en una *Vida de Pitágoras,* Πυθαγόρου Βίος, a este sabio como ideal supremo de vida. Junto a ello difundió la idea de que el hombre es ciudadano del universo y de que hay un Dios —innaccesible a la razón— que predomina por encima de los otros dioses de tal forma que, a diferencia de éstos, no solamente no necesita sacrificios, mas ni siquiera requiere ser nombrado.

Además de Jámblico, véanse los fragmentos atribuidos a Apolonio por Eusebio *(Praep. ev,* IV, 13) y *Demonst. ev.,* III, 3 de una obra titulada Περὶθυσιῶν. — J. Jessen, A. con *Tiana und sein Biog. Philostratos,* 1885. — J. Guiraud, *La vie d'A. de Tiane,* 1886. — D. M. Tredwell, A. *Sketch of the Lije of A. of T.,* 1886. — J. Göttsching, A. v. T., 1889 (Dis.). — E. Strazzeri, A. *di T. e la cronologia dei suoi viaggi,* 1901. — T. Whittaker, A. *of T., and Other Essays,* 1906. — M. Wundt, "A. v. T., Prophetie und Mythenbildung", *Zeit. für wiss. Theologie,* XLI, N. F. XIV (1906), 309-66. — F. W. G. Campbell, A. *of T., a Study of His Life and Times,* 1908. — J.'Hempel, *Untersuchungen zweier Ueberlegungen von A. v. T.,* 1921. — F. Kliem, *Appolonios,* 1927. — Arts, de B. Latzarus con el título de "Un pythagoricien thaumaturge, A. de Tyane", en *Revue de Cours et Conférences* (1939-1940), págs 51-64, 267-80, 420-34.

APORÍA, ἀπορία, significa literalmente sin camino; mejor dicho, camino sin salida, dificultad. En sentido figurado, la aporía es entendida casi siempre como una proposición sin salida lógica, como una dificultad lógica insuperable. La aporía podría, pues, ser también llamada —y así efectivamente lo ha sido— antinomia o paradoja. Así ocurre con las paradojas, aporías o "dificultades" de Zenón de Elea (VÉASE), lo mismo que con las aporías y paradojas de los sofistas y de los escépticos. El estudio de las aporías puede dar lugar a una aporética, la cual sería, en último término, la descripción e investigación de todos los elementos aporéticos descubiertos en el proceso del conocimiento de lo real. Nicolai Hartmann, por ejemplo, llama *aporética* al estudio de las antinomias planteadas por el análisis de los resultados obtenidos en la descripción fenomenológica del conocimiento. Las aporías —que se refieren aquí principalmente a los problemas relativos a la trascendencia y a la implicación de elementos ontológicos dentro de los elementos gnoseológicos— no pueden resolverse, a su entender, en sentido propio, y cabe únicamente incluirlas en una totalidad superior que "reduzca" su perfil problemático. En buena parte, dice Hartmann, el pensamiento filosófico es de carácter aporético o, mejor dicho, el pensamiento aporético es una de las formas fundamentales —y para dicho autor la más legítima— de pensamiento frente al pensamiento filosófico orientado hacia el sistema (VÉASE).

Siguiendo la terminología usada en el curso de esta obra, nosotros distinguiremos entre antinomia, paradoja y aporía. Usamos el término 'antinomia' (VÉASE) principalmente en el sentido kantiano, como algo derivado de la aplicación de la razón pura a la realidad y especialmente a las proposiciones cosmológicas. Empleamos el vocablo 'paradoja' (VÉASE) en el sentido de las dificultades —lógicas y semánticas— que surgen tan pronto como una proposición, después de haberse afirmado a sí misma, se contradice a sí misma; las paradojas equivalen, en buena parte, a los tradicionales *insolubilia.* Ejemplos típicos de las antinomias son, por ello, las antinomias cosmológicas kantianas — matemáticas y dinámicas. Ejemplo típico de la paradoja (semántica) es la de "El Mentiroso". Ejemplos típicos de las aporías en nuestro sentido, son, en cambio, las argumentaciones de Zenón de Elea contra el movimiento. Entre ellas se destaca la aporía o paradoja de Aquiles y la tortuga a que hemos hecho referencia en el artículo sobre Zenón de Elea y que aquí reseñaremos de nuevo, junto con las soluciones más significadas que ha recibido en el curso de la historia de la filosofía. La aporía de Aquiles y la tortuga puede enunciarse de varios modos. La fórmula más intuitiva, aunque también menos precisa, consiste substancialmente en lo que sigue. Supongamos que Aquiles y la tortuga parten simultáneamente para una carrera de velocidad en la misma dirección, y supongamos que Aquiles corre diez veces más aprisa que la tortuga. Si en el instante inicial de la carrera se da a la tortuga un metro de ventaja sobre Aquiles, resultará que cuando Aquiles haya recorrido dicho metro, la tortuga habrá recorrido ya un decímetro. Cuando Aquiles haya recorrido este decímetro, la tortuga habrá recorrido un centímetro; cuando Aquiles haya recorrido este centímetro, la tortuga habrá recorrido un milímetro, y así sucesivamente, de tal modo que Aquiles no podrá alcanzar jamás a la tortuga aun cuando, evidentemente, se vaya aproximando infinitamente a ella. Un enunciado más preciso reduciría a Aquiles y la tortuga a dos puntos que se desplazan a lo largo de una línea con una ventaja inicial por parte del punto más lento y una velocidad superior uniforme por parte del punto más rápido. La distan-

cia entre los dos puntos dados, aun cuando se vaya acercando progresivamente a cero, no podrá nunca alcanzar cero.

El propósito de Zenón de Elea era defender la doctrina de Parménides (VÉASE), la cual exigía la negación del movimiento real y la afirmación de que todo movimiento es ilusorio. El *hecho* de que Aquiles alcance efectivamente a la tortuga no representaría, pues, para Zenón una demostración de la falsedad de la aporía, pues tal hecho, siendo fenoménico, no es real. Por consiguiente, la aporía no queda refutada, como entre varios filósofos antiguos era corriente creer, mediante la mostración de la efectividad del movimiento y del hecho de que Aquiles alcanzara a la tortuga. Se ha desechado, pues, como inoperante una primera refutación de la aporía, que consistiría, en el fondo, en sostener que "el movimiento se demuestra andando". Otras refutaciones han tenido lugar desde entonces. Siguiendo la descripción que hace A. P. Ushenko en su artículo sobre las paradojas de Zenón *(Mind,* LV, 218 [1946]), dividiremos aquí las refutaciones en cinco tipos: 1° lógicas; 2° matemáticas; 3° físico-matemáticas; 4° físicas, y 5° filosóficas.

Las refutaciones lógicas insisten en mostrar que la aporía de Aquiles y la tortuga constituye una petición de principio, en la cual se supone lo que se niega —el movimiento—, siendo, pues, lógicamente imposible su formulación. Esta refutación olvida no sólo el otro supuesto más último y radical de Zenón —la negación del movimiento en cuanto proceso real—, sino la posibilidad de probar algo por lo absurdo.

Las refutaciones matemáticas, usuales desde la creación del cálculo infinitesimal, consisten esencialmente en sostener que, siendo posible la suma de una progresión geométrica infinita, no hay ningún motivo para no suponer la posibilidad de que la distancia entre los dos puntos que se desplazan llegue a ser igual a 0. La dificultad de esta refutación consiste en la aplicación de la solución matemática a un acontecimiento físico, es decir, se basa últimamente en la superposición de los dos órdenes, superposición que por sí misma queda inexplicada. Por otro lado, el problema del tiempo —esencial en la aporía— no queda solucionado ni siquiera cuando se afirma que Aquiles tiene una infinidad de intervalos temporales que le permiten atravesar una serie infinita de distancias.

La refutación físico-matemática es, según Ushenko, la propia de Bertrand Russell. Este autor afirma que tanto la serie de momentos temporales como la serie de puntos de la línea son continuos matemáticos, no habiendo, por consiguiente, momentos consecutivos o, mejor dicho, no habiendo terceros momentos que se vayan interponiendo hasta el infinito entre dos momentos dados.

Las refutaciones físicas son a veces una combinación de las matemático-físicas y de las filosóficas, especialmente cuando, como el citado Ushenko ha propuesto, consisten en un análisis de los conceptos físicos fundamentales, en particular del concepto de simultaneidad. Una refutación que parece proponerse hoy día en algunos círculos es la basada en la idea de la posibilidad de "longitudes mínimas" y de "partículas mínimas" de espacio-tiempo a que nos hemos referido en el artículo sobre la noción de lo continuo (VÉASE). Sin embargo, estas ideas no han sido hasta ahora suficientemente desarrolladas y no puede todavía anticiparse en qué medida pueden contribuir a la solución de la citada aporía.

Las refutaciones filosóficas son de varios tipos. Mencionaremos solamente algunas de ellas. Ante todo, la de Aristóteles basada principalmente en la diferencia entre lo infinito (VÉASE) en potencia y lo infinito en acto. Potencialmente la línea o el segmento de tiempo son infinitamente divisibles; actualmente en cambio, son indivisibles, es decir, pueden ser "actuados". Muchas objeciones se han opuesto a la solución aristotélica (expuesta principalmente en *Phys.*, VI, 2, 233 a 22 sigs.). La más común es la que consiste en afirmar que la infinita divisibilidad de la línea implica que posee *actualmente* un número infinito de puntos (Cfr. M. Black, "Achules and the Tortoise", *Analysis* [1951], 91-101). Otros alegan que no es necesaria una solución filosófica, puesto que la aporía se basa en una falacia matemática (Peirce, Russell). Ello no ha impedido que algunos autores hayan seguido proponiendo refutaciones de carácter propiamente filosófico. Es el caso de Bergson. Su refutación consiste esencialmente en considerar que los argumentos de Zenón de Elea se basan en una concepción espacial del tiempo. Si el tiempo fuera reductible al espacio —o entendido por analogía con el espacio—, la aporía sería insoluble. Pero si, con Bergson, consideramos el tiempo como una fluencia indivisible, por principio indescomponible en "momentos" concebidos por analogía con los "puntos espaciales", Aquiles podrá alcanzar a la tortuga. La dificultad consistiría, pues, en haber aplicado al tiempo, y al movimiento, los conceptos de ser y de cosa, en vez de aplicarles los conceptos de fluencia y de acto. Whitehead se ha adherido a esta refutación, completándola por medio de una distinción entre lo actual y lo potencial en el movimiento, y considerando que Bergson se refiere únicamente al movimiento desde el punto de vista de la actualidad. En todo caso, la metafísica dinamicista de Bergson, lo mismo que la de Whitehead y de Ushenko (véase POTENCIA) coinciden en rechazar toda refutación de la aporía que no se decida a analizar las implicaciones filosóficas de los conceptos de movimiento y de tiempo y, por lo tanto, que no ataquen los problemas metafísicos fundamentales de los mismos.

Véase la bibliografía del artículo ZENÓN DE ELEA.

APPELATIO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

APREHENSIÓN. Véase ASENTIMIENTO, PERCEPCIÓN.

APRIORISMO. Véase A PRIORI, MATEMÁTICA.

APUESTA. Uno de los pasajes en los *Pensamientos* de Pascal (VÉASE) que suscitan mayor interés entre los filósofos, es el que plantea el problema de la apuesta *(pari):* se trata en él de la necesidad de apostar *(parier)* sobre la existencia de Dios. Necesidad, decimos, pues por un lado la razón no puede por sí sola pronunciarse en favor de uno de los dos términos de la siguiente alternativa: "Dios es [existe] o no es [no existe]", y por otro lado no se puede simplemente rehuir una elección.

La apuesta puede reducirse a los términos siguientes. (1) El que apuesta, apuesta lo que tiene: una vida, su propia vida. (2) Si apuesta esta vida para ganar dos, la apuesta vale ya la pena. (3) Si hay tres vidas para ganar, es ya imprudente no apostar la vida que se tiene. (4) Si el número de vidas que pueden ganarse es infinito, no hay más remedio que apostar. (5) El número infinito de vidas que se pretenden ganar en nuestro caso es la beatitud, es decir, una infinidad de dicha. (6) Apostemos ahora en favor de que Dios existe. Si se gana, se gana todo. Si se pierde, no se pierde nada.

Se puede alegar, observa Pascal, que es incierto que se gane y que, en cambio, es cierto que se arriesga algo, de modo que la distancia infinita que hay entre la certidumbre de lo que se expone y la incertidumbre de lo que se puede ganar, hace que el bien finito que se expone de modo cierto iguale el infinito que es incierto. Pero a ello hay que contestar que todo jugador arriesga algo con certidumbre con el fin de ganar algo con incertidumbre, y que no hay una infinidad de distancia entre esta certidumbre de lo que se arriesga y la incertidumbre de la ganancia. En rigor, hay infinidad entre la certidumbre de ganar y la incertidumbre de perder, pero la certidumbre de ganar guarda proporción con la certidumbre de lo que se arriesga según la proporción de los riesgos de ganancia y de pérdida. Si, pues, hay tantos riesgos de un lado como del otro, la partida se juega de igual a igual, de modo que la certidumbre de lo que se arriesga iguala la incertidumbre de la ganancia sin que importe que se halle a infinita distancia de aquélla (*Pensées*, ed. Brunschvieg, 233, tomo II, 145-155).

Al comentar los términos en los cuales presenta Pascal la apuesta, Brunschvicg se refiere a un trabajo inédito de L. Couturat en el cual se establecen en forma tabular todos los casos considerados por el filósofo. Las tablas presentadas consideran, por un lado, las probabilidades de ganancia y por el otro lo que se arriesga; el producto de la ganancia esperada por las probabilidades que se tienen de obtenerla define entonces la ventaja o la esperanza matemática del jugador. Reproduciremos aquí las citadas tablas, llamando la atención del lector sobre el caso definitivo, el cual corresponde a la formulación de los términos de la apuesta señalada antes en el punto (6).

	Dios existe	Dios no existe
Primer caso:		
Probabilidades	1/2	.... 1/2
Lo que se arriesga	∞	 0
Ventaja	∞	 0
Segundo caso:		
Probabilidades	1/2	.... 1/2
Lo que se arriesga	2, 3	 1
Ventaja	1, 3/2	.... 1/2
Tercer caso:		
Probabilidades	1/2	.... 1/2
Lo que se arriesga	∞	 1
Ventaja	∞	.... 1/2 (o 1)
Cuarto caso:		
Probabilidades	1	.... ∞
Lo que se arriesga	2, 3, ∞	 1
Ventaja	2, 3, ∞	.... ∞
Caso definitivo o final:		
Probabilidades	1	.... *n*
Lo que se arriesga	∞	 1
Ventaja	∞	.... *n*

Se ha discutido mucho sobre la apuesta de Pascal. Dos tipos de discusión merecen ser mencionados.

Una se refiere al propósito de Pascal. Lo más corriente es suponerle un propósito apologético; según ello, Pascal se propuso convencer al incrédulo obligándolo a apostar — y, por lo tanto, a aceptar los resultados de la apuesta. Pero pueden suponérsele asimismo otros propósitos. Por ejemplo, en su obra *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine* (1956) Lucien Goldmann estima que la apuesta no es un argumento, sino la expresión de la actitud de Pascal frente a un Dios —el *Deus absconditus*— tan celado a la mirada del hombre, que el filósofo, no estando seguro de su existencia, decide apostar en favor de ella. Por lo demás, ya Julien Green había escrito *(Journal 1935-1939,* III, pág. 100: 10 febrero de 1939) que el ansia que tiene Pascal de tener razón lo empuja tan lejos que "puede preguntarse si el hombre que quiere convencer de estar en un error no es Biaise Pascal".

El otro tipo de discusión concierne a la validez del argumento. Particularmente conocida al respecto —aunque no particularmente convincente— es la opinión de Voltaire en la Carta XXV *(Sur les Pensées de Pascal)* de sus *Lettres philosophiques.* Según Voltaire, el modo de argumentar de Pascal es demasiado frivolo por la gravedad del tema; por lo demás, no parece justo arriesgar nada por una dicha infinita que, según el propio Pascal, corresponderá sólo a una minoría de hombres. Menos conocida, pero más sólida, es la crítica de Lachelier, el cual establece que la "incertidumbre difiere *toto genere* de la certidumbre y vale infinitamente menos que ella", y quien arguye que el cálculo de las probabilidades tal como la toma Pascal no es aplicable a todos los casos, sino sólo a algunos en los cuales hay "posibilidad real". "Del hecho de que no estamos más autorizados a negar la existencia de una cosa que a afirmarla —escribe Lachelier— no hay que concluir, como parece haberlo hecho Pascal, que hay una probabilidad sobre dos para que tal cosa exista." Lo cual no significa, al entender de Lachelier, que la apuesta pascaliana carezca de todo valor; tiene un valor de "decisión" al cual nos hemos referido al final del artículo sobre el autor de *Del fundamento de la inducción.* En favor del argumento de Pascal parecen, en cambio, militar ciertas consecuencias de la reciente teoría de los juegos (véase JUEGO). En efecto, la suma de los premios en una lotería es inferior a la suma de las cantidades apostadas, pero ello no impide apostar a cada jugador, pues aunque lo probable es que pierda, si tal acontece la pérdida será escasa, mientras que si gana será considerable. Aná-

logamente, la posibilidad de que se pierda la apuesta en el argumento de Pascal no debería desanimar al jugador cuya "expectación" se refiere a un valor infinitamente mayor que el apostado. Hay que observar al respecto, empero, que a diferencia de lo que se arriesga en una lotería o en un juego de azar, en la apuesta de Pascal se arriesga todo lo que se tiene. Puede, pues, perderse sólo "una vida finita de placer", mas para el jugador no convencido de la existencia de lo que puede ganar lo que pierde es una cantidad que Pascal estimaba ciertamente nula, pero que el jugador puede considerar absoluta.

Se ha preguntado a veces si hay antecedentes del argumento de Pascal. Según Bayle, tales antecedentes se encuentran en la obra de Arnobio, *Adversus gentes,* II. Un argumento similar al de Pascal se lee en la *Theologia naturalis* de Sabunde, cap. LXVIII.

Además de los textos citados, véase: E. Souriau, "Valeur actuelle du pari de Pascal", en *L'ombre de Dieu,* 1955, cap. II. — Georges Brunet, *Le pari de Pascal,* 1956 (texto y comentarios).

APULEYO (Lucius Apuleius), nac. 125 en Hippo (actualmente Bône, Argel), es conocido en la historia de la literatura sobre todo por su célebre novela *El asno de oro.* Como filósofo, era uno de los miembros de la llamada escuela platónica ecléctica de Gaio, aun cuando es dudoso que hubiera tenido relación directa con este pensador y es más probable —a juzgar por su obra sobre Platón— que hubiese recibido la influencia de Albino. En sus obras filosóficas: *Sobre él Dios de Sócrates (De deo Socratis), Sobre las opiniones de Platón (De Platone et eius dogmata) y Sobre el mundo (De mundo)* Apuleyó desarrolló un sincretismo platonizante en el cual destacan especialmente las tendencias místicas y una demonología que tiene su base en la concepción socrática del δαιμόνιον pero que Apuleyo elaboró en un sentido místico-religioso, análogo al de Plutarco y que se fue haciendo cada vez más común en las direcciones platónicas y neo-platónicas.

La obra sobre las opiniones de Platón tiene dos libros: uno sobre la física y otro sobre la ética. Una obra sobre una tercera parte —la lógica— no fue completada por Apuleyo, ü no ha sido conservada, pero se tiene noticia de lo que hubiera podido contener por el escrito de Περὶ ἑπμηνειας erróneamente atribuido a Apuleyo. El *De mundo,* un comentario al tratado pseudo-aristotélico Περὶ κόσμου (v. DE MUNDO), es también erróneamente atribuido a Apuleyo.

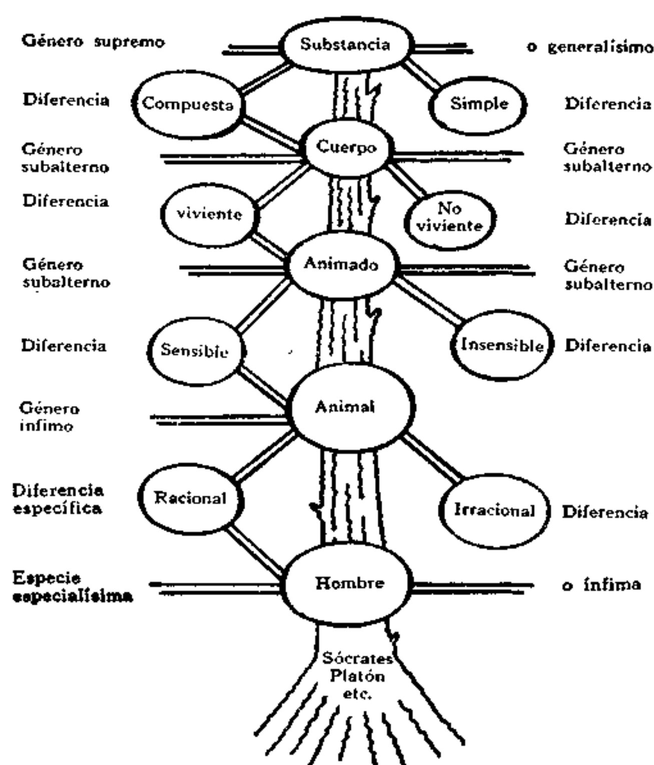
Ediciones: *Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia,* rec. A. Goldbacher, Wien, 1876. — Περὶ ἑρμηνείας, ed. A. Goldbacher, 1885 y Ph. Meiss, 1886. — *L. Apulei Madaurensis scripta quae sunt de philosophia,* rec. P. Thomas, Lip-siae, 1908 (con inclusión de la obra latina *Peri Hermeneias,* que parece deberse efectivamente a Apuleyo, según el testimonio de Casiodoro: *"Has formulas categoricum syllogismorum qui plene nosse desiderat, librum legat, qui inscribitur Apulei* [Migne *PL.* LXX, 1173 A]). Entre lo más reciente véase S. Müller, "Das Verhälmis von Apuleius *De Mundo* zu seiner Vorlage", *Philologus,* Supp. Bd. XXXII, H. 2. W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius,* 1940. Entre los numerosos escritos sobre la obra filosófica de Apuleyo destacamos los de A. Goldbacher (1871), J. Bernays (1871), E. Rohde (1885), W. Kroll (1898), P. Thomas (1900 y 1908), R. Helm (1900), Th. Sinko (1905). Artículo de Schwabe sobre Apuleyo (Apuleius, 9) en Pauly-Wissowa.

ARANGUREN (JOSÉ LUIS L.) nac. (1909) en Ávila, profesor de ética en la Universidad Central (Madrid) desde 1955, ha trabajado hasta ahora sobre todo en cuestiones de ética y de filosofía de la religión. Nos hemos referido con algún detalle a su doctrina del talante —tanto en sentido general como en el sentido específico de "talante religioso"— en el artículo sobre la noción de Temple (v.), y a algunas de sus ideas acerca de la relación entre religión y ética en el artículo sobre Religión (v.). Agregaremos aquí que en el curso de sus investigaciones sobre la ética del protestantismo Aranguren ha mostrado que éste se desliza muy fácilmente hacia una ruptura excesiva de lo ético y lo religioso. Tal ruptura debe ser rechazada. Pero debe serlo también la identificación, propugnada consciente o inconscientemente por algunas tendencias filosóficas, entre lo religioso y lo ético, con frecuencia basada en la subordinación del primero al segundo. Según Aranguren, la ética está abierta a la religión, y ello en tal forma que la confluencia de ambas se da más en el punto de llegada que en el de partida.

Obras: *La filosofía de Eugenio d'Ors,* 1945. — *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia,* 1952. — *El protestantismo y la moral,* 1954. — *Catolicismo día tras día,* 1955. — *Crítica y meditación,* 1957. — *Ética,* 1958. — *La ética de Ortega,* 1958. — *La juventud europea y otros ensayos,* 1961. — *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea,* 1962 [Cuadernos Taurus]. — *Ética y Política,* 1963.

ÁRBOL DE PORFIRIO (ARBOR PORPHYRIANA). Se da este nombre al cuadro en el cual se presenta la relación de subordinación (sólo lógica, según unos; lógica y ontológica, según otros) de la substancia considerada como género (VÉASE) supremo a los géneros y especies inferiores hasta llegar al individuo. Porfirio trata este asunto en el capítulo de la *Isagoge* sobre la especie (VÉASE). Dice en él que "en cada categoría hay ciertos términos que son los géneros más generales; otros que son las especies más especiales; y otros que son los intermediarios entre los géneros más generales y las especies especialísimas" (ínfimas). El término más general es definido como aquel por encima del cual no puede haber otro género más elevado; el más especial, aquel debajo del cual no puede haber otra especie subordinada; los términos intermediarios, los que están situados entre ambos y son *a la vez* géneros y especies. Tomando como ejemplo una sola categoría —la substancia— Porfirio procede a mostrar cuáles son los géneros y especies intermediarios y, al final, los individuos — o ejemplos de individuos. Encuentra entonces una serie que da origen al esquema de la página siguiente, en lo esencial empleado por Boecio, y popular desde la exposición de Julius Pacius, en su *Aristotelis Organum* (1584).

La substancia, dice Porfirio, es sólo género; el hombre es la especie especialísima o ínfima y es sólo especie; el cuerpo es especie de la substancia y género del cuerpo animado; el cuerpo animado es especie del cuerpo y género del animal; el animal es especie del cuerpo animado y género del animal racional; el animal racional es especie del animal y género del hombre; el hombre es especie del



Substancia (*género supremo o generalísimo*)

Términos intermediarios: géneros y especies subordinados: subalternos
- Cuerpo
- Cuerpo animado
- Animal
- Animal racional
- Hombre (*Especie ínfima especialísima*)

Sócrates, Platón, etc. (*Individuos*)

animal racional, pero no género de los individuos, pues —como se dijo— es sólo especie. Los términos intermediarios tienen así dos caras o aspectos; los términos extremos sólo tienen un aspecto o cara. Y la especie especialísima o ínfima tiene también sólo un aspecto o cara. Es especie de los individuos, por contenerlos, y especie de los términos anteriores —superiores— por estar contenido por ellos. Se concluye, pues, diciendo que el género más general es el que, siendo género, no es especie; la especie especialísima, lo que, siendo especie, no puede ser dividido en especies; el individuo, lo que no puede ser subdividido en otros términos.

ARCESILAO (*ca.* 315/14-ca. 2417 40) nac. en Pitane (Eolia), fue discípulo primero de Teofrasto y luego de Polemón, Crates y Crantor. Escolarca de la Academia platónica, fue uno de los principales representantes de la llamada Academia media y, por lo tanto, del escepticismo moderado característico de este período. Varios autores antiguos consideraron a Arcesilao como un filósofo casi enteramente pirrónico y, por consiguiente, como muy poco o nada platónico. Sin embargo, parece ser un hecho que Arcesilao buscó en Platón argumentos en favor de su escepticismo y que, por otro lado, combatió el escepticismo extremo alegando que hay un criterio de verdad que nos permite conocer las cosas. Este criterio fue encontrado por Arcesilao en "lo razonable", utilizable tanto para el conocimiento teórico como para el saber práctico. Lo que no puede hallarse en parte alguna, según Arcesilao, es un criterio de evidencia absoluta e indiscutible. Por este motivo Arcesilao se opuso a la teoría del conocimiento de los estoicos, y en particular a la teoría del conocimiento de Zenón. El concepto de evidencia directa, κατάληψις, es, según Arcesilao —como según todos los escépticos y los empíricos—, una mera invención de la cual no podemos hallar ejemplos.

Información sobre las doctrinas de Arcesilao se halla en Diógenes Laercio (IV, 28-45), en Filodemo de Gadara, Cicerón *(Acad. post.,* I, xii, 45), en Sexto el Empírico *(Hyp, Pyrr., I,* 234; *adv. Math.,* VII, 153) y en Suidas. — Véase R. Brodersen, *De Arcesilao philosopho académico,* 1821. — A. Geffers, *De Arcesilao,* 1841. — Ch. Huit, "Polémique d'Arcésilas contre les Stoïciens , *L'Instruction publique,* XIV (1885), 414-16, 430-32, 448-50. — Art. de H. von Arnim sobre Arcesilao (Arkesilaos, 19) en Pauly-Wissowa.

ARCHE (ARJE). Véase PRINCIPIO.

ARDIGÔ (ROBERTO) (1828-1920) nac. en Casteldidone (Cremona, Italia), fue profesor en la Universidad de Padua (1881-1909). Después de haberse ordenado de sacerdote, abandonó la Iglesia (1871) y se adscribió al movimiento positivista italiano, defendido contemporáneamente por Pasquale Villari (1827-1927), Nico-lo Marselli (1822-1899) y Andrea Angiulli (1837-1890). Este movimiento había sido impulsado asimismo por autores como Cario Cattaneo (1801-1869) y Giuseppe Ferrari (1812-1876), así como, y sobre todo, por los juristas y criminólogos Enrico Ferri (1856-1929), Enrico de Marinis (1868-1919) y Cesare Lombroso (1835-1909). Órganos de estas tendencias fueron la *Rivista di filosofía scientifica,* la *Rivista di filosofía e scienze affini y* la *Rivista di filosofia,* que combatían tanto al idealismo de ascendencia hegeliana como a la tradición ontologista. Ahora bien, Ardigo fundamentó, articuló y prolongó estas tendencias y representó, por así decirlo, el máximo nivel en Italia del positivismo de la época. Esto permite explicar tanto su positivismo metaempírico como su "metafísica positivista". En efecto, el positivismo de Ardigo no era un naturalismo dogmático. En la división del positivismo establecida por Rodolfo Mondolfo, según el cual no es legítimo confundir la dirección objetivista, común a Spencer, a Darwin, a Littré o a Comte, con la dirección subjetivista, propia de John Stuart Mill, de Avenarius, Mach y

Vaihinger, Ardigo représenta esta última tendencia. Esto se debía tanto a las condiciones en que había surgido el positivismo italiano como a la evolución personal de Ardigo. Por eso la filosofía no era para Ardigo un mero compendio de las ciencias, sino la fuente de ellas. Ardigo sostiene, ciertamente, la identidad de lo físico y de lo psíquico. Pero su acentuación del valor de la idea frente a las circunstancias materiales que concurren a la formación de la evolución histórica, su identificación de la idea y de la inteligencia con la voluntad, su reconocimiento de un haz de "condiciones internas" distintas de las "condiciones externas" le permite superar desde dentro el determinismo objetivista. Ardigo consideraba el "hecho" como divino, pero este hecho eran "todos los hechos". De ahí la imposibilidad de elegir *un* hecho para convertirlo en lo Absoluto. El "Indistinto" de Ardigo es, en este sentido, diferente del "Incognoscible" de Spencer. "Pues mientras Spencer —dice Mondolfo— colocaba ese absoluto en la raíz de toda realidad, declarándolo *incognoscible* en el mismo momento que afirmaba su existencia real como objeto de intuición", Ardigo sostiene que "el camino de nuestra investigación explicativa nos lleva siempre de un hecho a otros y a su relación recíproca, es decir, hacia la unidad y solidaridad de los múltiples, hacia una totalidad que antecede a toda distinción recíproca" (R. *Ardigo y el positivismo italiano,* 1943, pág. 5 [monografía]. El "Indistinto" se aproxima, así, a una idea regulativa. Pero lo que regula es lo metaempírico y no sólo la inmediata experiencia. De ahí la moral de Ardigo, que si bien rechaza todo sobrenaturalismo, rechaza asimismo todo dogmatismo, incluyendo el naturalista, y acaba por justificar filosóficamente la contingencia, sin la cual ninguna moralidad auténtica es posible. La mayor parte de los discípulos de Ardigo siguieron por este camino. Es el caso de Giuseppe Tarozzi (1868-1958: *Lezioni di filosofia. Ricerche* intorno ai *fondamenti della certezza razionale,* 3 vols., 1898; *La verita infinita dei fatti e la liberta morale,* 1906; *Idea di una scienza del bene,* 1901; *Problemi filosofici,* 1924; *Apologia del positivismo,* 1928; R. Ardigo. *Profilo,* 1928; *L'esistenza e l'anima,* 1930; *La ricerca filosofica,* 1936; *La liberta umana e la critica del determinismo,* 1936; *Sulla razionalità del reale cósmico,* 1939; *L'infinito e il divino,* 1951 [Sobre G. T.: Elide Guastalla, *G. T.,* 1952, con bibliografía] que aborda el problema de lo Absoluto desde la crítica del conocimiento y afirma la incondicionalidad del objeto; de Giovanni Marchesini (VÉASE), de Erminio Troilo (nac. 1875: *Lo spirito della filosofia. Realismo assoluto,* 1926; *Le forme dell'esperienza,* 1934), historiador de la filosofía italiana y defensor de un realismo influido por Bruno. Algunos discípulos de Ardigo se consagraron con gran fecundidad a la investigación histórica, como Rodolfo Mondolfo (VÉASE). Otros positivistas, como los mencionados Cesare Lombroso *(Genio e folia,* 1864) y Enrico Ferri *(Teoria dell'imputabilita e negazione del libero arbitrio,* 1878; *Sozialismo e criminalita,* 1883) se decidieron, en cambio, por el aspecto más objetivista de la doctrina y por eso llegaron a conclusiones diametralmente opuestas en lo que toca al fundamental problema de la contingencia y la libertad.

Obras principales: *Discorso su Pietro Pomponazzi,* 1869. — *Psicologia come scienza positiva,* 1870. — *La formazione naturale nel fatto del sistema solare,* 1877. — *La morale del positivisti,* 1885. — *Sociologia,* 1886. — *Il vero,* 1891. — *La scienza della educazione,* 1893. — *La ragione,* 1894.—*L'unità della coscienza,* 1898. — Entre otras obras citamos: *L'inconoscibile di H. Spencer e il positi vismo.* — *La coscienza vecchia e le idea nuove.* — *Empirismo e scienza.* — *L'Inconoscibile di Spencer e il Noúmeno di Kant.* — *L'idealismo del ia vecchia speculazione e il realismo della filosofía positiva.* — *La perennità del positivismo.* — *Il monismo metafisico e il monismo scientifico.* — Atto *riflesso e atto voluntario.* — *Tesi metafísica, ipotesi scientifica, fatto accertato.* — *L'Inconscio.* — I *presuppusti massimi problemi.* — *Le for me ascendenti della realta come cosa e come azione e il diritto vero dello spirito.* — *Lo spirito, aspetto specifico culminante dell'Energia in funzione dell'organismo animale.* — *Filoso fia e positivismo.* — *La filosofia va gabonda.* — Edición de obras: *Ope re filosofiche,* 11 vols. (Padova, 1882-1912; Vol. II, 2a ed., 1918). Es im portante para la comprensión del ori gen del pensamiento de Ardigo el es crito titulado "Guardando il rosso d'una rosa" incluido en el Vol. 10. Edición de *Scritti vari,* 1922, ed. G. Marchesini. — Bibliografía: A. P. Levi y L. Limentami, "Bibliografia di R. A. , *Rivista di Filosofia,* IV (1928-29). — Véase G. Marchesini, *La vita e U pensiero di R. A.,* 1907. — Íd., íd., *Lo spirito evangelico di R. A.,* 1910. — Íd., íd., R. A. *L'uomo e l'umanista,* 1922. — E. Ferri, *Sul positivismo di R. A.,* 1908. — R. Mondolfo, Il *pensiero di R. A.,* 1908. — C. Berardi, *Il pensiero filosofico di R. A.,* 1908. — J. Blunstein, *Der Positivismus Ardigos,* 1910. — Íd., íd., *Die Weltanschauung Ardigos,* 1911. — P. Grano, R. A., 1910. — E. Troilo, *Il maestro del positivismo italiano,* 1921. — G. Tarozzi, R. *A. Profilo,* 1928. — F. Amerio, A., 1948. — R. Cavallaro, *Il presupposto razionalistico della filosofía dell'Ardigo,* 1959 [de "Studia Patavina". Quaderni di Storia della Filosofia, 8).

ARGUMENTO. Nos hemos referido a un sentido especial del término 'argumento' en el artículo CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR. Aquí trataremos del sentido más general de dicho término: el que tiene como razonamiento mediante el cual se intenta probar o refutar una tesis, convenciendo a alguien de la verdad o falsedad de la misma. Se emplea también a este respecto el vocablo 'argumentación'. La diferencia a veces establecida entre el argumento y la argumentación —que esta última es la acción en la cual se emplea un argumento— es para nuestro caso poco pertinente.

Los antiguos —sofistas, Platón, Aristóteles, escépticos, etc.— habían prestado considerable atención a la cuestión de la naturaleza de los argumentos y de su validez o falta de validez. Algunos de los argumentos estudiados eran de carácter lógico-formal, pero muchos no encajaban plenamente dentro de la lógica. Esto fue reconocido por Aristóteles; mientras en los *Analíticos* trató primariamente de argumentos de tipo estrictamente lógico, en los *Tópicos y* en la *Retórica* trató de los argumentos llamados "dialécticos" o argumentos meramente probables, o razonamientos a partir de opiniones generalmente aceptadas. Muchos autores modernos han aceptado esta división u otra similar. Así, Kant ha distinguido entre el fundamento de la prueba *(Reweisgrund) y* la demostración *(Demonstration).* El fundamento de la prueba es riguroso,

mientras la demostración no lo es. Puede distinguirse asimismo entre prueba (VÉASE) o demostración —en cuanto son lógicamente rigurosos— y argumento — que no lo es, o no requiere serlo. A la vez, cuando se habla de argumento, se puede considerar: (1) como lo que Aristóteles llamaba "pruebas dialécticas" —por medio de las cuales se intenta refutar a un adversario o convencerlo de la verdad de la opinión mantenida por el argumentador— y (2) como razonamiento o pseudo-razonamiento encaminado ante todo al convencimiento o la persuasión. Los límites entre estas dos formas de argumento son imprecisos, pero puede considerarse que la persuasión es demostrativamente más "débil" que el convencimiento.

En la mayor parte de los estudios de los argumentos a diferencia de las pruebas estrictas se ha subrayado la importancia que tiene el que se consiga asentimiento a lo argumentado. Santo Tomás expresa este rasgo definiendo el argumento como sigue: *"dicitur, quod arguit mentem ad assentiendum alicui" (Quaestiones disputatae de veritate,* q. XIV a. 2 ob. 14). La persona —el *aliquis*— ante quien se desarrolla el argumento, el lector y especialmente el oyente u oyentes deben tenerse en cuenta, así como las diversas circunstancias que rodean la argumentación.

En el artículo sobre Retórica nos hemos referido a las vicisitudes que ha experimentado esta noción en el curso de los siglos. Recordemos aquí que durante algún tiempo en el inmediato pasado se solía desdeñar todo argumento "meramente retórico", pero que en los últimos años se ha manifestado de nuevo cierto interés por los problemas de la retórica y, de consiguiente, de los argumentos no estrictamente rigurosos. Entre otros ejemplos de tal interés mencionamos las obras de Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, y S. Toulmin, así como el libro de Henry W. Johnstone, Jr. relativos a la argumentación en filosofía. Ello no ha sucedido sin protestas (Cfr., por ejemplo, Raziel Abelson, "In Défense of Formal Logic", *Philosophy and Phenomenological Research,* XXI [1960-1961], 334-45; Héctor Neri Castañeda, "On a Proposed Révolution in Logic", *Philosophy of Science,* XXVII [1960], 279-92 [ambos relativos a la obra de Stephen Toulmin]). Se ha indicado que el hecho de subrayar que la "lógica" tiene un aspecto práctico, no debe conducir a descuidar su predominante aspecto teórico (Abelson, Cfr. *supra,* pág. 338) o que es mejor atenerse a la norma de que "se critica un argumento porque no es formalmente válido o bien porque tiene cuando menos una premisa falsa" (Neri Castañeda, Cfr. *supra,* pág. 292).

En no pocas ocasiones es difícil distinguir entre prueba estricta o demostración y argumento en el sentido aquí tratado. Con frecuencia se usan indistintamente los mismos términos. Se dice, por ejemplo, "argumento ontológico" y "prueba ontológica" (nosotros preferimos esta última expresión). También es difícil distinguir entre argumento y sofisma, puesto que algunos de los argumentos empleados habitualmente son de carácter claramente sofístico. Así ocurre, por ejemplo, con el llamado *argumentum ad hominem:* algunos estiman que es un sofisma; otros, que es un argumento perfectamente lícito. En el artículo SOFISMA hemos dado una lista de los llamados "argumentos aparentes" más conocidos. Sería largo dar una lista razonablemente completa de los que podrían calificarse de tipos de "argumentos lícitos" de carácter más o menos "retórico"; nos limitaremos a mencionar algunos de los registrados por Ch. Perelman y L, Olbrechts-Tyteca en su *Traité de l'argumentation.*

Argumento mediante analogía (no un concepto riguroso de analogía [VÉASE], sino un concepto laxo, como el ejemplificado en Joseph Butler [VÉASE]. — Argumento basado en la "autofagia" (consistente en indicar que lo que se dice acerca de una doctrina no se aplica a la doctrina — como uno de los argumentos dirigidos contra la noción positivista de verificación [v.]). — Argumento de autoridad (especialmente efectivo cuando la autoridad invocada mantiene en otros respectos opiniones opuestas a las del argumentador). — Argumento fundado en un caso particular (que se supone típico, aunque a veces no lo sea, o sea difícil determinar si lo es). — Argumento *ad hominem,* también llamado *ex concessis* (que se refiere a la opinión mantenida por el interlocutor, a diferencia del argumento *ad rem,* que se refiere al asunto mismo), una forma del cual es el argumento *ad humanitatem* (cuando la opinión a la cual se refiere se supone ser la de la humanidad entera); ambos tienen en común el poner en tela de juicio los intereses de la persona o personas consideradas. — Argumento por consecuencias (cuando se derivan consecuencias que se suponen inadmisibles, particularmente en la esfera moral, pues de lo contrario tenemos el tipo lógico-formal de la *reductio ad absurdum).* — Argumento *a pari* (por el cual se procura aplicar una opinión o disposición a otra especie del mismo género). — Argumento *a contrario* (por el cual se procura no aplicar una opinión o disposición a otra especie del mismo género). — Argumento del dilema (véase DILEMA). — Argumento etimológico (en el cual el sentido de un término o expresión supuesto más originario es considerado como el sentido capital o verdadero). — Argumento *a fortiori* (véase A FORTIORI). — Argumento por el ridículo (donde se supone que ridiculizar la opinión de un interlocutor constituye un argumento contra ella). — Argumento por lo superfetatorio (donde se rechaza una opinión por considerar que las consecuencias implícitas o explícitas de lo afirmado son innecesarias).

Hay muchos otros argumentos del tipo señalado; en el tratado de Perelman y Olbrechts-Tyteca se pueden encontrar no sólo descripciones detalladas de la mayor parte de esta clase de argumentos, sino asimismo ejemplos de ellos y variedades de tales ejemplos.

Como indicamos antes, se ha discutido asimismo la cuestión de la naturaleza de los argumentos filosóficos. Muchas son las tesis propuestas al respecto: los argumentos filosóficos deben ser (o tender a ser) de naturaleza estrictamente lógico-formal; deben ser principalmente (o exclusivamente) "retóricos" en el sentido antes indicado; deben "usar" los procedimientos establecidos por la lógica formal, pero no estar determinados por ellos (salvo en lo que toca a su validez o no validez lógica), sino por consideraciones de tipo "material" o relativas al "contenido" de los problemas tratados. Se ha indicado asimismo que los argumentos filosóficos se basan siempre en ciertos supuestos últimamente indemostrables, de modo que, como indica Henry W. Johnstone, Jr. (Cfr. *infra,* pág. 117) "las consideracio-

nes lógicas no ejercen más peso en la crítica o defensa de un sistema ontológico que las consideraciones fundadas en hechos". Por eso "un argumento filosófico constructivo, cuando es válido, se parece mucho a un *argumentum ad hominem* válido. La única diferencia importante es que el filósofo que usa un argumento constructivo considera lo que él mismo tiene que admitir, de conformidad con sus propios principios de razonamiento o en consistencia con su propia conducta o actuación más bien que considerar lo que otra persona tiene que admitir" (*op. cit.*, pág. 79). Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyte-ca, *Rhétorique et Philosophie,* 1952. — Íd., íd., *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique, 2* vols., 1958 (trad. esp. de la "Introducción" en: *Retórica y Lógica,* 1959 [Suplementos del Seminario de Problemas Científi cos y Filosóficos. Univ. de México, N° 20, Segunda Serie). — Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument,* 1958. — Henry W. Johnstone, Jr., *Philosophy and Argument,* 1959. — Argumento en Cicerón: Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cice rón. Essai sur les fondements philoso phiques de fart de persuader,* 1961. — John Passmore, *Philosophical Reasoning,* 1961. — Ch. Perelman, I. Belaval, H. W. Johnstone *et al.*, artícu los sobre "L'Argumentation" en *Re vue Internationale de Philosophie,* año XV, N° 58 (1961), 327-432. — Véa se también bibliografía de RETÓRICA.

ARISTIDES (MARCIANO ARÍSTIDES), uno de los apologistas (VÉASE) cristianos, del siglo II, destacó, contra *las* religiones paganas politeístas, la verdad del monoteísmo cristiano. La existencia de un supremo y único Dios que deben adorar todos los pueblos resulta para Aristides patente no sólo como verdad revelada, sino también como consecuencia de la armonía del cosmos. Así, al motivo apologético se sobrepone, o yuxtapone, un argumento racional, susceptible de ser comprendido por todos. La racionalidad de esta relación *mundo-Dios* no significa, empero, en Aristides, que Dios sea racionalmente cognoscible; los predicados de Dios no son positivos, sino negativos. Hay que observar que Aristides admite un mayor o menor conocimiento de la verdad según el pueblo (o "pueblo-religión") que se considere: los que poseen la verdad absolutamente son sólo los cristianos; luego vienen los judíos; luego, los griegos; por último, los bárbaros, en cuya cima están los egipcios.

Ediciones: R. Seeberg, *Der Apologet Aristides,* 1894; J. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten,* 1907 (Aristides y Atenágoras). — Edición de texto sirio y griego por R. B. Harris y J. A. Robinson, 1891, 2a ed., 1893. — Texto griego y trad. esp. de la "Apología" en *Padres Apostólicos griegos,* 1954, ed. y trad. de Daniel Ruiz Bueno (Biblioteca de Autores Cristianos). — Véase M. Picard, *L'Apologie d'Aristide,* 1892.—A. d'Alès, "L'Apologie d'Aristide et le roman de Barlaam et de Josaphat", *Revue des questiones historiques* (1924). — G. Lazzati, "Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'Apologia di Aristide", *La Scuola Cattolica,* LXVI (1938), 35-51.

ARISTIPO (nac. c*a.* 435 antes de J. C.) de Cirene, discípulo de los sofistas y de Sócrates, fundó la llamada escuela cirenaica, que se caracteriza, en su aspecto moral, por reducir la virtud al placer, mas a un placer que no comprende solamente el goce reposado del cuerpo, sino también y muy especialmente el del espíritu. El placer es en todos los casos para Arístipo "un movimiento suave", a diferencia del dolor, que es "un movimiento áspero"; conseguir este placer, que es reposo y tranquilidad, es cosa de la sabiduría y de la prudencia, las cuales indican al hombre lo que debe hacer para evitar el dolor, esto es, "lo conveniente". Tal eliminación comprende tanto los dolores como los placeres que puedan ser causa del dolor, que puedan llegar a dominar al hombre. El placer es individual, pero el hecho de que haya placer en la relación con el prójimo explica la existencia de la sociedad, la cual se funda así en el placer que recibe cada individuo al relacionarse con sus semejantes. Esta relación no destruye, por lo tanto, el radical individualismo de Arístipo, fundado en la independencia de 3o externo, en el dominio sobre todo lo que pueda producir al ánimo inquietud y desasosiego. Arístipo reduce, además, el conocer a la impresión sensible y sostiene que no hay más saber que el individual, pues el saber intelectual común manifestado en el lenguaje tiene para cada cual diferente significación.

Textos: I *Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche,* 1958, trad. e int. por Gabriele Giannantoni ("Introduzione allo studio di Aristippo di Cirene", págs. 11-169; textos, págs. 171-432) [Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Universita di Roma, 5]. — Erich Mannebach, ed., *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta,* 1961. — C. M. Wieland, *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen, 4* vols., 1800-1801. — E. Antoniadus, *Aristipp und die Kyrenaiker,* 1916 (Dis.). — Lorenzo Colosio, *Aristippo di Cirene,* 1925. — Artículo sobre los cirenaicos (Kyrenaiker), por J. Stenzel, en Pauly-Wissowa.

ARISTÓBULO (*fl.* 165 antes de J. C.) es considerado como uno de los llamados filósofos helénico-judaicos que desarrollaron en Alejandría sistemas de interpretación alegórica del Antiguo Testamento a base de los conceptos de la filosofía griega, considerada como precursora de la tradición judaica. En este sentido, el trabajo exegético de Aristóbulo es estimado como un precedente de la obra de Filón. Ahora bien, a diferencia de este último, Aristóbulo no erigió un sistema filosófico-teológico sincretista; se limitó a usar para sus propios fines conceptos filosóficos procedentes de Pitágoras, Platón, los peripatéticos y los estoicos. Una de las preocupaciones principales de Aristóbulo fue el precisar filosóficamente el concepto de Dios, con el fin de subrayar su espiritualidad, la cual no quedaba siempre bien clara con una interpretación literal de los textos hebreos.

Sobre los fragmentos véase O. Stählin, en Christ-Shmid-Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur,* II. — Artículo sobre Aristóbulo (Aristobolos), por A. Gercke, en Pauly-Wissowa.

ARISTÓN DE ALEJANDRÍA (Siglo I antes de J. C.), perteneció primero a la Academia (VÉASE), cuando era regida por Antíoco de Escalón, y se inclinó luego a la escuela peripatética, cuyo escolarca era a la sazón Andrónico de Rodas. La principal contribución de Aristón de Alejandría a los numerosos comentarios a Aristóteles que se iniciaron en esta época fue un trabajo sobre las *Categorías,* estudiado por Simplicio. Aristón fue uno de los primeros peripatéticos de la época alejandrina que no solamente difundieron el conocimiento del aristotelismo, sino que trabajaron también en la impulsión de la erudición y la investigación tan características de la escuela peripa-

tética desde los tiempos de su fundador.

K. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum,* III, 324 sigs.

ARISTÓN DE QUEOS (Keos) sucedió a Licón como escolarca del Liceo y ocupó probablemente el cargo desde 228/5 antes de J. C. No parece haber contribuido a la escuela peripatética con investigaciones filosóficas originales; se le atribuye más bien una actividad popularizadora. Por la semejanza de nombres entre Aristón de Queos (Ἀριστων ὁ Κε–ῖος) y Aristón de Quios o Jios (Ἀρισ–των ὁ Χῖος, se ha producido confusión en cuanto a las obras atribuidas a uno y a otro filósofo. La mayor parte de los fragmentos que quedan y que podrían prestarse a debate se atribuyen al filósofo estoico casi homónimo. Los que pueden adscribirse con casi entera seguridad al filósofo peripatético tratan principalmente de ética y caracterología.

Edición de texto y comentario por F. Wehrli en el cuaderno VI de *Die Schule des Aristoteles: Lykon und Aristón con Keos,* 1952. Véase J. G. Hubmann, *Aristón von Keos der Peripatetiker, eine historisch-kritische Zusammenstellung aus Bruchstücken des Altertums (Jahns Jahrbürcher für Philologie und Padagogik,* III Supplementband, 1835). — Artículos por A. Gercke (autor también del artículo sobre Aristón en Pauly-Wissowa) en el *Archiv für Geschichte der Philosophie,* V (1892), 198-216; de Ch. Jensen sobre "A. von K. bei Philodemos", *Hermes,* XLVI (1911), 393-406; de W. Knögel sobre el mismo tema en *Klassisch-philologische Studien* ed. Bickel y Jensen, Helft 5 (1933) y de K. O. Brink en el vol. VII Supp. de Pauly-Wissowa, s.v. Peripatos. — Véase también trabajo de A. Mayer citado en bib. de Aristón de Quios, *ad finem.*

ARISTÓN DE QUÍOS (ca. 320-250 antes de J. C.), discípulo de Zenón de Citio, representa dentro del estoicismo una de las más radicales actitudes de oposición al saber, entendiendo por éste la investigación de la Naturaleza y el análisis de la lógica. Tales saberes son para Aristón inciertos e inútiles frente al único conocimiento verdadero: el conocimiento de la virtud y del vicio, del bien y del mal. Todo se reduce para Aristón a estos dos opuestos, pues las llamadas virtudes no son, a su entender, más que manifestaciones del bien único, y los distintos vicios formas del mal único. De ahí que el verdadero "sabio" deba desasirse de las cosas y de su pretendido conocimiento, adoptar la absoluta indiferencia ante todo lo que no conduzca a la realización del bien.

I. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* 1921, I, 351-403. — Artículos por A. Giesecke *(Jahrbuch für klassische Philologie,* 1892) y H. Weber *(Rheinisches Museum,* 1896). Véase también August Mayer, "Aristonstudien", *Phil. Supp.* XI (1910), 483-610.

ARISTÓTELES *(ca.* 384/3-322 antes J. C.) nació en Estagira (Macedonia), siendo llamado por ello a veces *el Estagirita.* Discípulo de Platón en Atenas durante cerca de veinte años, pasó, al morir su maestro en 348, a Asia Menor (Assos), luego a Mitilene y, finalmente, a la corte del rey Filipo de Macedonia, donde fue preceptor de Alejandro Magno. Hacia el año 335 regresó a Atenas, donde fundó su escuela en el Liceo (VÉASE); pero el movimiento antimacedónico que resurgió al fallecer Alejandro Magno y una acusación de impiedad lo obligaron a abandonar la ciudad (323) y a retirarse a Calcis de Eubea.

La extensa obra de Aristóteles, edificada sobre la platónica, discrepa de ésta tanto, por lo menos, como coincide; la frecuente tensión entre los platónicos y los aristotélicos, así como los numerosos intentos de conciliación entre ambos pensadores señalan ya claramente el hecho de la coexistencia de una raíz común y de una considerable divergencia. Ante todo, Aristóteles desarrolla su pensamiento en extensión, no sólo por su afán de abarcar todos los saberes, sino porque, a diferencia de su maestro, atien-de particularmente a las dificultades que plantea en la explicación del mundo la contradicción entre la ne-cesidad "de estudiar lo individual y contingente y el hecho de que solamente un saber de lo universal puede ser un saber verdadero. Tal es el tema alrededor del cual gira todo el pensamiento aristotélico, que quiere ser ciencia de lo que es en verdad sin sacrificar en ningún momento lo concreto y cambiante. Mas una ciencia de esta índole no puede satisfacerse, como la platónica, con la dialéctica (VÉASE). La dialéctica que es, según Aristóteles, lo mismo que la sofística, una apariencia de la filosofía, tiene un cariz estrictamente crítico que no basta para un conocimiento positivo. En vez de ella debe elaborarse un instrumento para el saber que muestre su eficacia en todos los aspectos y no sólo en el crítico; este instrumento u Organon (VÉASE) es precisamente la lógica. Ahora bien, la lógica aristotélica puede entenderse en dos sentidos: uno, estricto, según el cual se trata, como indica W. Jaeger, de una facultad o de una técnica, y otro, más amplio, según el cual es primariamente —o, si se quiere, *también*— una vía de acceso a la realidad. La lógica en sentido técnico equivale a la lógica formal; la lógica en sentido amplio, a lo que se ha llamado posteriormente lógica material o también gran lógica. La lógica formal constituye una de las piezas maestras del pensamiento del Estagirita y puede ser examinada, como lo han hecho Lukasiewicz, Bochenski y otros autores, desde el punto de vista de la moderna lógica matemática con muy notables resultados. En efecto, aunque la lógica de Aristóteles es simplemente formal y no, como la de los estoicos, formalista, es decir, aunque en ella se presta atención sobre todo a las fórmulas lógicas y no a las reglas de inferencia, la precisión y detalle con que han sido elaboradas las primeras la convierte en un modelo para toda ulterior investigación lógica. No es aquí el lugar de exponer esta lógica *in extenso,* puesto que numerosas referencias a ella se encuentran en la mayor parte de los artículos sobre lógica formal que contiene la presente obra. Pero conviene declarar que, aunque la parte principal de ella es la silogística asertórica (véase SILOGISMO), no es justo indicar, como se ha hecho con frecuencia, que toda la lógica de Aristóteles puede reducirse a un limitado fragmento de la lógica cuantificacional elemental. En efecto, aunque de un modo menos sistemático se hallan en Aristóteles contribuciones importantes a la lógica modal y también varias leyes que pertenecen a la lógica sentencial, a la lógica de las clases y a la lógica de las relaciones. Junto a las investigaciones lógico-formales se encuentran, además, en el Estagirita abundantes análisis semióticos, en particular semánticos. En

cuanto a la lógica material, se basa principalmente en un examen detallado de los problemas que plantea la definición y la demostración, examen que conduce a una corrección fundamental de las tendencias meramente clasificatorias y divisorias del platonismo, y que incluye un extenso tratamiento de cuestiones que rozan la ontología. Este último aspecto se advierte particularmente en el análisis aristotélico del principio o ley de la no contradicción, la cual es formulada, ciertamente, en un sentido lógico y también metalógico, pero sin olvidar, cuando menos en algunos pasajes, su alcance ontológico. Ello hace posible, como antes indicábamos, ver la lógica del Estagirita también como una vía de acceso a la realidad. Sin hacer de tal lógica, como Hegel, una disciplina metafísica, es obvio que algunas de sus partes no podrían ser entendidas a menos que admitiéramos un supuesto de Aristóteles: el de que hay una correspondencia entre el pensar lógico y la estructura ontológica. Ello acontece inclusive en partes de la lógica tan formales como la silogística; el silogismo expresa, en efecto, a menudo, en Aristóteles, el mismo encadenamiento que existe en la realidad. Pero acontece todavía más en la teoría del concepto (VÉASE) y en la busca de los principios. Esto explica por qué dentro del marco del *Organon* existen tan múltiples investigaciones, incluyendo la doctrina de las categorías (véase CATEGORÍA). Al proponer esta doctrina, Aristóteles completa ese cerco o rodeo del objeto que se había primitivamente propuesto y que tendía sobre todo a evitar que escapara por las amplias mallas de la dialéctica y de la definición al uso: el objeto queda, en efecto, apresado, primero por el acotamiento de los atributos y principalmente por la desde entonces clásica definición por el género próximo y la diferencia específica. Mas queda también apresado porque la categoría sitúa al objeto y lo hace entrar en una red conceptual que va aproximándose cada vez más a sus principios últimos. Estas categorías expresan *en gran parte,* como es notorio, la estructura gramatical de las proposiciones, pero las expresan no tanto porque Aristóteles haya tenido en cuenta el lenguaje para su formula*ción,* como porque desde entonces el lenguaje propio ha quedado gramaticalmente articulado según las categorías aristotélicas. En el problema y la solución de las categorías se expresa, pues, del modo más preciso lo que puede observarse en muchos aspectos de las formas del saber en Occidente: que ha venido a convertirse en dominio vulgar, y como tal alejado de las cosas y de los principios mismos de que había brotado, lo que fue en un tiempo esfuerzo penoso y directa contemplación de las cosas. En el caso de Aristóteles esto es sobremanera evidente, porque gran parte del saber occidental se ha constituido, consciente o inconscientemente, siguiendo las rutas marcadas por el aristotelismo. Sin embargo, la ampliación del marco de la dialéctica platónica tiene lugar propiamente, más bien que en el Organon, en la ciencia del ser en cuanto ser, en la metafísica o, en los términos de Aristóteles, la filosofía primera. La necesidad de una ciencia de esta índole viene determinada por la necesidad de estudiar, no una parte del ser, sino todo el ser, pero, bien entendido, el ser como ser, el ser en general. Este ser conviene analógicamente a todas las cosas que son e inclusive al no ser, pero justamente por esta universal conveniencia deben distinguirse rigurosamente sus especies a fin de no convertir la filosofía primera en la ciencia única, al modo de la ciencia de Parménides; la metafísica no es la ciencia única, sino la primera, la ciencia de las primeras causas *y* principios o, en otras palabras, la ciencia de lo que verdaderamente es en todo ser. Por eso la filosofía primera es el saber de aquello a partir de lo cual toda cosa recibe su ser y el saber del último fin a que el ser tiende. Ahora bien, el marco de las investigaciones de la filosofía primera rebasa el de la dialéctica platónica, porque ésta muestra, al entender de Aristóteles, una radical insuficiencia cuando pasa de la parte crítica a la parte realmente constructiva y positiva. La teoría platónica de las ideas, de la cual ciertamente parte Aristóteles, corresponde acaso a una realidad del ser, pero no a toda la realidad. En las ideas se alcanza una visión de la verdad a condición de sacrificar una porción de esta verdad que ninguna ciencia debe eliminar a sabiendas. Si es cierto que Platón pretende, en última instancia, salvar el mundo de los fenómenos por la participación de lo sensible en lo inteligible, no es menos evidente que esta salvación se hace mediante una relación cuya naturaleza —no obstante los esfuerzos últimos de la dialéctica platónica— es dejada en suspenso. La crítica a Platón, como culminación de la crítica de los anteriores sistemas filosóficos, comprende así, sobre todo, una crítica de la oscura noción de participación (VÉASE), idéntica, según Aristóteles, a la imitación pitagórica; una acusación de introducir innecesariamente un número infinito de conceptos para la explicación de las semejanzas entre las cosas y sus ideas; la indicación de que debe de haber también ideas de lo negativo y, ante todo, una interrogación acerca de cómo las ideas, situadas en un lugar supraceleste, trascendentes al mundo, pueden explicar el mundo. Esta última objeción, enlazada con la crítica de la participación y de la imitación, es el verdadero punto de partida de la solución aristotélica, que si bien acepta las ideas platónicas, las trae, como se dice comunmente, del cielo a la tierra. La brusca y radical separación entre los individuos y las ideas, entre las existencias y las esencias o, si se quiere, entre las existencias y unas supuestas esencias existentes, es para Aristóteles una falsa salvación de los fenómenos; los fenómenos no quedan salvados y entendidos por la participación, sino por la radicación de la idea (VÉASE), de lo universal, en la cosa misma. Entender las cosas es, así, ver lo que las cosas son. Este ser, que para Platón es mero reflejo, es, en cambio, para Aristóteles, una realidad; la cosa es, por lo pronto, sujeto, substancia de la que se enuncian las propiedades. La substancia (VÉASE) es *en este caso,* no la esencia (VÉASE) ni lo universal ni el género, que Aristóteles llama asimismo indistintamente substancias, sino el sujeto, la substancia primera, lo individual, la auténtica existencia. La substancia es primordialmente aquello que existe, mas lo que existe lo hace en virtud de algo que constituye su esencia. Decir algo de la substancia, del substrato, es definirlo; de la substancia se predica, empero, la esencia, aquello que la existencia es, aquello en que

consiste, su "qué" o *quiddidad* (VÉASE) o bien el accidente (v.), lo que es, pero de modo contingente. La esencia se halla en la substancia, porque es aquello que hace de la substancia un "qué", un "algo que es", un objeto susceptible de ser conocido, pues sólo la definición (VÉASE), la indagación de la esencia, es conocimiento. La ciencia es de este modo saber de lo esencial y universal, mas de lo universal predicado del sujeto; ciencia es, ante todo, ciencia del ser (VÉASE). De todos modos, no debe en ningún caso suponerse que la metafísica es el unilateral fundamento de todo saber; precisamente lo que en gran parte caracteriza a Aristóteles es su escasa inclinación a remontarse a los primeros principios más de lo necesario. La metafísica es, en rigor, no la ciencia del ser, sino la ciencia de aquello que hace que las cosas sean; el ser o esencia de las cosas, lo que hay en ellas de universal, es al propio tiempo la forma y el acto. De ahí que, a diferencia de la dialéctica platónica, la metafísica aristotélica no sea una mera división del ser —concebido como género— en especies — entendidas como flexiones del ente. Si hay, ciertamente, en el aristotelismo, como en todo el pensamiento antiguo, una posición del ser —y del ser inmutable— como algo de lo cual en cierto modo se desprende lo existente, hay que tener en cuenta que tal posición es mucho menos declarada, por diversos motivos, en este último pensamiento. Justamente lo que Aristóteles reprochará a Platón será siempre la innecesaria duplicación de las cosas y la tendencia a mantener alejadas las cosas de las ideas. Aristóteles se enfrenta radicalmente con Platón en tanto que procura de veras entender y no sólo vagamente explicar la génesis ontológica del objeto. Tal génesis ya comenzaba a ser desarrollada en las últimas fases del platonismo, mas para que pudiera ser llevada a sus últimas consecuencias se necesitaba la subordinación de lo que era para Platón el pensamiento superior: la dialéctica. De ahí la teoría del ser en potencia, del ser en acto, de la forma y de la materia (véanse todos estos términos). La forma es lo que determina la materia, lo que convierte su indeterminación en realidad; es actualidad, ser actual frente al ser potencial o posible de la materia. Forma es aquello hacia lo cual tiende lo indeterminado, su finalidad, y por eso la forma ejerce sobre la materia una atracción en virtud de la cual lo posible se convierte en real o formado. Más todavía; el ser de lo potencial es, en rigor, ser actual; sólo por la actualidad puede ser entendida la existencia de la posibilidad. Pues, como el propio Aristóteles señala claramente, "es evidente que, según la noción, es anterior el acto: sólo porque puede actuar es la potencia una potencia. Llamo, por ejemplo, capaz de construir al que quiere construir; dotado de la vista, al que puede ver; visible a lo que puede ser visto. El mismo razonamiento se aplica a todo lo demás, de suerte que necesariamente la noción y el conocimiento del acto son anteriores al conocimiento de la potencia". *(Met.,* θ, VIII, 1049 b 10-20). Esta anterioridad se refiere, empero, a la noción, no al tiempo. Lo que es, es propiamente el acto y la. forma, hasta tal punto que ella sirve para determinar la realidad. Si hay usualmente acto y potencia, forma y materia, es porque lo real oscila entre una pura potencia que es un no ser y una forma pura que es la única que nada tiene recibido. De ahí tam-bién la indisoluble unidad de la física, de la metafísica y de la teología aristotélicas. La física, como ciencia de las causas segundas, se apoya en los primeros principios de la metafísica, en la teoría de las causas, en la idea de la organización teleológica y organológica del mundo. En ella se inserta el análisis aristotélico del movimiento y del devenir (VÉANSE), de tan decisiva influencia en la filosofía. Eternidad de la materia; infinita extensión del pasado y del futuro; limitación espacial; creación, por el movimiento circular esférico, del lugar (VÉASE) y de la medida de lo temporal; incorporación como elementos de la concepción física del mundo, de los resultados del examen científico, dado tanto por la reflexión natural como por la natural interpretación de los datos de los sentidos: todo ello compone una física en la cual se inserta la teología, no como saber de algo absolutamente trascendente al ser, sino como la culminación misma del ser. La teología, que es la ciencia de la causa absoluta-mente primera, del primer motor (VÉASE), culmina en la afirmación de la forma pura, de aquello que es necesario por sí mismo y no, como en las demás cosas, dependiente y contingente. Lo absolutamente necesario es justamente aquello que no cambia, lo inmóvil, lo que mueve sin ser movido, lo que encuentra en sí mismo su razón de ser. Esta absoluta existencia es el acto puro, la forma de las formas, el pensar del pensar, o, como Aristóteles dice, *la* vida teórica, el ser que no se mueve ni desea o aspira como las cosas imperfectas, sino que permanece siempre constantemente igual a sí mismo. El ensimismamiento del Dios aristotélico, el pensar sólo en sí mismo no es para Aristóteles, empero, una manifestación de un egoísmo, sino de su absoluta subsistencia; Dios piensa sólo en sí mismo, porque no puede tener otro objeto superior en qué pensar. La filosofía de Aristóteles, que se inicia con el hallazgo de un instrumento para la ciencia y que culmina en una metafísica a la cual se subordina la teología, la teoría del mundo físico y la doctrina del alma (VÉASE) como entelequia del cuerpo, se redondea con una doctrina ética y política cuyo intelectualismo no representa, sin embargo, el imperio de la razón, sino de lo razonable. El ideal griego de la mesura se manifiesta de modo ejemplar en una moral que es, ciertamente, enseñable, pero cuyo saber es insuficiente si no va acompañado de su práctica. Tal práctica se sigue inmediatamente para el sabio del reconocimiento de la felicidad a que conduce el simple desarrollo de la actividad racional humana, pues la vida feliz es por excelencia la vida contemplativa. Sin embargo, seria equivocado concebir esta vida contemplativa por mera analogía con la razón moderna. Por un lado, la vida contemplativa no es propiamente exclusión de la acción, sino la propia acción purificada. Por otro lado, la vida contemplativa designa sobre todo la aspiración a un sosiego que sólo puede dar, no la absorción de todo en uno, sino la aniquilación de lo perturbador, de lo que puede alterar esa inmovilidad y autarquía que es la aspiración suprema del sabio. El carácter aristocrático de la ética y de la política aristotélicas es la expresión de un ideal que, con

todo, no desdeña las realidades y las pasiones humanas, que existen de un modo efectivo y que deben ser objeto de consideración moral y política. En ellas se revela la característica fundamental del pensamiento aristotélico: la gradación de las realidades y de los actos, la ordenación jerárquica de las diversas esferas, la subordinación de todo cuanto hay a fines, pero siempre que tal subordinación no exija la anulación de aquello mismo que tiende a un fin a favor del fin mismo. En el mundo aristotélico aparece siempre la diversidad unida de raíz por una perfecta continuidad.

La exposición anterior de la doctrina de Aristóteles ha sido de índole sistemática; deliberadamente hemos prescindido de tales cuestiones como (a) las distintas imágenes habidas en varias épocas de Aristóteles y su obra; (b) el problema del desarrollo de sus ideas y (c) la cuestión de la autenticidad de sus escritos. Diremos para concluir algunas palabras sobre estos puntos. Centraremos el problema en torno a la relación entre los llamados escritos exotéricos (diálogos y *Protréptico)* y los llamados escritos esotéricos (tratados o *Corpus Aristotelicum)* y abreviaremos los mismos respectivamente con las expresiones '(1)' y '(3)' de acuerdo con la clasificación seguida en la bibliografía, a la que remitimos al lector antes de proceder a leer lo que sigue.

Desde los grandes escolásticos aristotélicos del siglo XIII hasta bien entrado el siglo XIX Aristóteles apareció sobre todo como el autor de (3). En cambio, se ha supuesto que en la antigüedad, desde la muerte del filósofo hasta la edición de (3) por Andrónico de Rodas la imagen del Estagirita estaba determinada por (1). Entre otras razones en favor de esta última opinión se han mencionado los hechos de que Cicerón parece atenerse especialmente a (1) y de que (1) fue asimismo (como ha indicado E. Bignone) el aristotelismo absorbido y criticado por Epicuro. Esto parece hoy mucho más dudoso, pero el problema de la relación entre (1) y (3) ha preocupado mucho a los eruditos durante los últimos cien años (como ya había preocupado a Alejandro de Afrodisia, quien llegó a la conclusión de que los escritos exotéricos expresaban las opiniones falsas de los enemigos de Aristóteles, mientras que los escritos esotéricos expresaban las opiniones verdaderas del propio Estagirita). Varias teorías se han propuesto. Por ejemplo: (1) estaba destinado al público y expresaba las ideas de Aristóteles de un modo inexacto, mientras (3) estaba destinado únicamente a los iniciados; (1) no fue escrito por Aristóteles; (1) expresa la tendencia lírica y (3) la tendencia científica del Estagirita.

En su resonante obra *Aristóteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923, trad. esp.: 1946), Werner Jaeger mostró que todas las dificultades apuntadas obedecen a no haberse tenido en cuenta que el pensamiento de Aristóteles experimentó una evolución articulada en tres períodos: Atenas (368-348); Assos, Lesbos, Mitilene y la Corte de Macedonia (348-335, del cual es importante especialmente el de Assos, 348-345), y de nuevo Atenas (335-321). Cada período está caracterizado por cierto número de escritos. Así, *por ejemplo,* Aristóteles escribió en el primer período los diálogos (excepto el *De philosophia) y* el *Protrepticus,* probablemente los libros I y II de la Físico, partes de la *Política,* el libro III del tratado *Sobre el alma;* en el segundo período, ciertas partes de la *Metafísica* (A, Δ, K, 1-8, Λ excepto c. 8, M, 9-10, N), el *De philosophia,* la *Ética a Eudemo,* Libros III, IV, V, VIII de la *Física,* el tratado *Sobre la generación y la corrupción;* en el tercer período, la *Meteorología, Sobre las partes de los animales,* Libros I y II de *Sobre el alma,* el c. 8 del libro Λ de la *Metafísica.* En general, la tendencia del desarrollo es, según Jaeger, el paso de un platonismo fiel, a un "platonismo reformado", a una tendencia fuertemente especulativa y, finalmente, a una etapa empírica y naturalista. Análogos trabajos realizados en favor de la tesis de la evolución del pensamiento de Aristóteles han sido realizados por el discípulo de Jaeger, Friedrich Solmsen, en lo que toca a la lógica y a la retórica *(Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik,* 1929) y por F. Nuyens *(L'évolution de la psychologie d'Aristote,* 1948), si bien este último cambia en muchos puntos la clasificación de Jaeger, pues se basa en el desarrollo de la doctrina del alma del Estagirita desde la tesis del dualismo *cuerpo-alma* hasta la doctrina del alma como entelequia del cuerpo pasando por la teoría de la colaboración entre cuerpo y alma.

Una tesis revolucionaria sobre la obra de Aristóteles y, por consiguiente, sobre la imagen del Estagirita, ha sido proporcionada en el no menos resonante libro de Joseph Zürcher, S. J., *Aristoteles' Werk und Geist (* 1950), aunque conviene advertir que *algunas* de sus tesis se hallan anticipadas en obras anteriores, tales como los libros de L. Robin, J. Stenzel y M. Gentile sobre la concepción de las ideas y números en Platón y Aristóteles, el libro de E. Frank sobre Platón y los llamados pitagóricos y las obras de Harold Cherniss acerca del enigma de la antigua Academia y la crítica de Aristóteles a Platón y a la Academia (referencias a estas obras en ACADEMIA, NÚMERO, PITAGÓRICOS). Zürcher señala que Aristóteles es autor solamente de un 20 o un 30 % del *Corpus Aristotelicum* o (3), que el resto es obra de Teofrasto, el cual trabajó durante treinta años sobre materiales dejados por el Estagirita, y que (1) no es obra de juventud, sino de madurez, contrariamente a lo que afirmó E. Bignone en su obra *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica del Epicuro,* 1936. Ello permite, según Zürcher, solucionar muchos problemas, de los cuales mencionaremos solamente los siguientes: el problema que presentaba el hecho de que (1) pareciera ser la obra de un espíritu maduro; el problema de la frecuente referencia en (3) a (1); el problema del famoso doble aspecto o *Doppelseitigkeit* de (3); la existencia en (3) de términos estoicas y de expresiones que asimismo se hallan en Euclides; el hecho de que los escritos atribuidos a Teofrasto tengan el mismo estilo que los escritos atribuidos a Aristóteles. A ello podríamos agregar el problema planteado por "la lógica de Teofrasto" tal como ha sido tratada por I. M. Bochenski y a que nos hemos referido en el artículo sobre el discípulo del Estagirita. Las tesis de Zürcher no dejan de ofrecer graves dificultades, algunas de las cuales han sido subrayadas ya por varios investigado-

res de Aristóteles. No obstante, su obra representa, después de la de Jaeger, la más grande contribución durante este siglo a la investigación de las cuestiones aristotélicas. Las tesis de Zürcher, dicho sea de paso, aunque parezcan más revolucionarias que las de Jaeger, resultan en el fondo más conservadoras, pues coinciden en parte con más antiguas tradiciones, especialmente las que subrayaban que el Estagirita era principalmente el autor de (1) y que, por lo tanto, debía de haber habido poca evolución en su pensamiento.

Según W. D. Ross, las obras de Aristóteles pueden ser clasificadas en tres secciones: (1) Obras destinadas a un público relativamente extenso; (2) Colecciones de materiales, probablemente compilados por los discípulos del Estagirita bajo su dirección; (3) Obras filosóficas y científicas redactadas por él mismo. Procedemos a dar una lista de estas producciones, pero llamamos la atención del lector sobre lo que hemos escrito al final del presente artículo respecto a las cuestiones de cronología y autenticidad.

(1) A esta sección pertenecen los diálogos Περὶ φιλοσοφίας, *De philosophia;* Εὔδημος, o Περὶ ψυχῆς , *Eudemus* o *de anima;* Πολιτικος , Politi*cus;* los dos escritos sobre las ideas platónicas Περὶ ἰδεῶν, *De ideis, y* Περὶ τἀγαθοῦ.. *De bono, y* el *Protrepti-cus* o *Exhortación* (a la filosofía), dirigida a Temisón, príncipe de Chipre.

(2) A esta sección pertenece la colección de las 158 constituciones, de las que nos queda la de Atenas, Ἀθηναίων πολιτεία, el libro K de la *Metafísica.* Hubo probablemente otras compilaciones científicas e his tóricas hoy perdidas.

(3) A esta sección pertenece lo que se llama propiamente el *Corpus Aristotelicum,* en el cual se basan casi todas las exposiciones de la obra de Aristóteles, y al cual hay que ate nerse aun admitiendo que hay parte de verdad en las tesis recientes de Zürcher sobre la paternidad de Teofrasto para buena parte del *Corpus.* Siguiendo la habitual clasificación por materias, el *Corpus* comprende las siguientes obras:

(a) Obras lógicas, que constituyen el llamado *Organon:* 1 Κατηγορίαι *Categoriae.* 2. Περὶ ἑρμηνείας, *De in-terpretatione.* 3. Ἀναλυτικά προτερα y ὕστερα, *Analytica priora y posteriora* (véase ANALÍTICOS). 5. Τοπικά, *Topica. 6.* Περὶ σοφιστικῶν,

b) Filosofía natural: 1. Φυσικά Φυσικὴ ἀκρόασις;Phy*sica,* en 8 libros. 2. Περὶ οὐρανοῦ. *De caelo,* en 4 libros. 3 Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, *De generatione et* corruptione, en 2 libros. 4. Μετεωρολογικά, *Meteorologica,* en 4 libros. Se suele incluir en este apartado el libro Περὶ κόσμου, *De mundo,* un tratado pseudo-aristotélico al que nos hemos referido separadamente. Véase DE MUNDO.

(c) Psicología: 1. Περὶ ψυχῆς, *De anima,* en 3 libros. 2. Los *Parva naturalia,* que comprenden: I. Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, *De sensu et sensibili.* — II. Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεωος *De memoria et reminiscentia.* — III. Περὶ ὕπνου, *De somno.* — IV. Περὶ ἐνυπνίων, *De insomniis.* — V. Περὶ τῆς καθ ὕπνου μαντικῆς, *De divinatione per somunm.* — VI, Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, *De lon-gitudine et brevitate vitae.* — VII. Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, *De vita et morte.* — VIII. Περὶ ἀναπνοῆς, *De respiratione.* Se suele incluir en el *Corpus* el tratado Περὶ πνεύματος, *De spiritu,* que se considéra pseudo-aristotélico.

(d) Biología: 1. Περὶ ζῷαἱστοριαι *Historia animalium,* en 10 libros (parte de ellos es probablemente pseudo-aristotélica). — 2. Περὶ ζῴων μορίων *De partibus animalium,* en 4 libros. — 3. Περὶ ζῴων κινήσεωη, *De motu animalium.* — 4. Περὶ πορείας ζῴων, *De incessu animalium.* — 5. Περὶ ζώων γενέσεως, *De generatione animalium,* en 5 libros.

(e) Metafísica: Τὰ μετά τὰφυσικά *Metaphysica,* (véanse ANDRÓNICO DE RODAS y METAFÍSICA).

(f) Ética: 1. Ἠθυκὰ Νικομάχεια *Ethica Nicomachea,* en 10 libros. — 2. Ἠθικὰ μεγάλα ', *Magna Moralia,* en 2 libros. — 3. Ἠθικὰ Εὐδήμια. *Ethica Eudemia,* en 4 libros. De hecho, hay 7 libros, pero 3 de ellos coinciden con otros 3 de [1]. Como auténticamente aristotélico puede asegurar se sólo [1].

(g) Política y Economía: 1. Πολιτικά, *Politica,* en 8 libros. Οικο νομικά *Oeconomica,* en 3 libros.

(h) Retórica y Poética: 1. Τέκνη ῥητορκιή, *Rhetorica,* en 3 libros. Περὶ ποιητικῆς, *Poetica.* La *Retórica a Alejandro* Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξαν–δρον, ha sido considerada durante mucho tiempo como apócrifa, pero Zürcher la admite como uno de los pocos escritos auténticos de Aristóteles.

De las muchas ediciones de Aristóteles antes de la de Bekker a que nos referiremos luego, mencionareros las principales: la traducción latina, con comentarios de Averroes, editada en 1489 por vez primera y frecuentemente reimpresa; la edición griega editada en Venecia por vez primera en 1495-98 y luego reelaborada por Erasmo y Simon Grynaeus, 1531 (la misma edición, en su tercera impresión de 1550, en Basilea, es llamada *la Isengriniana* por el nombre del coeditor, Isengrin); la edición de Camotius, de 1551-53, reeditada por Sylburg en 1584, y por Casaubonus con texto griego y latino en 1590.

La edición que hoy sirve de base a todas las impresiones de Aristóteles y por la cual se cita el Estagirita (número de la página, columnas —a o b— y línea) es la gran edición de I. Bekker, publicada por la Academia de Ciencias de Berlín: *Aristotelis Opera,* Berolini, 1831-70 en 5 vols. Los vols. I y II contienen el texto, editado por Bekker; el vol. III contiene traducciones latinas del Renacimiento (Pacius, Argyropoulo, Vatable, Bessarion, etc.; el vol. IV contiene una serie de *Scholia,* editados por Ch. A. Brandis e incorporados luego a los *Commentaria* citados en Aristotelismo (VÉASE); el vol. V (1870) contiene los Fragmentos recogidos por V. Rose y el *Index Aristotelicus,* de II. Bonitz. — Reed. de esta edición: *Editio altera addendis instruxit, fragmentorum collectioncem retractavit O. Gigon,* I-II, 1959; IV-V, 1960; III, 1961. — Otra edición de Aristóteles es la de Firmin Didot (Paris), 4 vols., 1848-69, con un quinto volumen (1874) de índices. Muchos de los textos están en ediciones de Teubner, y Loeb y la serie de Guillaume Budé. Ediciones en español de varios textos en la Biblioteca Mexicana Scriptorum latinorum et romanorum y en la serie del Instituto de Estudios Políticos (Madrid). Entre ediciones especiales de textos destacan las siguientes (algunas de ellas con traducciones y otras con comentarios): (1) Lógica: *Organon (J.* Pacius, 1597), Th. Waitz (Leipzig, 1844-1846; reimp. 1962; *Prior and Posterior Analytics* (W. D. Ross, 1949, 2 vols.); *Categoriae et Liber de interpretatione* (L. Minio-Paluello, 1949); *Topica et Sophistici Elenchi* (W. D. Ross, 1958). 2. Filosofía natural, biología y psicología: *Phy-sica (J.* Pacius, 1596); *Physics* (W. D. Ross, 1936); *De caelo, De gen, et corr., Meter., De mundo, Parva Natu-ralia (J.* Pacius, 1601); *De cáelo* (D. J. Alian, 1936); *De generatione et co-rruptione* (H. H. Joachim, 1922); *Historia animalium* (H. Aubert, F. Wimmer, 1868, 2 vols.)*; De genera-tione animalium* (íd., íd., 1860); *De anima* (J. Pacius, 1596; F. A. Trendelenburg, 1877; G. Rodier, 1900;

Ed. (con detallado comentario) del *De anima,* por David Ross, 1961. (3) Metafísica: *Metaphysica* (A. Schwegler, 1874-8, 4 vols.; H. Bonitz, 1848-9, 2 vols., reimp., 1960; W. D. Ross, 1924, 2 vols.; W. Jaeger, 1957). (4) Ética, política, retórica y poética: *Eth. Nico.* (A. Grant, 1885, 2 vols.; I. Bywater, 1890; J. Burnet, 1900); *Eth. Eud.* (A. T. H. Fritzsche, 1851); Pol. (F. Susemihl, 1879); W. L. Newman, 1887-1902, 4 vols.); *Rhet.* (L. Spengel, 1867, 2 vols.; E. M. Cope y J. E. Sandys, 1877, 3 vols.; W. D. Ross, 1959); *Poet.* (J. Vahlen, 1885; I. Bywater, 1909; A. Rostagni, 1927; A. Gudeman, 1934). — Para los fragmentos, además de la citada edición de V. Rose, véase la edición de fragmentos de los diálogos: *Dialogorum Fragmenta,* por R. Walzer, 1964; reimp. 1962.

Las traducciones son muy numerosas; mencionamos solamente las de E. Rolfes (al alemán), H. Bonitz (Metafísica, al alemán), W. D. Ross y otros autores (toda la obra, al inglés), O. Hamelin (la Física, al francés), J. Tricot (el Organon, Metafísica, Ética a Nicómaco y otras obras, al francés, las de J. D. García Bacca, A. Tovar, J. Marías y M. Araujo (varias obras, al español). Eds. bilingües de varios vols. pub. por el Instituto de Estudios Políticos (Madrid): *La Constitución de Atenas; La Política; La Retórica; Ética a Nicómaco.*

Para índices, además del citado de H. Bonitz, ver: M. Kappes, *Aristóteles Lexikon,* 1894; T. W. Organ, An *Index to Arístotle,* 1946. Hay índices más antiguos: por ejemplo, ya Fray Francisco Ruiz (siglo XVI) había publicado un *Index locupletissimus (duobus tomis digestus, in Aristotelis Stagiritae Opera),* 1540, con conceptos no sólo de Aristóteles, sino también de intérpretes y comentaristas, especialmente del Renacimiento. También hay un *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristolelis,* en las *Disputationes metaphysicae,* de Suárez. — Para bibliografía: M. Schwab, *Bibliographie d Aristote,* 1896; M.-D. Philippe, O.P., *Aristoteles (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* ed. I. M. Bochenski, vol. 8, 1948).

Sobre trasmisión de escritos, traducciones latinas y catálogos de obras: R. Shute, On *the History of the Process by which the Aristotelian Writings arrived at their Present* Form, 1888. — A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines a Aristote et sur des Commentaires Grecs ou Arabes employés par les docteurs scolastiques, revue et augmentée par Charles Jourdain,* 1843. — J. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote,* 1951.

Sobre la vida (textos, comentarios, notas) : Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Philosophical Tradition,* 1957 *(Studia Graeca et Latina Gothoburgensia).*

Sobre los fragmentos: E. Bignone, *op. cit.* de 1936. — J. Bidez, un *singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. A la decherche des épaves de l'Aristote perdu,* 1934. — P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre,* 1949. — Paul Moraux, *la recherce de l' Aristote perdu. Le dialogue "Sur la justice",* 1957. — W. Gerson Rabinowitz, "Aristotle's *Protrepticus and the Sources of Its Reconstruction",* I (1957) (University of California Pub. in Classical Philology, XVI, 1, pags. 1-96). — Ingemar Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction,* 1961. — Además, las obras de Jaeger y Zürcher mencionadas.

Muy numerosas son las obras sobre Aristóteles. En el artículo nos hemos referido ya a los trabajos principales de los últimos decenios sobre la evolución de las ideas del Estagirita, autenticidad de sus escritos y temas relacionados con ellos. En otros artículos hemos mencionado obras sobre distintos aspectos de Aristóteles (v. gr. en Silogismo [VÉASE]). Varios artículos se refieren a obras de Aristóteles (v. gr. Analíticos, Organon [VÉANSE]). Aquí nos limitaremos a mencionar algunas obras sobre el Estagirita que pueden considerarse como exposiciones generales de su filosofía. Hay que agregar a ellas las obras de los investigadores aristotélicos del siglo pasado (F. Trendelenburg, H. Bonitz, F. Ravaisson, K. L. Michelet).

Dichas obras son: C. Piat, A., 1903. — F. Brentano, A. *und seine Weltanschauung,* 1911. — A. Goedeckenmeyer, *Die Gliederung der aristotelischen Philosophie,* 1912. — Íd., íd., *Aristoteles,* 1922. — O. Hamelin, *Le système d'A.* (t. esp.: *El sistema de Aristóteles,* 1943). — W. D. Ross, *Arístotle,* 1923, 5a ed., 1953 (trad. esp., *Aristóteles,* 1957). — E. Rolfes, *Die Philosophie des A. als Naturerklärung und Weltanschauung,* 1923. — M. D. Roland-Gosselin, A., 1928. — A. von Pauler, A., 1933. — W. Broecker, A., 1935. — A. E. Taylor, A., 1943. — L. Robin, A., 1944. — D. J. Alian, *The Philosophy of A.,* 1952. — Varios autores, *Autour d'Aristote,* 1955 (trabajos en honor de A. Mansión; contiene exposiciones y análisis de interés general). — M. D. Philippe, O. P., *Initiation à la philosophie d'A.,* 1956. — George Boas, "Some Assump-tions of Aristotle", *Transactions of the American Philosophical Society,* N. S. XLIX (1959), 5-92; hay ed. separada, 1959. — John Hermán Randall, Jr., *Aristotle,* 1960. — Friedrich Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors,* 1960 [Cornell Studies in Classical Philology, 33].

ARISTOTELISMO. En el artículo Peripatéticos (VÉASE) hemos mencionado los principales filósofos de la época helenística que pueden ser considerados como aristotélicos en sentido estricto. En modo alguno agota esto la mención de la influencia ejercida por Aristóteles, ni siquiera en la Antigüedad. Esta influencia ha sido constante en el pensamiento de Occidente, inclusive en filósofos que la tradición posterior ha considerado adversarios en principio del aristotelismo. Es lo que ocurre, por ejemplo, con Plotino. Aunque sería erróneo considerarlo simplemente como un aristotélico —en cierto modo, y si nos atenemos a lo más original de su doctrina, es tan poco un aristotélico como un platónico—, es fácil comprobar que la elaboración de los elementos aristotélicos en las *Enéadas* alcanza a veces proporciones considerables, y que con frecuencia se inclina más bien a la solución aristotélica que propiamente platónica de algunos problemas. Si tomamos el término 'aristotelismo' en el sentido más amplio posible, nos veremos obligados a reconocer que su huella está patente dondequiera. Ahora bien, conviene tomar el término en una significación más restringida si se quiere por lo menos tener una idea de lo que significa el aristotelismo en Occidente. Esto se advierte, por lo pronto, en la importancia de los comentarios griegos a Aristóteles que, aunque no realizados siempre, ni mucho menos, por aristotélicos en sentido estricto, representan forzosamente una elaboración y difusión del aristotelismo. Señalamos en la bibliografía de este artículo los autores principales tal como constan en la edición de los *Commentaria in Aristotelem Graeca,* decisiva para conocer no sólo el destino del aristotelismo, sino también el destino de varias ideas que permanecieron sote-

iradas hasta fines de la Edad Media. Es lo que ocurre, para mencionar sólo un caso significativo, con el concepto del i*mpetus,* tal como lo elaboró Juan Buridán a base de los comentarios aristotélicos de Juan Filopón. Pero lo que se ha llamado el aristotelismo en Occidente aparece más bien de manera explícita cuando, por el rodeo de varios pensadores árabes y judíos y por las traducciones hechas en Toledo, comenzaron a conocerse de nuevo los escritos completos del Estagirita. La historia de este conocimiento es muy compleja y no ha sido todavía enteramente dilucidada. Mientras unos sostienen que sólo en París comenzaron a comentarse ampliamente los escritos completos de Aristóteles, con inclusión de la lógica y la física, otros mantienen que fue en Oxford donde se inició este más completo conocimiento y comentario. En todo caso, puede decirse que desde comienzos del siglo XIII se desarrolla una especie de batalla en torno a Aristóteles. Es conocida la resistencia que se opuso al principio a la propagación de la obra aristotélica, particularmente de los escritos físicos y metafísicos. No hay que sorprenderse de ello si se tiene en cuenta que, como señala Gilson, "la adopción del peripatetismo por los teólogos fue una verdadera revolución en la historia del pensamiento occidental". Es innecesario para ello admitir, como hace Matthias Baumgartner, que San Alberto el Grande y Santo Tomás, en quienes culmina este movimiento, realizaran, como dice, "la aristotelización fundamental y metódica de la filosofía y la teología". Así como se reconoce hoy que el aristotelismo tuvo un más amplio campo y más numerosas vías de introducción que las citadas, se admite a la vez que la citada "aristotelización" no consistió en una mera adopción universal y sistemática de Aristóteles. Para mencionar sólo los aspectos más importantes del destino de Aristóteles en Occidente en la época que nos ocupa, señalaremos los siguientes aspectos. En primer lugar, la importancia que adquirió uno de los más grandes comentaristas de Aristóteles, Averroes, "che'l gran commenta feo", según la conocida expresión de Dante. En segundo lugar, los comentarios de los maestros franciscanos de la llamada Escuela de Oxford (VÉASE), comentarios que se basaban en parte en la interpretación aristotélica de Avicena. Finalmente, y sobre todo, la interpretación de San Alberto el Grande y Santo Tomás. La condena, en 1277, por el Arzobispo de París, Esteban Tempier, de una serie de proposiciones, condena destinada a detener la difusión del aristotelismo, es, desde luego, un momento central en esta disputa, aunque debe tenerse presente que lo que se condenaba no era propiamente el aristotelismo, sino el averroísmo. Lo mismo ocurre con las proposiciones prohibidas, el mismo año, por el Arzobispo de Canterbury, Ricardo Kilwardby, prohibición renovada en 1284 por Juan Pecham. Ahora bien, el aristotelismo —en el amplio sentido que tiene aquí este término— no fue detenido por ello. Por el contrario, solamente a medida que su asimilación se hizo más completa se creyó haber podido eliminar mejor los aspectos averroístas del mismo. La llamada fusión aristotélico-escolástica —que a través de muy complejas vicisitudes ha llegado hasta nuestros días— alcanzó por ello muy señalados triunfos; como lo ha señalado de Wulf, el peripatetismo penetró inclusive en medios agustinianos que antes habían sido enteramente refractarios a él. Ello no significa, por lo tanto, que hubiera elementos aristotélicos sólo en el tomismo: a muchas otras corrientes (por ejemplo, el escotismo) alcanzó la influencia del Estagirita. Lo mismo cabe decir, claro está, del averroísmo (VÉASE) latino. Por otro lado, tampoco el aristotelismo quedó detenido en el Renacimiento no obstante las notorias reacciones contra el abuso del *philosophus* en que fueron pródigos muchos humanistas, escépticos, místicos, etc. Nos referiremos someramente sólo a algunas de las más notables influencias durante los siglos XVI y XVII, prescindiendo, por la complejidad del asunto, de la persistencia de temas aristotélicos en varios pensadores considerados como específicamente modernos (el caso de Leibniz sería aquí, naturalmente, el más significado, aunque no habría que olvidar el de Spinoza o el de la relación entre Descartes y la escolástica), y de la influencia del aristotelismo desde el siglo XVIII a la fecha. Respecto a este último punto nos limitaremos a *llamar la atención* sobre el hecho de que la producción aristotélico-escolástica no quedó detenida en el siglo XVIII, sobre el resurgimiento de la neoescolástica, sobre algunos rasgos aristotélicos en ciertos momentos del idealismo (así, en Hegel), y en varios pensadores contemporáneos (Whitehead, Nicolai Hartmann), y sobre las investigaciones aristotélicas en el curso de los siglos pasado y actual (Trendelenburg, Michelet, Ravaisson, Brentano, H. Bonitz, O. Hamelin, H. Maier, W. D. Ross, J. Lukasiewicz, W. Jaeger, F. Nuyens, J. Zürcher, etc., etc.) — si bien este último aspecto no puede ya considerarse como una parte del aristotelismo a menos que incluyamos en él la investigación erudita y la interpretación histórica sobre el Estagirita.

De los siglos XVI y XVII mencionaremos dos importantes grupos de corrientes aristotélicas. El primero es el de los llamados aristotélicos italianos, principalmente los centrados en la Universidad de Padua, y que se diversificaron en alejandrinistas o partidarios de la interpretación de Alejandro de Afrodisia y averroístas o partidarios de la interpretación de Averroes. Los más significados aristotélicos de este grupo son Augusti-nus Niphus (Agostino Nifo, 1473-1546), Alexandrus Achilinus (Ales-sandro Achilini, "t 1518), el célebre alejandrinista Pomponazzi, su discípulo Simón Porta (t 1555), el discípulo de éste Andrea Caesalpinus o Cesalpino, el gran comentarista de Aristóteles Jacobo Zabarella (1532-1589) —cuyas *Opera logica,* 1a ed., ¿1578?, ed. posterior, 1623, constituyen una importante contribución a la interpretación de Aristóteles en sentido clásico, y a quien se deben asimismo notables comentarios a la física, a los libros sobre el alma y a los escritos naturales—, el discípulo de Zabarella, Caesar Cremoninus (Cesare Cremoni, 1550-1631) y en parte Lucilio Vanini (1585-1619). El segundo grupo está constituido por el florecimiento de la escolástica a fines del XVI y siglo XVII, florecimiento en el cual intervinieron de un modo decisivo los escolásticos españoles y portugueses (Francisco Toledo, Benito Pereira, Gabriel Vázquez, Rodrigo de Arriaga, Pedro

Hurtado de Mendoza, Gregorio de Valencia, Luis de Molina, entre los jesuítas, pronto conocidos por la inclinación al "suarismo", que representaría el momento de la recapitulación, y otros filósofos, tanto dominicos como agustinos, tales como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, Tomás de Mercado, Diego de Zúñiga, Francisco Zumel, Pedro de Oña, etc., etc.). La influencia de esta escolástica, particularmente por intermedio de las obras que mencionaremos luego, sobre la filosofía moderna, y especialmente sobre Leibniz, ha sido ya repetidamente reconocida. Así, la evolución del aristotelismo —sobre todo el derivado de los Conimbricenses (VÉASE), Curso complutense (v.), Collegium salmanticense (véase SALAMANCA [ESCUELA DE]), las *Disputationes* de Suárez, 1597, y el Cursus *philosophicus* de Rodrigo de Arriaga, 1632— a lo largo de la época moderna mostraría probablemente de ésta una imagen menos "rupturista" y más continua que la habitual. No menos cabría mencionar bajo este respecto la producción filosófica escolástico-aristotélica en el curso del siglo XVIII, por no decir nada del resurgimiento escolástico del siglo XIX, al cual nos hemos referido en otros artículos (véase NEO-ESCOLÁSTICA, NEOTOMISMO). En cuanto al segundo de los aspectos antes mencionados, y aparte las influencias de los temas aristotélicos en varios pensadores, se podrían mencionar como ejemplo lo que hay de aristotelismo en ciertos momentos del idealismo y los explícitos "retornos a Aristóteles", no sólo por parte de las comentes neoescolástícas, sino también por parte de algunos de los principales investigadores de la doctrina del Estagirita. Véase S. Tálamo, *L'Arístotelismo nella storia della filosofía,* 1873, 3a ed. 1900. — W. Turner, *Aristotle in Relation to Medieval Christianity,* 1911. — John L. Stocks, *Aristotelianism,* 1925 (trad. esp.: *El aristotelismo y su influencia,* 1947. — F. van Steenberghen, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien,* 1946 (reimpresión, con pocos cambios, del cap. II de la obra del mismo autor sobre Siger de Brabante, citada en la bibliografía de este filósofo. Hay trad. inglesa: *Aristotle in the West. The Origines of Latin Aristotelianism,* 1955, que contiene algunas importantes modificaciones y agregados). — Martin Grabmann, *I Papi del Duecento e l'Aristotelismo, I,* 1941; II, 1946. — Bruno Nardi, Saggi *sull'aristotelis-mo padovano del secolo XIV al XVI,* 1958 [Studi sulla tradizione aristotelica nel Veneto, I] (se estudian, entre otros, Pietro d'Abano, Paolo Ve-neto, Nicoletto Vernia, Pico della Mirandola, Alessandro Achillini).— John Hermán Randall, Jr., *The School de Padua and the Emergence of Modern Science,* 1961 (Pietro d'Abano, Jacopo da Forli, Ugo Benzi, Agostino Nifo *et al.).* — Para la evolución de las obras lógicas de Aristóteles en el mundo árabe, véase Ibrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe,* 1934. — Los *Commentaria in Aristotelem Graeca* mencionados en el texto han sido publicados por la Academia de Ciencias de Berlín desde 1882, y el llamado *Supplementum Aristotelicum* por la misma Academia desde 1885. Damos a continuación los títulos de los tomos, conservando los nombres latinos, aunque debe tenerse presente que en los artículos dedicados a varios de los filósofos citados hemos dado los nombres transcritos en español (así, por ejemplo, Juan Filopón para Ioannes Philoponus, Simplicio para Simplicius, etc.). I *Alexandrus in Metaphysica,* ed. M. Hayduck, 1891. II, 1 *Alex, in Priora Analytica,* ed. M. Wallies, 1883. II, 2 *Alex, in Topica,* ed. M. Wallies, 1891. II, 3 *Alex. (Michael Ephesius) in Sophisticos elenchos,* ed. M. Wallies, 1898. III, 1 *Alex, de sensu,* ed. P. Wendïand, 1901. III, 2 *Alex, in Meteora,* ed. M. Hayduck, 1899. IV, 1 *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias comm.,* ed. A. Busse, 1887. IV, 2 *Dexippus in Categorias,* ed. A. Busse, 1888. IV, 3 *Ammonius in Porphyrii quinque voces,* ed. A. Busse, 1891. IV, 4 *Ammonius in Categorias,* ed. A. Busse, 1895. IV, 5 *Amm. de interpretatione,* ed. A. Busse, 1897. IV, 6 *Amm. in Analytica Priora,* ed. M. Wallies, 1899. V, 1 *Themistius in Analytica posteriora,* ed. M. Wallies, 1900. V, 2 *Themistius in Physica,* ed. H. Schenkl, 1900. V, 3 *Them. de anima,* ed. R. Heinze, 1899. V, 4 *Them. de caelo Hebraice et Latine,* ed. S. Landauer, 1902. V. 5 *Them. in Metaphs. libr. A paraphrasis Hebraice et Latine,* ed. S. Landauer, 1903. V, 6 *Them. (Sophonias) in Parva Naturalia,* ed. P. Wendïand, 1903. VI, 1 *Syrianus in Metaphysica,* ed. G. Kroll, 1902. VI, 2 *Asclepius in Metaphysica,* ed. M. Hayduck, 1888. VII *Simplicius de caelo,* ed. J. L. Heiberg, 1894. VIII *Simpl. in Categorias,* ed. C. Kalbfleisch, 1907. IX *Simpl. in Physicorum libros I-IV,* ed. H. Diels, 1882. X. Simpl. in *Physicorum, libros* V-VIII, ed. H. Diels, 1895. XI *Simpl de anima,* ed. M. Hayduck, 1882. XII, 1 *Olympiodori Prolegomena et in Categorias commentaria,* ed. A. Busse, 1902. XII, 2 *Olymp. in Meteora,* ed. W. Stüve, 1900. XIII, 1 *Ioannes Philoponus (olim Ammonius) in Categorías,* ed. A. Busse, 1898. XIII, 2 *Ioan. Philop. in Analytica Priora,* ed. M. Wallies, 1905. XIII 3 *Ioan. Philop. in Analytica Posteriora cum Anonymo in librum II,* ed. M. Wallies, 1909. XIV, 1 *Ioan. Philop. in Meteoro,* ed. M. Hayduck, 1901. XIV, 2 *Ioan. Philop. de generatione et corruptione,* ed. H. Vitelli, 1897. XIV, 3 *Ioan. Philop (Michael Ephesius) de generatione animalium,* ed. M. Hayduck, 1903. XV *Ioan. Philop. de anima,* ed. M. Hayduck, 1897. XVI *Ioan. Philop. in Physicorum* libros I-III, ed. H. Vitelli, 1887. XVII *Ioan. Philop. in Physicorum libros IV-VIII,* ed. H. Vitelli, 1888. XVIII, 1 *Elias (olim David) in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias,* ed. A. Busse, 1900. XVIII, 2 *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen comment.,* ed. A. Busse, 1904. XVIII, 3 *Stephanus de interpretatione,* ed. M. Hayduck, 1885. XIX, 1 *Aispasius in Ethica,* ed. G. Heylbut, 1889. XIX, 2 *Heliodorus in Ethica,* ed. G. Heylbut, 1889. XX, *Michael, Eustratius, Anonymus in Ethica,* ed. G. Heylbut, 1892. XXI, 1 *Eustratius in Analyticorum Posteriorum lib.* II, ed. M. Hayduck, 1907. XXI, 2 *Anonymus et Stephanus* in *Artem rhetoricam,* ed. H. Rabe, 1896. XXII, 1 *Michael Ephesius* in *Parva Naturalia,* ed. P. Wendïand, 1903. XXII, 2 *Mich. Eph. in libros de partibus animalium, de animalium motione, de animalium incessu,* ed. M. Hayduck, 1904. XXII, 3 *Mich. Eph. in Ethic. lib. V,* ed. M. Hayduck, 1901. XXIII, 1 *Sophoniae in libros de anima paraphrasis,* ed. M. Hayduck, 1883. XXIII, 2 *Anonymi Categoriarum paraphrasis,* ed. M. Hayduck, 1883. XXIII, 3 *(Themistii) paraphrasis in Analytica Priora,* ed. M. Wallies, 1884. XXIII, 4 *Anonymi in Sophisticos elenchos paraphrasis,* ed. M. Hayduck, 1884. — El citado *Supplementum Arístotelicum* consta de los siguientes volúmenes: I, 1 *Excerptorum Constantini de natura animalium libri duo. Aristophanis historiae animalium epitome subiunctis Aeliani Timothei aliorumque eclogis,* ed. Spyridon P. Lambros, 1885. I, 2 *Prisciani Lydi quae extant, Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber,* ed. I. Bywater, 1886. II *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta mi-*

nora, ed. I Bruns: 1 *De anima liber cum mantissa,* 1887. 2 *Quaestiones. De fato. De mixtione,* 1892. III, 1 *Anonymi Londinensis ex Aristotelis Iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae,* ed. H. Diels, 1893. III, 2 *Aristotelis res publica Atheniensium,* ed. F. G. Kenyon, 1903. — Las traducciones medievales (a veces con comentario) de Aristóteles son publicadas en la colección llamada *Aristóteles latinus* (del *Corpus Philosophorum Medii Aevi),* publicada a partir de 1951 (Catálogos de manuscritos de traducciones medievales latinas: Parte I [1939], a cargo de G. Lacombe, A. Birkenmajer, M. Dulong, E. Franceschini; Parte II [1955], a cargo de L. Minio-Paluello). Para los grandes comentaristas medievales, árabes, judíos y cristianos (Averroes, San Alberto el Grande, Santo Tomas, etc.), véanse los artículos correspondientes. Lista de comentarios: Lyman W. Riley, *Aristotle, Texts and Commentaries to 1700. A Catalogue,* 1961. — Véase también A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques,* 2a ed. 1843. — A. Mansión, *Het Aristotelisme in het historisch perspectief,* 1954. — Sobre el aristotelismo en Oxford y en la Escuela de Padua véanse las bibliografías de MERTONIANOS y PADUA (ESCUELA DE). Sobre el aristotelismo en Alemania: Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland,* 1920; hay reimp., 1962. — íd., íd., *Die Philosophie* F. A. *Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristotelismus im 19. Jahrundert,* 1913. — La obra de Petersen de 1920 proporciona mucha información sobre la influencia del aristotelismo de Suárez y de los jesuitas sobre la teología y la filosofía protestantes alemanes del XVII y XVIII. Para información complementaria sobre este aspecto, véase también la bibliografía del artículo SUÁREZ (FRANCISCO).

ARISTOXENO, de Tarento (nac. *ca.* 354 antes de J. C.), discípulo de Aristóteles, y uno de los primeros peripatéticos, readaptó la doctrina pitagórica de la armonía (VÉASE) con el fin de explicar la doctrina del alma y de su relación con el cuerpo. Junto a ello contribuyó a la investigación científica con obras sobre música — su teoría y su historia— y con biografías de filósofos — de Pitágoras y Platón. Sus escritos sobre música se han conservado en gran parte y proporcionan importante luz sobre el método de investigación usado en la escuela de los peripatéticos.

Texto griego y trad. alemana de la obra de Aristoxeno sobre rítmica: *Grundzüge der Rhytmïk,* ed. H. Feussner, 1840. — *Elementa rhytmicae fragment.*, ed. J. Bartels, 1854.— Ἀριστοξένου ἁρμονικῶν τὰ σωζόμενα (con trad. alemana y comentario) por P. Marquand, 1868. — Ἀριστοξένου *Melik und Rhytmik des Classischen Hellenentums,* ed R. Westphal, 2 vols., 1883-1893. — Ἁρμονικῶν στ οιχεῖα. *The Harmonies of Aristoxe-nos,* ed. con trad. inglesa por H. S. Macran, 1903. —*Aristoxeni elementa harmónica, Rosetta da Rios recensuit,* 1954 (con traducción italiana). — Nueva edición de fragmentos de Aristoxeno: Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristóteles:* Ansíatenos, 1945 (Heft 2). — Véase W. L. Mahne, *Diatriba de Aristoxeno philosopho,* 1793. — L. Laloy, *Aristoxène de Tarente, disciple d'Aristote et la musique de l'antiquité,* 1904. — C. F. Williams, *The Aristoxenos' Theory of Musical Rythm,* 1911. — Arts. de Ch.-M. Ruelle en *Revue Archéologique* (1858).

ARITMETIZACIÓN DE LA SINTAXIS. Véase GÖDEL (PRUEBA DE), SINTAXIS.

ARMONÍA (ἁρμονία) significó originariamente "conexión" (de elementos diversos) y también "orden". El término se aplicó luego a la octava en una escala musical. El descubrimiento de que hay una relación numérica entre los sonidos de esta escala y las longitudes de las cuerdas de la lira indujo a los pitagóricos a desarrollar la idea de que el concepto de armonía es aplicable al universo entero. Pues la armonía representaba para "los llamados pitagóricos" un sistema de relaciones que podía perseguirse dondequiera y que permitía, además, como describe Aristóteles (Met., A 5, 986 a 1 sigs.), reconciliar los opuestos, especialmente lo Limitado y lo Ilimitado. Según muchos pitagóricos, los movimientos de las esferas celestes se hallan armónicamente conjugados y se manifiestan no solamente en las relaciones entre las distancias, sino también en la producción de sonidos correspondientes a dichas esferas — la llamada "armonía de las esferas". Esta idea de la armonía ejerció considerable influencia en varias tendencias filosóficas. No solamente hallamos expresadas las ideas pitagóricas —especialmente las de Alcmeón de Crotona— en las comentes del neopitagorismo (VÉASE), sino también en filósofos de las escuelas de Platón y Aristóteles, como es el caso en Espeusipo y Jenócrates y en particular en el aristotélico Aristoxeno de Tarento. También encontramos ejemplos de la influencia de la idea de ι armonía cósmica en varias de las tendencias neopitagorizantes del Renacimiento. En cambio, Platón y Aristóteles atacaron estas opiniones pitagóricas, especialmente en su aplicación a la idea del alma. Al presentar sus pruebas en favor de la inmortalidad del alma, Platón indicaba que ésta no puede definirse como una armonía de los elementos del cuerpo; si lo fuese, cuando se relajara la tensión entre tales elementos el alma perecería no menos que el cuerpo *(Phaidon,* 86 B 7-C 5). En cuanto a Aristóteles, después de presentar la doctrina pitagórica del alma como armonía y ésta como una mezcla y combinación de opuestos, señaló que la dificultad principal consiste en que se adscriben movimientos al alma cuando "el movimiento no es un atributo de la armonía" *(De an.,* I 4, 407 b 26 sigs.). Cierto, declara el Estagirita, que 'armonía' puede significar dos cosas: composición de magnitudes en objetos que poseen movimiento y posición y que se mezclan sin admitir nada que sea homogéneo, y proporción en los elementos mezclados. Pero en ninguno de los dos sentidos la noción de armonía se aplica al alma *(op. cit.,* I 4, 408 a 5-10).

Leibniz llamó armonía preestablecida a la forma como tiene lugar la relación entre las mónadas que, por no tener "ventanas", no están sometidas a una interacción directa e inmediata por efecto de la influencia mutua, ni a una intervención constante de Dios, como sostienen los ocasionalistas, sino que "Dios ha hecho desde el principio a cada una de estas dos substancias (alma y cuerpo) de una naturaleza tal, que, siguiendo sólo sus propias leyes, que han recibido con su ser, concuerda, sin embargo, con la otra, lo mismo que si hubiera recibido influjo mutuo o como si Dios pusiera continuamente su mano, además de su concurso general". De un modo más lato, la armonía puede definirse como aque-

lla forma de relación entre objetos de un conjunto que no excluye ninguno de los componentes, sino que supone una perfecta adecuación interna de cada uno con los restantes. La armonía se opone, así, formalmente a la identidad, que se realiza por exclusiones o por una fusión que sacrifica el ser propio de cada elemento del conjunto.

Rudolf Eisler, *Kritische Untersuchung des Begriffs der Weltharmonie bei Leibniz,* 1895. — M. Zigmalkowski, *Die Bedeutung der prästabilierten Harmonie im leibnizschen System,* 1905 (Dis.). — Heinrich Schmidt, *Harmonie. Versuch einer monistischen Ethik,* 1931. — E-W. Platzeck, O. F. M., *El pensar armónico como problema de la filosofía cristiana,* 1945. — F. K. Bock, *Das Gesetz der Harmonie. Das Urgeheimnis der Natur,* 1948. — Ignazio Vitale, *L'armonia prestabilita in Leibniz,* 1959 [Pubb. dell'Istituto universitario di Magisterio di Catania. Serie fil. Monog., 12].

ARMONÍA PREESTABLECIDA. Véase ARMONÍA, LEIBNIZ (GOTTFRIED WILHELM), PARALELISMO.

ARNAU DE VILANOVA (Arnaldus de Villa Nova, Arnaldus Villanovanus) *(ca.* 1235-1313) fue según algunos provenzal, y según otros, catalán (Milá y Fontanals lo supone nacido en Vilanova la Geltrù), opinión esta última que parece mejor fundada. Arnau de Vilanova fue muy celebrado en su tiempo como médico y alquimista, pero se ocupó también de cuestiones teológicas, considerando la teología como la ciencia suprema y estimando que el estudio de la filosofía —en particular de la escolástica— es sumamente pernicioso. En cambio, el estudio de la Naturaleza lleva, según Arnau, a Dios. Los teólogos que se fían de la mera especulación son, proclama Arnau, "falsos teólogos". Arnau acusó a los frailes, a los inquisidores y a los predicadores de olvidar el espíritu evangélico. Manifestó también ideas apocalípticas, anunciando la llegada del Anti-Cristo.

Arnau de Vilanova fue nombrado consejero real por Jaime II de Aragón. Fue asimismo embajador en Francia del Rey y, al parecer, pasó un tiempo en el reino de Sicilia al amparo de Federico. Durante una estancia en París, hacia 1299, fue condenado por los teólogos de la Sorbona por varias opiniones heterodoxas. Sin embargo, fue protegido por el Papa Bonifacio VIII y también por el Papa Clemente V. Hacia 1309 Arnau estuvo en Aviñón, donde escribió un *Rahonament* para interpretar las visiones que manifestaban haber tenido Jaime II y Federico de Sicilia y en donde reiteró sus ideas apocalípticas.

Arnau de Vilanova escribió numerosas obras de medicina, alquimia y astrología. Mencionamos: *Speculum introductionum medicinalium.* — *De gradationibus medicinarum per artem compositarum.* — *Regimen sanitatis.* — *De conservanda juventute et retardanda senectute.* — *Breviarium practicae.* — *Commentum super "Regimine Salernitanum".* — *Thésaurus Thesaurorum et Rosarius philosopharum.* — Flos *Florum.* — *Novum lumen.* — *Exposiciones visionum, quae fiunt in somniis.* Hay edición de obras en Lyon (1504), reimpresas varias veces (París, 1509; Venecia, 1514; Lyon, 1520, 1532; Basilea, 1585). Sin embargo, hay dudas acerca de si la mayor parte de los escritos atribuidos .1 Arnau son auténticos. Entre los escritos teológicos atribuidos a Arnau figuran una introducción al *De semine scripturarum,* de Joaquín de Fiori; un tratado *De mysterio cymbalonum Ecclesiae;* un tratado cuyo *incipit* es: *"Philosophia catholica et divina";* otro tratado cuyo *incipit* es *"Apologia de versutis atque perversitate pseudo-theologorum" ;* la llamada *Confessio de Spurcitiis pseudo-religiosorum;* el libro *De adventu Antichristi·, y* el aludido *Rahonament fet en Avinyo (* escrito primero en latín). — Véase E. Lalande, *Arnaud de Villeneuve; sa vie et ses oeuvres,* 1896. — Paul Diepgen, *Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe,* 1909. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles,* Libro III, Cap. 3 [publicado antes separadamente con el título: *Arnoldo de Vilanova, médico catalán del siglo XIII* (1879)].

ARNAULD (ANTOINE) (1612-1694) nac. en París, profesor en la Sorbona, fue uno de los más conocidos jansenistas y uno de los autores de la llamada *Lógica de Port-Royal.* Esta lógica estaba fuertemente influida por la metodología cartesiana, y el propio Arnauld es considerado como uno de los cartesianos de la época no obstante las críticas formuladas a Descartes en las *Cuartas objeciones* a las *Meditaciones metafísicas.* Ahora bien, el cartesianismo de Arnauld era, en realidad, una manifestación de un más fundamental agustinismo; los temas de Arnauld son, en efecto, menos los temas lógicos y metodológicos que los teológicos, y entre ellos en particular el de la predestinación y libre albedrío. A ello se refieren muchas de las controversias de Arnauld con Malebranche, y en parte también con Leibniz. Podemos decir, pues, que el cartesianismo representaba para Arnauld un auxilio en favor del agustinismo y no a la inversa.

Edición de obras completas: *Oeuvres complètes,* 45 vols., Lausanne, 1775-83. — Hay trad. esp. de Correspondencia entre Leibniz y A. (1946). — Véase F. R. Vijacee, A. *A., his Place in the History of Logic,* 1882. — H. Schulz, *A. A. als Philosoph,* 1897 (Dis.). — E. Moog, A. A. *Stellung zu den kirchlichen Verfassungsfragen im Kampf mir den Jesuiten,* 1904. — J. Laporte, *La doctrine de la grâce chez Arnauld,* 1922. — Íd., íd., *La doctrine de Port-Royal. La morale (d'après Arnauld), t.* 1: *La loi morale,* 1951. T. II: *La pratique des sacrements. L'Eglise,* 1952. Véase también bibliografía de PORT-ROYAL.

ARQUETIPO. Véase PLATÓN, TIPO.

ARQUITAS de Tarento (Siglo IV antes de J. C.), uno de los primeros pitagóricos fue, según indica Diógenes Laercio (VIII, 83), el que por vez primera aplicó las matemáticas a las cosas mecánicas, y el primero también que empleó el cubo en geometría (Cfr. Platón, *Rep.,* 528 B). Se ocupó sobre todo de cuestiones acústicas y musicales en el espíritu del pitagorismo, es decir, subrayando dondequiera la reducción de las realidades a números y las combinaciones de éstos a leyes armónicas. Número y magnitud son, según Arquitas, los principios de la realidad.

Diels-Kranz, 47 (35). — E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* 1923, II Teil. 2 (b).

ARQUITECTÓNICA. Aristóteles emplea el término ἀρχιτεκτονικάι al comienzo de la *Ética a Nicómaco* (I 1, 1094 a 14) cuando después de haber proclamado que ciertas artes están subordinadas a otras de acuerdo con la relación de medios a fines —así, por ejemplo, el arte de equipar los caballos está subordinado al arte de la hípica en general—, indica que los fines de las artes principales, τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν, deben ser preferidos a todos los fines subordinados. Un poco después (I 1, 1094

a 25) usa el término ἀρχιτεκτονική, al decir que el bien parece pertenenecer al arte principal y verdaderamente maestro o arquitectónico, μάλιστα αρχιτεκτονικῆς. El mismo término es usado en VI 8, 1141 b 22 al indicar que conviene que haya un saber organizador o arquitectónico, αρχιτεκτονική , tanto del saber práctico como del filosófico, y en *ibíd.,* 25 al señalar que en lo que toca a la Ciudad la legislación desempeña un papel directivo. Relacionado con estos conceptos, finalmente, habla en VII 11, 1152 b 2 del filósofo de la ciencia política como el arquitecto del fin, τοῦ τέλους ἀρχιτεκτων, por el cual una cosa es llamada simplemente mala, es decir, buena y mala de un modo absoluto y no sólo relativo. En su comentario a la *Ética a Nicó-maco (Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle, 2* vols., 1892), J. A. Stewart interpreta estas expresiones en el sentido de que aun cuando se posea un íntimo conocimiento del asunto de que se trata es necesaria la dirección de una facultad maestra, pues el hombre que conoce los detalles no puede tratar de ellos sin poseer previamente un plan de vida *(op. cit.,* II, 61). Una noción análoga a la aristotélica sobre la arquitectónica se encuentra en Santo Tomás (por ej.: Cont. Gent., III, 25). Aunque con propósitos distintos y sobre distintas bases, Leibniz empleó la expresión 'arquitectónicamente' en tanto que relacionada con causas finales. Según Leibniz, hay dos reinos en la naturaleza corporal que se penetran sin confundirse y sin obstaculizarse: el reino de la potencia, según el cual todo puede explicarse *mecanicamente,* mediante causas eficientes, tan pronto como penetramos suficientemente en su interior, y el reino de la sabiduría, según el cual todo puede explicarse *arquitectónicamente,* mediante causas finales cuando conocemos suficientemente sus usos *(Tentamen anagogicum,* Gerhardt, VII, 273). De este modo habría que decir, según Leibniz, no sólo que los animales ven porque tienen ojos, sino también que los ojos les han sido dados para ver, aun cuando algunos, para hacer los *esprits forts,* no admitan sino lo primero. Leibniz usa también 'arquitectónico' en la expresión *échantillons architectoniques* que se halla en *Monadologie* § 83.

Johann Heinrich Lambert edificó en detalle una arquitectónica o "teoría de lo simple y primero en el conocimiento filosófico y matemático" *(Anlage zur Architcktonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis,* 2 vols., 1771). Se trataba de una continuación del *Neues Organon* y se proponía desarrollar la "doctrina de la verdad" (véase ALETIOLOGÍA), la "doctrina de la realidad" (ontología) y la "doctrina del pensamiento" (metodología). En oposición a la doctrina de la escuela de Leibniz-Wolff, Lambert consideraba que el pensamiento no se reduce a posibilidades y que, por consiguiente, una ontología debe presentar un cuadro que pueda ser "llenado" con la realidad de las existencias. Lambert proclamó, en efecto, que los conceptos metafísicos deben correlacionarse con los conceptos lógicos y que las verdades de razón no pueden separarse *por entero* de las verdades de hecho. La arquitectónica equivale, así, a un sistema ontológico o, mejor dicho, lógico-ontológico constituido por todos los conceptos pensables susceptibles de enmarcar la totalidad de las existencias. Estos conceptos se hallaban, a su entender, articulados en diferentes reinos, culminando en el concepto metafísico capital: Dios.

Kant introdujo el concepto de la arquitectónica de la razón pura en la doctrina trascendental del método *(K. r. V.,* A 832-A 815, B 860-B 879). Según Kant, la arquitectónica es el arte de construir un sistema. Es un arte indispensable, porque el conocimiento es científico solamente cuando en vez de ser una mera "rapsodia" posee unidad sistemática. Hemos indicado en Sistema (VÉASE) la idea que tenía Kant acerca de este concepto. Por otro lado, en el artículo Fisiología (VÉASE) hemos presentado el sistema kantiano como conocimiento de la Naturaleza. Agreguemos aquí que al proclamar la necesidad de la unidad sistemática como unidad proporcionada por el más alto objetivo de la razón, Kant observó que tal unidad debe ser arquitectónica (obtenida por una idea que proporcione la posibilidad del todo científico) y no sólo técnica (obtenida por observación de similaridades). Ahora bien, la unidad arquitectónica es la unidad de la razón que reside como una simiente en todos los hombres. Por eso la doctrina de la arquitectónica permite a Kant examinar el problema del hombre como legislador de la realidad y subrayar que solamente la concepción cósmica de la filosofía, a diferencia de la concepción escolástica, es verdaderamente completa. La arquitectónica es una de las cuatro partes (la tercera) en las cuales divide Kant el estudio de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura. Las otras son (1) la disciplina de la razón pura, disciplina negativa que limita la razón en su uso dogmático; (2) el canon de la razón pura —destinado a proporcionar todos los principios *a priori* para un recto uso de la razón pura, pero obligado a anular sus pretensiones en vista de la demostración de la imposibilidad de su uso especulativo de la razón y a adquirir su validez en el terreno de la razón práctica— y (4) la historia de la razón pura.

W. T. Krug (VÉASE) dividió su "filosofía fundamental" en una doctrina filosófica elemental y en una doctrina metódica elemental. Esta última la subdividió en didáctica filosófica y en arquitectónica filosófica. La misión de la arquitectónica filosófica es el estudio de las formas y métodos de la propia filosofía, así como el estudio de las partes o ramas en que puede dividirse la filosofía. La arquitectónica filosófica considera la filosofía como un todo sistemático o científico que debe articularse arquitectónicamente. La arquitectónica filosófica o doctrina metodológica arquitectónica se subdivide en doctrina de los conceptos de la filosofía y en doctrina de las partes de la filosofía *(Fundamentalphilosophie,* § 120).

C. S. Peirce acogió con entusiasmo el paralelo kantiano entre la filosofía y la arquitectura (Cfr., entre otros, los siguientes fragmentos de *Collected Papers:* 1.1, 1.2, 1.3, 4.27, 4.28, 4.29) y aun intentó presentar algunos de sus pensamientos como un "borrador" destinado a servir de esquema arquitectónico general para todas las ciencias, análogo en intención a lo que había sido la filosofía de Aristóteles. Al entender de Peirce, por consiguiente, el filósofo debe cavar sólidos cimientos y dar un plan

a la vez consistente y flexible para el ulterior trabajo filosófico y científico. Se ha hecho observar que la arquitectónica de Peirce se debe a las tendencias transcendentalistas que contrastaban en su pensamiento con las tendencias naturalistas y empiristas. Sin embargo, es claro que el paralelo que establece Peirce entre su arquitectónica y la kantiana no va más allá de una superficial concordancia. De hecho, Peirce tuvo siempre en su mente la idea de un sistema —y, por lo tanto, de una "arquitectura"— abierto: la filosofía como programa no puede ser incompatible con el falibilismo (VÉASE) y la necesidad de mantener siempre despejado el camino del investigador.

El término 'arquitectónica' se ha usado también para caracterizar una de las doctrinas de Wronski. El sistema cosmológico del filósofo mesianista polaco fue expuesto en el tomo titulado *Arquitechtonique de l'univers* (1936), de la serie de obras publicadas por Francis Warrain, el cual desarrolló análogas tesis en su libro *L'Armature métaphysique* (1925), donde identifica la "armadura metafísica" con la "arquitectónica" de los conceptos metafísicos fundamentales. La base de tal arquitectónica (tanto la de Wronski como la de Warrain) se halla en la llamada "ley de creación" del filósofo polaco, con la cual se pretende resolver toda clase de antinomias.

En su obra sobre la "arquitectura del universo" (1934), B. Bomstein utiliza también el término en cuestión, pero quiere basar la metafísica como ciencia de las estructuras universales del mundo en una lógica (VÍASE) de carácter arquitectónico, no puramente formal, sino real-estructural. Se trata de una lógica topológica, o geométrico-arquitectónica. Como dice el propio autor, en un resumen de la primera parte de su obra (Cfr. *Studia philosophia,* I, 1935, pág. 446), "al encontrar una representación en el espacio, la lógica pone en evidencia el aspecto cualitativo de éste y se convierte, bajo la forma de una lógica geométrica, en prototipo de la arquitectónica de todas las cualidades, que manifiestan así su naturaleza puramente racional". La lógica arquitectónica ha de constituir, así, el prolegómeno a una investigación de las estructuras lógicas desde el punto de vista de la metafísica y de las categorías.

José Ferrater Mora, "Filosofía y arquitectura", *La Torre,* 9 (1925), recogido en *Cuestiones disputadas,* 1955 págs. 43-59. — Íd., íd., "Peirce's Conception of Architechtonic and Related Views", *Philosophy and Phenomenological Research,* XV (1955), 351-59.

ARRUGA (RODRIGO DE) (1592-1667) nac. en Logroño, profesor en Valladolid, Salamanca y Praga —donde vivió los últimos 44 años de su vida y en cuya Universidad profesó y fue luego nombrado Canciller—, acentuó el espíritu "ecléctico" y moderno manifestado por algunos teólogos y filósofos escolásticos españoles de la época, llegando a diferir en algunos puntos —por ejemplo, en cosmología— de doctrinas tradicionales muy arraigadas. En sus trabajos teológicos Rodrigo de Arriaga parece haberse apoyado en muy considerable proporción en la razón natural, habiendo sido criticado justamente por no atender suficientemente a los datos proporcionados por las Sagradas Escrituras.

Obras: *Cursus philosophicus,* 1632. — *Disputationes theolosicae, 8* vols., 1643-1655. El tomo 9 (que debía titularse *De justitia et jure)* no fue terminado por el autor. — Véase K. Eschweiler, "Roderigo de Arriaga, S. J. Ein Beitrag zur Geschichte der Barockscholastik, en *Spanische Forschungen der Görresgeselkchaft. 1 Reihe. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens,* 3 vols. (1931).

ARS COMBINATORIA (arte combinatoria) llamó Leibniz a la ciencia general de las formas o de la similaridad y disimilaridad *(Mathematische Schriften,* ed Gerhardt, IV, 451). El *ars combinatoria* se distingue con ello del álgebra, que es la ciencia de la magnitud o de la igualdad y desigualdad *(loc. cit.).* Leibniz escribió a los veinte años una disertación sobre el ors *combinatoria,* cuyo título completo es *Dissertatio de arte combinatoria in qua ex Arthmeticae fundamentis* Complicationum *ac* Transpositionum *Doctrina novis praeceptis exstruitur, et usus embarum per universum scientiarum orbem ostenditur; nova etiam Artis Meditandi seu Logicae spargun tur* (1666, *Philosophische Schriften,* ed. Gerhardt, IV, 27-102, más apéndice, 103-4). En este trabajo Leibniz da pocas precisiones sobre la naturaleza del *ars combinatoria,* pero hay en él varias aplicaciones del arte, así como de su *characteristica universales* (VÉASE). Entre otras aplicaciones hay una relativa a la existencia de Dios, otra relativa a la noción de justicia y varias relativas a problemas aritméticos. En muchas otras partes de sus escritos, sin embargo, Leibniz se ha referido al *ars combinatoria,* considerándolo como un método universal, fundamento de todas las ciencias. Este método había sido ya anticipado por Llull en su *ars magna* (VÉASE), si bien, como señaló Leibniz frecuentemente, de un modo harto imperfecto. Es similar, además, a los esfuerzos llevados a cabo en este terreno por Caramuel de Lobkowitz (en sus *Mathesis audax y Grammatica audax),* Anasthasius Kircher (en su *Poligraphia nova et universales ex combinatoria arte detecta),* Izquierdo (en su *Pharos scientiarum)* y otros autores (véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA). Según Leibniz, el álgebra misma es una "aplicación a las cantidades del ars *combinatoria,* o de la ciencia de las formas abstractas" *(Math. Schriften,* VII, 20). A veces Leibniz parece considerar el *ars combinatoria* como un "diccionario formado del alfabeto de las ideas humanas" *(Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* 1903, ed. L. Couturat, pág. 165). Otras veces semejante alfabeto parece constituir lo propio de la *characteristica universalis (Phil. Schriften,* VII, 186). En una ocasión Leibniz indica que hay un *ars inveniendi* general o arte general del descubrimiento, el cual puede ser dividido en combinatorio y en analítico. El primero se ocupa en descubrir cuestiones; el segundo, en solucionarlas *(Opuscules,* etc., pág. 167; otras referencias al *ars combinatoria* en este volumen se hallan en págs. 159, 162-4, 166, 168-71, 177, 336, 338, 348, 349, 415, 429, 511, 525, 528, 531, 544, 556, 557, 560-62, 572, 573, 582). El ars *combinatoria* es concebido asimismo como una *mathesis universalis.*

ARS MAGNA. Suele darse este nombre al arte de descubrimiento de verdades propuesto por Ramón Llull, pero, como han indicado T. y J. Carreras y Artau (Cfr. *Historia de la Filosofía española,* I, 1939, 345 y sigs.), la citada expresión abarca una gran cantidad de intentos realizados por Llull en el mismo sentido. De

éstos intentos cabe destacar dos: el dado en el Art *abreujada d'atrobar veritat* o Ars *compendiosa inveniendi veritatem* (también Art *major* o Ars *magna et maior)* escrita hacia 1271 y el Ars *generalis ultima,* que es la —erróneamente— calificada de Ars *magna.* Los citados autores proponen calificar a la primera de Ars *magna primitiva* y a la segunda (terminada en 1308) de Ars *magna,* con el fin de adaptarse a la tradición. Entre la primera y la segunda de tales artes Llull compuso gran número de escritos de carácter lógico y enciclopédico destinados a perfeccionar y a simplificar sus reglas y a introducir en ellas nuevo material y varios refinamientos lógicos.

Según la descripción de T. y J. Carreras Artau el Ars *Magna* primitiva consiste en la presentación de siete figuras, designadas con las letras A (que representa a Dios y los atributos divinos), S (el alma racional y sus potencias), T (los principios y los significados), V (las virtudes y los vicios), X (los opuestos o la predestinación), Y (la verdad) y Z (la falsedad). Las dos figuras últimas operan al modo de predicados metalógicos y no tienen, como las cinco primeras figuras, número ni gráfico. Cada una de las cinco figuras citadas da lugar a un círculo dividido en un cierto número de cámaras situadas alrededor de la letra. Así, la figura que corresponde a A está dividida en 16 cámaras representando las virtudes o atributos divinos a cada uno de los cuales está asimismo adscrita una letra (B: Bondad; C. Grandeza; D: Eternidad, etc.). Las combinaciones binarias de estos atributos dan lugar a 120 cámaras por medio de las cuales se producen múltiples combinaciones que engendran mecánicamente definiciones. El Ars *magna* última o definitiva consiste en la presentación de 9 principios (B, C, D, E, F, G, H, I, K) llamados principios absolutos (Bondad, Grandeza, Eternidad, Poder, Sabiduría, Voluntad, Virtud, Verdad, Gloria) y 9 principios (representados con las mismas letras y reducibles a los anteriores) llamados principios relativos (diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio, fin, mayoridad, igualdad, minoridad). Hay también 9 cuestiones generales *(utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quo modo* y *cum quo),* 9 sujetos (Dios, ángel, cielo, hombre, imaginación, sensitiva, vegetativa, elementativa, instrumentativa) y 9 virtudes y vicios. Todo ello constituye el alfabeto o elementos básicos del cálculo. A base de los mismos se forman cuatro figuras. La primera figura es un círculo dividido en 9 cámaras con los principios o predicados absolutos mencionados. El sujeto y predicado en esta figura se convierten recíprocamente. La segunda figura consta de tres triángulos: el primero, el de la diferencia, concordancia y contrariedad; el segundo, el del principio, el medio y el fin; el tercero, el de la mayoridad, igualdad y minoridad. La tercera figura se compone de las dos anteriores figuras, de tal suerte que una misma letra puede representar dos conceptos de las figuras en cuestión (como bondad y concordancia). La cuarta figura tiene tres círculos concéntricos: uno —el mayor— fijo, y los otros dos giratorios. Esta figura abarca las tres anteriores, de modo que pueden establecerse las combinaciones mecánicas deseadas. Esta última figura puede considerarse como un ejemplo primitivo de máquina lógica. Nos hemos referido a este punto en el artículo sobre las máquinas (VÉASE) lógicas, en el cual hemos mencionado asimismo la conocida crítica de Leibniz, el cual —contrariamente a lo que proponía Llull, para quien su arte era un arte inventivo— señala que se trata de un simple método mecánico de exposición.

Llull introduce en su sistema una serie de definiciones y considera las cuestiones generales (cada una con varias especies) como reglas. Ello permite formar una tabla de 84 columnas; la cuarta figura se obtiene haciendo girar los círculos segundo y tercero. Se obtienen así 84 combinaciones ternarias encabezadas por igual número de columnas. En total, la tabla comprende 1.680 cámaras, cada una de las cuales responde —afirmativa o negativamente— a una cuestión. Se trata de cuestiones generales, pero el método de Llull puede extenderse también a las otras cuestiones, es decir, las que afectan a los sujetos, a las virtudes y a los vicios. Puede, pues, designarse este arte como un *ars combinatoria* (VÉASE) y un *calculus universalis.* En este sentido representa una muy notable anticipación a ciertas ideas modernas sobre los cálculos formalizados. Pero la separan de éstos considerables diferencias. En primer lugar, la sintaxis del cálculo aparece poco clara; en segundo, las reglas del cálculo equivalen a cuestiones; al fin, el cálculo se refiere a conceptos, lo que en un cálculo formalizado es inadmisible.

Advirtamos que el propósito que movió primeramente a Llull fue el de la demostración rigurosa de las verdades de la fe y que este propósito no lo abandonó nunca, pero que al introducir, según advierten T. y J. Carreras y Artau, las sistematizaciones presentadas en el *Arbre de Sciencia* (1298) y en la *Logica nova* (1303), la intención de Llull se amplió considerablemente hasta abarcar el conjunto de las ciencias.

Además de la obra citada, véase J. Carreras y Artau, *De Ramón Llull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal,* 1946. — E.-W. Platzeck, O. F. M., "La combinatoria luliana", *Revista de filosofía,* XII (1945), 575-609; XIII (1955), 125-65 (trad. esp. por J. Carreras Artau del trabajo publicado originariamente por el autor en *Franziskanische Studien,* [1952], 32-60, 377-407. — Martin Gardner, *Logic Machines and Diagrams,* 1958, Cap. I.

ARS NOVA, ARS VETUS. Véase LÓGICA.

ARTE. Todavía hoy puede usarse el término 'arte' en español (y otros idiomas modernos) en varios sentidos. Se habla del arte de vivir, del arte de escribir, del arte de pensar; 'arte' significa en este sentido una cierta virtud o habilidad para hacer o producir algo. Se habla de arte mecánica y de arte liberal. Se habla asimismo de bella arte y de bellas artes — en cuyo caso 'arte' es tomado, en sentido estético, como *"el* Arte". Estos significados no son totalmente independientes; los religa entre sí la idea de hacer, y especialmente de producir, algo de acuerdo con ciertos métodos o ciertos modelos — métodos y modelos que pueden, a su vez, descubrirse mediante arte. Esta simultánea multiplicidad y unidad de significado apareció ya en Grecia con el término τέχνη (usualmente traducido por "arte"), y existe en el vocablo latino *ars.* En el presente artículo describiremos algunas de las significaciones principales de 'arte' tomado por lo pronto

en el sentido más general, y nos referiremos luego al modo como en filosofía se trata la cuestión del arte concebido como designación general para las obras producidas en las llamadas "bellas artes".

El término τέχνη significó "arte" (en particular "arte manual"), "industria", "oficio". Se decía, así, de alguien que "sabía su arte" —su "oficio"—, por tener una habilidad particular y notoria. Platón habla, por ejemplo, de hacer algo con arte, μετὰ τέχνης, o sin arte, ἄνευ τέχνης *(Phaed.,* 89 D). Pero los ejemplos dados por Platón —siguiendo a Sócrates— relativos a la necesidad de hacer las cosas "con arte" se aplicaron bien pronto a un arte no manual, sino intelectual, al arte de la palabra o del razonamiento: ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη *(Phaed.,* 90 A). El más alto era, pues, la ciencia, la filosofía, el saber y, en último término, la dialéctica. Pero como las otras actividades eran también artes, y como era arte asimismo la creación artística, la poesía, el término τέχνη estaba lleno de ambigüedad y sólo podía ser entendido a derechas dentro de un determinado contexto. Sin embargo, puede concluirse que τέχνη designaba un "modo de hacer [incluyendo en el hacer, el pensar] algo". Como tal "modo", implicaba la idea de un método o conjunto de reglas, habiendo tantas artes como tipos de objetos o de actividades y organizándose estas artes de una manera jerárquica, desde el arte manual u oficio hasta el supremo arte intelectual del pensar para alcanzar la verdad (y, de paso, regir la sociedad según esta verdad).

En Aristóteles hallamos similares maneras de entender nuestro término. Pero este autor intenta repetidas veces definir de modo más estricto el sentido de arte. Por lo pronto, en la *Metafísica* (A 1, 980 *b* 25) escribe que mientras los animales sólo tienen imágenes, φαντασιαί, y apenas experiencia, ἐμπειρία, los hombres se elevan hasta el arte, τέχνη, y hasta el razonamiento, λογισμός. Arte, τέχνη, y ciencia o saber, ἐπιστήμη, proceden de la experiencia, y no del azar, τύχη, pero hay arte y ciencia solamente cuando hay juicio sobre algo universal. No parece haber aquí distinción entre arte y ciencia. Pero en la *Eth. Nic. (* VI 3, 1139 *b* 15 sigs.) Aristóteles establece una distinción entre varios estados mediante los cuales el alma posee la verdad por afirmación o negación. Son los siguientes: arte, ciencia, saber práctico, filosofía y razón intuitiva. El arte se distingue de los otros cuatro en que es "un estado de capacidad para hacer algo", siempre que implique un curso verdadero de razonamiento, esto es, un método. El arte trata de algo que llega a ser. El arte no trata de lo que es necesario o de lo que no puede ser distinto de como es. Tampoco trata de la acción; solamente de la "producción". En cierto modo, claro está, todas las actividades en las que está implicada alguna producción son artes; por lo tanto, podría hablarse en principio del arte del estadista, porque se trata de producir una sociedad, y aun una "buena sociedad". Pero en sentido estricto sólo puede llamarse arte a un hacer tal como (y es ejemplo del propio Aristóteles) la arquitectura. El arte trata, según Aristóteles, de lo mismo de que trata el azar, pero hay que entender este último solamente en cuanto se distingue de lo necesario. Por lo demás, no debe suponerse que el arte en cuanto hacer excluya la sabiduría; en rigor, los más grandes artistas (como Fidias) poseen la sabiduría como forma más acabada del conocimiento *(ibíd.,* 1141 a 10).

Puede, claro está, seguir hablándose de arte mecánica o manual, de arte médica, de arte arquitectónica, etc. En cierto modo, además, lo que hoy día llamamos las artes (en cuanto bellas artes) tienen un componente manual que los griegos solían poner grandemente de relieve. Pero en los citados análisis aristotélicos hallamos ya la base para entender el término 'arte' como designando "el Arte" o conjunto de las bellas artes: pintura, escultura, poesía, arquitectura, música, para mencionar las cinco actividades artísticas clásicas. Fue en este sentido en que se debatió con frecuencia las relaciones entre el arte y la Naturaleza. Lo común en la mayor parte de los autores griegos —y, en rigor, hasta entrada la época moderna— era poner de relieve que el arte imita de algún modo la Naturaleza: h(τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν (Aristóteles, *Phys.,* II 2, 194 a 21) — ars *imi-tatur naturam, inquantum potest* (Santo Tomás, 1 *anal. 1* a). Ello no significaba que todos los autores estuvieran de acuerdo en la concepción platónica de la obra de arte como imitación de una imitación. Pero era común considerar la Naturaleza como "lo real" en tanto que el arte era siempre algo artificial y artificioso, bien que de un artificio "racional" en el sentido amplio de este término.

Durante la época del helenismo y en la Edad Media se tendió a entender el concepto de arte de nuevo en un sentido muy general. Un ejemplo lo tenemos en la concepción de las llamadas *artes liberales* en el *Trivium y Quadrivium* (v.), y en la distinción entre artes liberales y serviles (o manuales). En el Renacimiento y parte de la época moderna la distinción entre las artes como oficios y las artes como bellas artes no quedó siempre clara. De hecho, ha sido en época relativamente reciente cuando los filósofos han comenzado a usar el término 'arte' para referirse al Arte y han iniciado esfuerzos para desarrollar una filosofía del arte.

Actualmente se tiende en filosofía a usar nuestro vocablo casi exclusivamente en el último sentido. Diremos por ello algunas palabras acerca del problema del arte desde el punto de vista filosófico.

En lo que toca a la disciplina filosófica misma, la "filosofía del arte", se ha discutido sobre si ella tiene métodos y objetos propios distintos de otra disciplina filosófica que se ocupa asimismo del arte: la estética. Hay que confesar que los límites son imprecisos. Muchos de los libros que llevan títulos tales como "Estética" *y* "Filosofía del arte" tratan, en rigor, de los mismos problemas. Puede, sin embargo, establecerse una distinción razonable. Mientras la estética trata de cuestiones relativas a ciertos valores (clásicamente, de lo bello; luego, de otros) y a ciertos lenguajes, dando como ejemplos habitualmente las llamadas "obras de arte", la filosofía del arte trata de estas obras desde un punto de vista filosófico apoyándose en investigaciones estéticas. En otros términos, puede decirse que mientras la estética es siempre más "formal", la filosofía.del arte es incomparablemente más "material". La filosofía del arte se halla situada, pues, entre la estética y la crítica del arte. La distinción aquí propuesta no pretente, claro está, agotar las diferencias, a veces muy sutiles, que existen entre varias disciplinas que de algún modo o de

otro se ocupan del arte. J.-P. Weber *(La psychologie de fart,* 1958, Introducción) ha indicado, por ejemplo, que hay que distinguir no solamente entre estética y filosofía del arte, sino entre cualquiera de ellas, la psicología del arte y la ciencia del arte. Según dicho autor, la estética se ocupa de ciertos juicios de apreciación en tanto que se aplican a ciertos valores (lo feo y lo bello); la filosofía del arte es una reflexión filosófica sobre el arte y no sobre los objetos artísticos como tales; la ciencia del arte se ocupa de las reglas (variables) que presiden a la elaboración de las obras de arte; la psicología del arte es el estudio de los estados de conciencia y de los fenómenos inconscientes que concurren a la creación y contemplación de la obra artística. Todas y cada una de estas disciplinas se distinguen, finalmente, de la crítica de arte, que estudia obras de arte en relación con principios establecidos por la estética (o por una determinada estética). Aunque el modo como aquí concebimos la filosofía del arte incluye partes de lo que el citado autor califica de psicología del arte, resulta de sus distinciones que la filosofía del arte se halla situada, de todos modos, entre la estética y la crítica.

Es posible, por supuesto, tratar bajo el epígrafe "filosofía del arte" ciertos problemas de carácter más general. En muchas ocasiones es indudable que los mismos problemas que se encuentran en las investigaciones estéticas son llevadas a cabo asimismo bajo el epígrafe "filosofía del arte". Lo común, empero, es que mientras la estética adopta un punto de vista más "teórico" (aunque nunca exclusivamente teórico), la filosofía del arte adopta un punto de vista más "empírico" (aunque nunca totalmente empírico). A modo de ejemplo, y complemento, discutiremos ahora brevemente tres cuestiones: la naturaleza del arte; la relación entre intuición y expresión, y la estructura de la obra de arte. Como los trataremos en forma predominantemente teórica, puede alegarse que sería mejor reservarlos para el artículo "Estética". Sin embargo, aun si se considera que los problemas en cuestión y la forma de tratarlos aquí pertenecen más bien a la estética que a la filosofía del arte —por lo menos si se tiene en cuenta el modo como han sido antes distinguidas estas disciplinas—, es legítimo incluirlos aquí, por cuanto todos ellos se refieren al modo como puede entenderse el arte. El artículo presente se titula, en efecto, *"Arte" y* no "Filosofía del arte". Ademas, por razones de comodidad nos hemos limitado en el artículo "Estética" a tratar de los sentidos del término y de diversas tendencias en estética. Puede, así, reservarse para el presente artículo el análisis de ciertos problemas que no es hacedero incluir en otros lugares de este *Diccionario.*

Muchas son las respuestas que se han dado a la pregunta sobre lo que es el arte. Cada una de las tendencias en estética suele dar a dicha pregunta una determinada respuesta. Aquí nos confinaremos a algunas tesis que han relacionado de algún modo la cuestión de la naturaleza del arte a la de la función que ejerce, o puede ejercer, el arte en la vida humana.

Algunos autores han declarado que el arte no proporciona ningún conocimiento de la realidad, a diferencia de la filosofía, y especialmente de la ciencia, que se consagran al conocimiento. Para apoyar esta tesis se suele indicar que el arte no es un "contemplar" (en el sentido general de "teoría"), sino un "hacer". El arte no pretende decir lo que es, o cómo es, o por qué es, sino hacer que algo sea. Esta tesis tiene mucho en su favor, pero topa con varias dificultades. Por un lado, aunque el arte no es, estrictamente hablando, conocimiento, puede proporcionar una cierta "imagen del mundo". Se puede, en efecto, "ver" el mundo de muy distintas maneras; verlo desde el punto de vista artístico o como materia para elaborar obras de arte es una de ellas. Se tiene, pues, un cierto conocimiento del mundo por medio del arte — y es lo que significa decir que el arte es una cierta "revelación" del mundo. Por otro lado, decir que el arte no es conocimiento es insuficiente, pues tampoco la religión es, estrictamente hablando, conocimiento (en el sentido filosófico y científico de este término) y, sin embargo, no es arte. Y decir que es un hacer es asimismo insuficiente, pues hay muchos tipos de hacer que no son arte.

Otros autores señalan que el arte es una forma de "evasión". Esta explicación es más psicológico-genética que filosófica. Lo mismo sucede con la idea según la cual el arte es una "necesidad" de la vida humana. En todas estas "explicaciones", además, lo que se explica —o intenta explicar— es la vida humana y no el arte. Más adecuada es la definición del arte como creación de valores — valores tales como lo bello (o, según los casos, lo feo), lo sublime, lo cómico, etc., etc. También nos parece más adecuada —y no necesariamente incompatible con la anterior— la tesis según la cual el arte es una forma de simbolización. Es menester, sin embargo, precisar cómo se entiende esta simbolización, e intentar ligarla con ciertos procesos emotivos. Las teorías puramente axiológicas, o puramente simbolistas, o puramente "emotivas" del arte dejan siempre escapar algunos elementos esenciales de éste. Es posible que la conjunción de estas teorías, en cambio, permita dar cuenta de la gran riqueza de manifestaciones del arte, tanto de la producción artística como del goce e interpretación de ésta.

La segunda cuestión aquí referida —la de la relación entre intuición y expresión— ha sido tratada desde diversos puntos de vista. Ciertos autores sostienen que el arte es esencialmente intuición y que, en último término, esta intuición es "inefable" o por lo menos "intraducibie". Los símbolos usados son entonces considerados como algo humanamente necesario, pero de alguna manera impuro. La intuición es aquí una especie de "forma pura" que usaría la expresión como una materia siempre inadecuada. Otros mantienen que el arte es esencialmente expresión y que lo que importa son los medios expresivos y lo que puede hacerse con ellos. Finalmente, otros declaran que intuición y expresión son igualmente necesarias. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo sobre Obra literaria (v.).

El último problema es el de la estructura de la obra de arte como objeto del juicio estético. Varias sentencias se han manifestado al respecto, de las cuales tres son especialmente corrientes: la que considera la obra de arte como algo hecho o como el producto de un hacer; la que la considera como el resultado de un proceso de simbolización y la que la concibe: como el término de una actividad expresiva. Cada una de estas tesis posee,

sin duda, sus particulares razones y hechos que la apoyan, pero a la vez cada una de ellas parece necesitar ser complementada por las otras. Es lo que ha visto Milton C. Nahm al señalar (art. y *op. cit. infra)* la necesidad de formular una teoría que, teniendo en cuenta las doctrinas anteriores en tanto que complementarias, no sea tampoco una mera composición ecléctica de ellas. Al respecto, Nahm ha señalado las siguientes seis características de la obra de arte, previas a toda ulterior interpretación: 1ª La obra de arte es, morfológicamente, una "forma significativa concreta": concreta en tanto que material; significativa en tanto que implicando signos; forma en tanto que expresada. 2ª La obra de arte es un "acontecimiento" realizado o actualizado por los poderes creadores del contemplador estético, una estructura que relaciona el artista y el contemplador de su obra. 3ª Las diferencias para los juicios de hecho (correspondientes a la obra de arte o artefacto en contraste con la obra de arte como "obra bella") son proporcionadas por las tres funciones de la estructura del arte: el hacer, el expresar y el simbolizar. 4ª Hay una "dirección" que va del mero artefacto a la obra de arte propiamente dicha, paralela a la dirección que va de los juicios de hecho a los juicios de valor. 5ª La característica anterior permite introducir las correcciones necesarias para evitar el nominalismo propio de los que sostienen el carácter "no significativo" de toda obra de arte como tal. 6ª Es preciso determinar siempre los "niveles" mediante los cuales la expresión genérica, el símbolo genérico y la acción genérica se dirigen hacia la individualización en lo que toca a los juicios de hechos.

Konrad Lang, *Das Wesen der Kunst,* 1901. — Richard Müller-Freienfels, *Psychologie der Kunst,* 1912 (I. *Allgemeine Grundlegung und Phychofogie des Kunstgeniessens;* II. *Psychologie des Kunstschaffens, des Stils and der Wertung;* III. *System der Künste. Die psychologischen Grundlagen der einzetnen Kunstzweige).* — Emil Utitz, *Grundlegung der allgemeinen Kunstunssenschaft,* 1914-1920. — Íd., íd., *Die Gegenständlichkeit des Kunstwerkes,* 1917. — Jacques Maritain, *Art et scolastique,* 1919 (trad. esp.: *Arte y escolástica,* 1945; otra trad., 1948). — G. Simmel, Zur *Philosophie der Kunst,* 1922. — De Witt Parker, *The Principies of Art,* 1926. — C. J. Ducasse, *The Philosophy of Art,* 1930. — Giovanni Gentile, *La filosofía dell'Arte,* 1931. — Heinrich Lützeler, *Einführung in die Philosophie der Kunst,* 1934. — Kurt Riezler, *Traktat vom Schönen. Zur Ontologie der Kunst,* 1935. — Rudolf Jancke, *Grundlegung zu einer Philosophie der Kunst,* 1936. — Georges Mottier, *Le phénomène de l'art,* 1936. — J. W. R. Purser, *Art and Truth,* 1937. — R. M. Ogden, *The Psychology of Art,* 1938. — R. G. Collingwood, *The Principies of Art,* 1938 (trad. esp.: *Los principios del arte,* 1960). — Othmar Sterzinger, *Grundlinien der Kunstpsychologie,* 2 vols. (I: *Die Sinnenwelt,* 1938. II: *Die innere Welt,* 1939). — G. Mottier, Art *et conscience. Essai sur la nature et la portée de l'acte esthétique,* 1944. — Luigi Stefanini, *Metafísica dell'Arte e altri saggi,* 1948. — E. de Bruyne, *Philosophie van de kunst,* 1948. — Th. Munro, *The Arts and Their Intenelations,* 1949. — S. K. Langer, *Feeling and Form. A. Theory of Art,* 1953. — A. P. Uskenko, *Dinamics of Art,* 1953. — E. Vivas, *Creation and Discovery,* 1955. — S. K. Langer, *Problems of Art,* 1957. — Milton C. Nahm, "Structure and the Judgment of Art", *Journal of Philosophy,* XLV (1948), reimp. en *The Artist as Crea tor.* An *Esay of Human Freedom,* 1946, págs. 241-69. — Helmut Kuhn, *Die Kulturfunktion der Kunst,* 2 vols., 1931. — Íd., íd., *Wesen und Wirken des Kunstwerks,* 1960. — Paul Weiss, *The World of Art,* 1961. — Véase también bibliografía de ESTÉTICA. — Sobre filosofía y poesía, véase Jacques Maritain (en colaboración con Raïssa Maritain), *Situation de la poésie,* 1938 (trad. esp.: *Situación de la poesía,* 1946). — María Zambrano, *Filosofía y poesía,* 1939. — Roger Caillois, *Les Impostures de la poésie,* 1943. — Sobre la relación entre la ciencia y la poesía: I. A. Ri chards, *Science and Poetry,* 1926. — Pius Servien, *Science et Poesie,* 1947. — Martin Christopher Johnson, *Art and Scientific Thought. Historical Studies Towards a Modem Revision of Their Antagonism,* 1949. — M. Rieser, *Analyse des poetischen Denkens,* 1954. — V. Fatone, *Filosofía y poesía,* 1955. — J. Ferrater Mora, "Reflexiones sobre la poesía", en *Cuestiones disputadas,* 1955, págs. 93-102. — Respecto al concepto de lo bello véase bibliografía del artículo BELLO.

ARTES LIBERALES. Véase RETÓRICA, TRIVIUM Y QUADRIVIUM.

ARTES SERMOCINALES. Véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA, TRIVIUM Y QUADRIVIUM.

ARRIANO de Nicomedia (Bitinia), vivió hacia fines del siglo I. Discípulo de Epicteto, ha sido llamado a veces "el segundo Jenofonte" no sólo por haber combinado su actividad práctica de funcionario con la reflexión filosófica, sino también porque tuvo con respecto a su maestro la misma relación que Jenofonte con respecto a Sócrates: a Arriano se debe, en efecto, el haber trasmitido las doctrinas de Epicteto manifestadas en sus *Diatribas* o *Disertaciones.* Arriano se ocupó principalmente de desarrollar el aspecto ético-práctico del nuevo estoicismo, con fuerte tendencia a los rasgos protrépticos o exhortativos, pero no descuidó enteramente la parte física de la doctrina estoica, como lo muestra un fragmento conservado de una obra sobre meteorología.

Véase la bibliografía de EPICTETO. El fragmento meteorológico ha sido conservado en el *Florilegio* de Estobeo. Véase E. Bolla, *Arriano di Nicomedia,* 1890. — K. Hartmann, "Arrianos und Epiktet", *Neue Jahrbücher,* XV (195), 248-75.

ASCETISMO. El significado primario del término ἄσκησις, a base del cual se ha formado el vocablo 'ascetismo', es el de *entrenamiento* con vistas a estar en forma para determinados ejercicios atleticos. Este sentido corporal se extendió hasta abarcar un significado espiritual: el ascetismo fue entendido como un entrenamiento para fines espirituales. Ello ocurrió no solamente dentro del cristianismo, sino ya dentro de la cultura pagana helénica o, mejor, helenística (Cfr. por ejemplo lo que dice acerca del ascetismo Epicteto en los *Discursos,* III xii). Ahora bien, es necesario aclarar en qué consiste esta forma segunda de ascetismo. Como la misma se extendió sobre todo dentro del cristianismo, las discusiones sobre el ascetismo suelen referirse al ascetismo cristiano o a formas derivadas de él. Así lo haremos en lo sucesivo, aun cuando hay que reconocer que puede hablarse de distintos tipos de ascetismo: budista, judío, pagano, cristiano, etc.

Ante todo, conviene distinguir entre el ascetismo y otras manifestaciones usualmente confundidas con él: por ejemplo, la austeridad y el misti-

cismo. El ascetismo no es propiamente hablando la austeridad en el sentido de que con la sola austeridad no se consiguen los fines de santidad que el ascetismo se propone. No es tampoco el misticismo, pues aunque se reconoce que el misticismo implica el ascetismo, se rechaza la implicación contraria. Por este motivo el ascetismo rechaza la mortificación *por* la mortificación y la acepta solamente cuando puede considerarse como una subordinación de los apetitos inferiores a la voluntad de Dios. El ascetismo puede así definirse como una práctica de lo espiritual, como una serie de ejercicios espirituales destinados a adquirir un cierto *hábito* que puede colocar al hombre en el camino de la santidad.

Las definiciones anteriores muestran que la insistencia sobre k exageración de los sacrificios corporales constituye una errada interpretación del ascetismo. Para entender éste hay que averiguar, además, su función en la vida humana y el tipo de vida a que el ascetismo se aplica o puede aplicarse. Esta última cuestión fue debatida por Nietzsche, especialmente en la parte III ("¿Qué significan los ideales ascéticos?") de su *Genealogía de la moral.* Nietzsche manifiesta que los ideales ascéticos —sobre todo si son ideales tales como los "clásicos" de pobreza, humildad y castidad— tienen escasa significación para un artista. Los ideales ascéticos tienen su origen en los "instintos de autoconservación" y de profilaxis que caracterizan la "vida decadente". Son, pues, ideales de conservación y no de abundancia de vida. El ideal ascético quiere reducir a él todos los demás ideales. En este sentido debe ser evitado como cercenador y castrador de la voluntad. Sin embargo, puede ocurrir que el ideal ascético requiera esfuerzo, en cuyo caso resulta "honorable". En todo caso, revela el "vacío" del hombre.

Como en otros puntos capitales de índole psicológico-moral, Max Scheler aprovecha ciertas intuiciones de Nietzsche a la vez que combate sus desviaciones. Lo que Nietzsche supone acerca del ascetismo no corresponde, según Scheler, a todo ascetismo. En *El resentimiento en la moral* Scheler distingue, en efecto, entre dos tipos de ascetismo: el cristiano y el griego. Mientras el primero eleva la capacidad de goce por constituir la aspiración a "conseguir el máximo goce de lo agradable con el menor número posible de cosas agradables y, sobre todo, de cosas útiles", el segundo reduce dicha capacidad por efectuar la aspiración en sentido inverso. Según esto, el ascetismo antiguo y cristiano subordinan el valor vital al valor espiritual, en tanto que el ascetismo moderno subordina el valor vital al de utilidad.

Las definiciones de Scheler implican no solamente una distinción, sino también una contraposición entre los dos tipos citados de ascetismo. La base para ello se encuentra en la investigación efectuada por Max Weber sobre el ascetismo y en la oposición por dicho autor presentada entre el *ascetismo extramundano (ausserweltlíche Askese),* consistente en retirarse del mundo, y el *ascetismo intramundano (innerweltliche Askese),* consistente en practicar la abstención dentro de este mundo. Tal oposición es estudiada sobre todo en el trabajo de M. Weber titulado "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" *(Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* XX y XXI, 1904-5; reimp. en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* I, 1920). El ascetismo ultramundano corresponde a una ética a la vez anti-eudemonista, anti-hedonista y fuertemente pro-adquisitiva: es la ética del capitalismo moderno en tanto que surgió impulsado por varios grupos protestantes. Max Weber distingue, en efecto, entre varias formas de ascetismo ultramundano correspondiendo a varias formas de protestantismo ascético: calvinista, pietista, metodista y sectas surgidas del movimiento baptista (por ejemplo, cuáqueros). E. Troeltsch acepta en su libro *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906, 4ª ed., 1925; trad. esp.: El *protestantismo y el mundo moderno,* 1951) las ideas fundamentales de Weber al respecto, pero divide a su vez el ascetismo que se manifiesta en lo que llama la cultura autoritaria eclesiástica cristiano-medieval en dos formas: el ascetismo místico-quietista que disuelve todo lo sensible finito en lo eterno supraterrenal, y el ascetismo metódico-disciplinario que encauza el obrar hacia los fines ultraterrenos de la vida. Cuando esta última forma suprime el monacato y el apartamiento efectivo del mundo, se convierte en lo que Weber llamaba el ascetismo ultramundano. Pero el vocablo 'ultramundano' designa sólo imperfectamente esta forma de ascetismo si tenemos en cuenta que en las iglesias protestantes en *las* cuales se desenvolvió —luteranos y calvinistas— el propósito explícito en los comienzos no fue el subrayar los valores de este mundo, sino, por el contrario, el intentar suprimir todo compromiso entre los valores de este mundo y los del otro. La intramundanidad sería, pues, una consecuencia de la mencionada acción ascética metódica, pero no el punto de partida de ella.

Además de las obras citadas en el texto véase: A. Auer, *Die philosophischen Grundlagen der Askese,* s/f. (1946). — J. Lindworsky, *Psychologie der Ascèse, Denken voor eein psychologischejuiste Ascese,* 1948. — H. Fichtenau, *Askese und Laster in der Anschauung des Mtttelalters,* 1948. — F. D. Duffey, *Psychiatry and Asceticism,* 1950. — Renzo Titone, *Ascesi e personalità,* 1957 (influencia de la actitud ascética sobre el desarrollo, psicológico). — B. L, Hijmans ἌΣΚΗΣΙΣ. *Notes on Epictetus Educational System,* 1959 [Wijsgerigen Teksten en Studies, 2].

ASCLEPIADES de Prusa o de Quios (Bitinia) (siglo I antes de J. C.) se consagró, como discípulo de Epicuro, a la medicina y desarrolló las doctrinas de su maestro especialmente en la psicología y en la física. En lo primero acentuó la importancia de los sentidos frente a la actividad llamada racional, con lo cual llevó a un extremo el empirismo radical característico de la escuela epicúrea. En lo segundo, desarrolló la doctrina de los ἄναρμοι ὄγκοι (el mismo concepto que hemos encontrado en el académico Heráclides Póntico) separados por los espacios vacíos o poros, πόροι, pero manteniendo, contrariamente a Heráclides, la concepción puramente mecánico-causal de su interacción.

Fragmentos de Asclepiades en *Fragmenta digestae et cur. Ch. G. Gumpert, praefatus est Ch.* G. Gruner, Wimariae, 1794. — G. M. Raynaud, *De Asclepiade Bithyno medico ac philosopha* 1862 (tesis). — H. v. Vilas, *Der Arzt und Philosoph A. von Bithynien,* 1893. — Artículos por R. A. Fritzsche *(Rheinisches Museum,*

1902), W. A. Heidel *(Transactions of the American Philological Association,* 1910), y M. Wellmann *(Neue Jahrbücher,* 1908 y *Philologische Untersuchungen,* 1913). Artículo de M. Wellmann sobre Asclepiades (Asklepiades, 39) en Pauly-Wissowa.

ASCLEPIODOTO DE ALEJANDRÍA *(fl.* 450), miembro de la escuela de Alejandría del neoplatonismo (VÉASE), fue discípulo de Proclo. Como Marino, Asclepiodoto manifestó por un lado un interés metafísico-especulativo y por el otro un interés científico. A diferencia de Marino, sin embargo, este último interés no se limitaba en Asclepiodoto a la matemática, sino que tenía carácter enciclopédico, incluyendo la música, la astronomía y diversas ciencias naturales, especialmente la medicina. De hecho, Asclepiodoto fue un típico representante de lo que se llamaba la tendencia erudita alejandrina. En cuanto al interés metafísico-especulativo, era al parecer de naturaleza más sobria que la usual en otros miembros de la escuela. La propia tendencia a la magia aparecía en Asclepiodoto como la manifestación de una creencia en la posibilidad de manipular y dominar los fenómenos de la Naturaleza más bien que como un subproducto de ciertas concepciones religiosas. Algunos autores suponen, sin embargo, que la corriente erudita y la especulativa en Asclepiodoto no se mezclaron. Se atribuye a Asclepiodoto un comentario al *Timeo.*

Véase A. Dain, "Les Manuscrits d'Asclepiodote le philosophe", *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne,* LX (1943), 341-360. — Artículo de J. Freudenthal sobre Asclepiodoto (Asklepiodotos, 11) en Pauly-Wissowa.

ASEIDAD. Véase A SE.

ASENTIMIENTO. El asentimiento es considerado en general como cl acto de aceptación de cualquier proposición o percepción. De un modo más preciso, se define como la aceptación de una proposición que pertenece al orden de la fe. En todo caso, el asentimiento es estimado generalmente como un acto que forma parte del juicio. Los estoicos, sobre todo, consideraban la llamada συγκατάθεσις, *adsensio,* como el acto de reconocimiento de algo en tanto que verdadero; por lo tanto, el asentir era una acción de la voluntad judicativa. A diferencia de los escépticos, que dejaban indeterminado el asentimiento, los estoicos acentuaban su carácter activo y aun su necesidad para completar el juicio. Santo Tomás distinguió entre el asentimiento de una evidencia en sí y el asentimiento de una proposición evidente en su conexión con otra. Este último tipo de asentimiento es el propio tanto de las ciencias como de las verdades de la fe (S. *theol,* II-II[a], q. I, art. 4). Ahora bien, el asentimiento es para Santo Tomás un acto del intelecto, a diferencia del consentimiento, que es un acto de la voluntad. Sin embargo, puede decirse con toda propiedad que el intelecto asiente de un modo necesario a los principios evidentes por sí mismos y al rechazo de la contradicción en sí misma. De un modo más explícito y detallado ha elaborado Newman (VÉASE) una doctrina del asentimiento. Éste es considerado primariamente por Newman como el acto de asentir a proposiciones, como la "aprehensión" de proposiciones. No puede decirse, con todo, que los dos modos de acción mental implicados en el acto de asentir sean equivalentes. Como Newman dice, usan las mismas palabras y tienen el mismo origen, pero desembocan en resultados muy diferentes (Cfr. An Essay in Aid *of a Grammar of Assent,* 1870, págs. 34 y sigs.) De ahí la distinción precisa establecida por Newman entre un *asentimiento nocional* o (asentimiento a nociones) y un *asentimiento real* (o asentimiento a cosas), asentimiento de carácter "más fuerte" que el anterior, aunque sin garantizar por ello la existencia de las cosas a las cuales se asiente. El asentimiento nocional puede ser considerado, a su vez, bajo cinco respectos: como *profesión* —asentimiento débil y superficial—, como *creencia* —afirmación de que no hay duda de que algo es así—, *opinión* —aceptación espontánea de una proposición—, *presunción* —asentimiento a primeros principios— y *especulación* —entendida como aceptación consciente de una proposición como verdadera— *(op. cit.,* págs. 40 y siguientes). El asentimiento real —centro de la filosofía de Newman— es de tal tipo que, aunque no intrínsecamente operativo, afecta incidentalmente a la práctica *(op. cit.,* pág. 86). Por eso lo que Newman llama el asentimiento religioso es el acto de asentir a un dogma de fe, es decir, el acto de asentir realmente a él, a diferencia del asentimiento teológico, que es sólo de carácter nocional *(op. cit.,* pág. 95).

Véase Francis M. Tyrrell, *The Rôle of Assent in Judgment: A Thomistic Study,* 1948.

ASERCIÓN. En algunos textos lógicos se ha introducido un signo —propuesto por Frege— que se llama signo *de aserción:* es el signo '|— '. Este signo se lee 'Es el caso que', 'Se afirma que", 'Se establece que'. En muchos casos el signo no es usado por suponerse implícitamente que todas las fórmulas introducidas son objeto de aserción. El signo contrario a '|— ' es el signo ' —| ', usado por Lukasiewicz, siguiendo una sugerencia de Ivo Thomas, como signo *de rechazo. ' —* |' se lee 'Se rechaza que'.

En su obra *La logique de l'assertion pure* (1950), Jean de la Harpe ha presentado un cálculo basado en los dos símbolos Ά' y 'E', los cuales se leen respectivamente 'queda establecido que' y 'queda excluido que'. El fundamento de tal cálculo radica en la distinción entre aserción de una proposición y su contenido (o lexis). Así, la expresión *'Ap'* designa la aserción de P, y la expresión *'AAp'* designa la aserción de la aserción de *P* (o 'queda establecido que *p* queda establecido').

ASERTÓRICO. El uso actual en la literatura filosófica del término 'asertórico' procede principalmente de la expresión kantiana 'juicio asertórico'. Éste juicio es uno de los tres tipos de juicios en que, según Kant, se expresa la Modalidad (VÉASE), y consiste en la afirmación simple 'S es P', "acompañada de la conciencia de la realidad". Los textos lógicos más difundidos del siglo XIX han empleado el citado término en la misma acepción. Lo emplea también Pfänder en su *Lógica,* definiéndolo como la forma de un juicio en el cual se afirma o niega que S es efectivamente P. En el vocabulario de Pfänder a que nos hemos referido en Modalidad, "el peso lógico" del juicio asertórico es "pleno y sin atenuación alguna".

El término 'asertórico' no es usado, en cambio, ni por los lógicos simbó-

lieos contemporáneos ni por los lógicos afectos a la lógica tradicional. Estos últimos arguyen que la clasificación kantiana de los juicios de modalidad en asertóricos, problemáticos y apodícticos destruye la división tradicional de las proposiciones (véase PROPOSICIÓN) en simples o absolutas y *de messe.* En efecto, la proposición asertórica es una proposición *de inesse* en la cual no hay ningún modo que afecte a la cópula. Por lo tanto, las proposiciones asertóricas deberían excluirse de lo modal. Ahora bien, Kant podría argüir que habla de juicios y no de proposiciones y aun que los juicios en su sentido no son exclusivamente objetos de la lógica, sino en gran parte de la teoría del conocimiento. En tal caso, lo asertórico sería un modo de afirmación, aunque es obvio que habría entonces, como sugiere Maritain, "un abuso de lenguaje" en su empleo de tal término.

La concepción hegeliana de los juicios asertóricos sigue la inspiración kantiana, pero se sale aun más que ella del campo de la lógica. Lo mismo ocurre con su concepción de los otros tipos de juicio. Hegel define, en efecto, todos los juicios desde su especial punto de vista metafísico; así, el juicio asertórico es para dicho filósofo un juicio inmediato cuyo sujeto es un individuo concreto y cuyo predicado expresa la relación con su realidad o determinabilidad de su concepto *(Logik,* I Abs. II Kap. D.a; Glockner, 5, 112-12); el juicio apodíctico es un juicio inmediato cuyo sujeto es lo general *(ibíd.,* D.a.; Glöckner, 5. 116-18), etc., etc. No creemos, pues, necesario referirnos más extensamente a tales concepciones, pues ni son necesarias para la comprensión del problema lógico ni tampoco son bastante iluminadores para entender la propia metafísica hegeliana.

ASIMETRÍA. Véase RELACIÓN.

ASMUS (VALENTÍN FÉRDINANDOVITCH) nac. (1894), estudió en la Universidad de Kiev; desde 1939 es profesor de filosofía en la Universidad de Moscú. En 1943 recibió el Premio Stalin por su contribución a la *Historia soviética de la filosofía* (1940 y sigs.). Sus principales trabajos filosóficos versan sobre la lógica. Su *Lógica (* 1947) fue violentamente atacada tan pronto como salió de las prensas y en el año siguiente por contener, según el Ministro de Educación de la época, Kaftanov, material "formal y apolítico". La lógica de Asmus, en efecto, aunque sumamente "moderada", constituía una novedad por la importancia dada al carácter formal de la lógica y la escasa referencia a la dialéctica y sus leyes. La situación de Asmus cambió al respecto, con motivo de los artículos de Stalin (1950) sobre la lingüística (véase FILOSOFÍA SOVIÉTICA). Aunque crítico del "idealismo burgués contemporáneo" —en el cual incluye prácticamente todas las filosofías contemporáneas—, Asmus ha expuesto con más objetividad que la mayor parte de los filósofos soviéticos los desarrollos modernos de la lógica *(Voprosiy Filosofii* [1955], págs. 192-284; Cfr. también su libro sobre la doctrina de la prueba, *infra).*

Obras principales: *Dialéktitchéskly matérializm i logika,* 1924 *(Materialismo dialéctico y lógica). — Marks i burguazníy istorizm,* 1933 *(Marx y él historicismo burgués). — Logika,* 1947. — *Utchénié logiki o dokazatéllstvé i oprovérgénii,* 1954 *(La doctrina lógica de la prueba y la refutación). — Dékart,* 1956 *(Descartes).*

ASNO DE BURIDÁN. Con este nombre se atribuye a Juan Buridán (v.) la formulación del siguiente problema — o paradoja: "Un asno que tuviese ante sí, y exactamente a la misma distancia, dos haces de heno exactamente iguales, no podría manifestar preferencia por uno más que por otro y, por lo tanto, moriría de hambre." La paradoja ha sido formulada para mostrar la dificultad del problema del libre albedrío (VÉASE) cuando éste se reduce a un li*berum arbitrium indifferentiae.* De no haber una preferencia, no puede haber elección.

Una discusión adecuada de la paradoja llevaría muy lejos. Por lo pronto, se puede preguntar si es legítimo tomar como base un hecho empíricamente imposible. Luego, se puede argüir que pueden existir ciertas preferencias no manifestadas en la situación tal como ha sido descrita: por ejemplo, la preferencia a no morirse de hambre, lo cual induciría al asno a comer *cualquiera* de los dos haces de heno. Finalmente, se puede alegar que las elecciones no necesitan ser siempre razonables. En cualquier caso, sin embargo, hay que reconocer que la paradoja del asno de Buridán es sumamente instructiva: analizarla como es debido requiere revisar por entero las difíciles nociones de elección, preferencia, razón, voluntad y libertad.

Nicholas Rescher (art. *cit. infra),* que ha estudiado más a fondo que nadie la historia y la lógica de la citada paradoja, ha puesto de relieve que ésta tiene una antigua historia. Ésta puede resumirse en tres fases: el período griego, el árabe y el cristiano-medieval-escolástico. En la primera fase la paradoja tiene una forma cosmológica y se halla fundada en el problema del equilibrio — del supuesto equilibrio físico de la Tierra entre elementos iguales. Esta cuestión fue tratada por varios autores, tales como Anaximandro y Aristóteles *(De cáelo,* II 13) — quien discute asimismo, por similitud, el problema de las motivaciones iguales. Posiblemente a través de los comentaristas del Estagirita el problema pasó a los árabes. Algazel lo trató desde un punto de vista teológico, planteándose el problema de la Voluntad divina y de la razón (caso de haberla) de haber preferido un mundo más bien que otro. Al critizar a Algazel, Averroes se ocupó asimismo del problema y lo mismo Santo Tomás (S. *theol,* I-II, q. XIII). Sin embargo, los escolásticos dieron a la discusión un giro ético — el mismo que aparece en la formulación que hoy se considera clásica. Buridán mismo se ocupó del asunto en este sentido, justamente al comentar el tratado aristolélico *De caelo,* pero no habló de un asno, sino de un perro, por lo que, si se quiere seguir atribuyendo a Buridán el origen de la paradoja habría que hablar del "Perro de Buridán". En la época moderna, todos los que se han ocupado de la paradoja lo han hecho en sentido ético — y también, de un modo más general, antropológico-filosófico. Se puede decir que todos los que han tratado la cuestión de la libertad —prácticamente, todos los autores modernos— han introducido, más o menos explícitamente, la paradoja del asno de Buridán. Esta paradoja está implícita en la mayor parte de los debates entre los deterministas y los antideterministas. Era inevitable que en el curso de estos debates se reintrodujeran cuestiones cosmológicas y teológicas, pero en un sentido y una for-

ma distintos de las tratadas por los filósofos antiguos y árabes. En la época actual, la paradoja puede ser examinada —como lo ha hecho el citado Rescher— en estrecha relación con la cuestión de "la distribución azarosa" y, por lo tanto, en conexión con cuestiones suscitadas por la probabilidad (VÉASE).

Nicholas Rescher "Choice Without Préférence. A Study of the History and of the Logic of the Problem of 'Buridan's Ass , *Kant-Studien,* LI (1959-1960), 142-75 (también en separata).

ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO. El uso del concepto de asociación en psicología es muy antiguo. Claros precedentes del mismo se encuentran en Aristóteles, cuando en su tratado *De memoria et reminiscentia,* II 451 b 10 sigs.) presentó un principio de asociación en las dos formas principales de la asociación por semejanza y asociación por contigüidad. Esta tesis fue aceptada y desarrollada por los comentaristas del Estagirita y por muchos escolásticos medievales. El asunto fue dilucidado, además, con considerable detalle por Juan Luis Vives en su *De anima et vita.* Por lo tanto, no puede decirse que solamente con los filósofos modernos y especialmente con los filósofos y psicólogos de fines del siglo XVIII y del XIX haya aparecido un concepto de asociación. Entre los filósofos modernos trataron el problema Hobbes, y especialmente Locke (con su concepción de la "asociación de las ideas") y Berkeley. Ahora bien, es ya tradicional admitir que solamente con Hume, por un lado, y con el trabajo de análisis filosófico y psicológico de Hartley, Priestley, James Mili, John Stuart Mill y A. Bain por el otro, el concepto psicológico de asociación ha alcanzado una madurez suficiente y, además, ha permitido construir a base de él toda una teoría de contenido primariamente psicológico, pero de intención filosófica: el asociacionismo.

En su *Enquiry* (III), por ejemplo, Hume manifiesta que "es evidente que hay un principio de conexión entre los diferentes pensamientos o ideas de la mente, y que en su aparición a la memoria o imaginación se introducen unos a otros con cierto método y regularidad". De hecho, hay no uno, sino varios principios de conexión, de los cuales tres son predominantes: la *semejanza,* la *contigüidad* (en el tiempo o espacio) y la *causa y efecto.* El principio de *contraste* o *contrariedad* es considerado por Hume como una mezcla de los principios de causación y semejanza. Esta doctrina es elaborada con más detalle en el Libro I del *Treatise (* especialmente Parte I, sec. iv), pero los tipos de conexión siguen siendo los mismos. Ahora bien, aunque la base de la teoría de Hume era psicológica, su interés era predominantemente epistemológico. El giro hacia lo psicológico y el intento de fundamentar un asociacionismo en la psicología es, en cambio, evidente en Hartley (*Observations on Man,* 1749, Parte I), a quien siguió James Mill *(Analysis of the Phenomena of the Human Mind,* 1829, *passim;* Cfr. sobre todo la ed. de 1869 en 2 vols., ed. J. S. Mill) y —en parte— John Stuart Mill y A. Bain. Los tipos de conexión establecidos por Hume y Hartley fueron transformados en las leyes clásicas del asociacionismo psicológico (*contigüidad, semejanza, contraste) y* ampliadas con otras leyes complementarias *(frecuencia, simultaneidad, intensidad,* etc.). Hay que distinguir entre el asociacionismo psicológico, que pretende limitarse a una descripción de las conexiones entre procesos mentales, y el asociacionismo filosófico, que está relacionado con el atomismo *(en sentido amplio)* y se ha contrapuesto con frecuencia al estructuralismo (véase ESTRUCTURA.) y al totalismo. Aunque algunos asociacionistas psicológicos tendieron a ampliar sus teorías al conjunto de la filosofía, cuando menos de la filosofía natural, el primer tipo de asociacionismo no ha implicado forzosamente el segundo. La doctrina asociacionista ha sido criticada por varios autores. Algunos (como Bradley, Adamson, Stout, James, los miembros de la Escuela de Würzburgo [VÉASE] etc.), han aducido razones basadas en una crítica analítica de los procesos psíquicos. El argumento principal lanzado a este respecto contra el asociacionismo ha sido la advertencia de que en los procesos psíquicos hay una *dirección,* llevada a cabo por el pensamiento o regida por otras "tendencias determinantes". Otros (como los psicólogos estructuralistas: Köhler, Lewin, etc.) han aducido experiencias en las cuales se ha mostrado que los hábitos no producen acción, que la conducta tiene un propósito o que hay reacciones a relaciones, cosa que no tiene en cuenta ni puede explicar el asociacionismo. Ello no quiere decir, sin embargo, que el asociacionismo haya sido enteramente abandonado en psicología. Por un lado, el behaviorismo y la llamada psicología objetiva han adoptado muchas conclusiones del asociacionismo, aun cuando refinando esta doctrina mediante experimentos y críticas analíticas. Por otro lado, el propio estructuralismo no niega totalmente el proceso asociativo, sino que rechaza los fundamentos atomistas atribuidos al mismo y especialmente la tendencia manifestada por los asociacionistas clásicos a basar sus explicaciones en puras combinaciones mecánicas sin hacer intervenir tendencias o propósitos.

Además de las obras clásicas de los autores citados en el texto del artículo, véanse Ch. G. Bardili, *Ueber die Gesetze der Ideenassoziation,* 1796. — Luigi Ferri, *La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours,* 1883. — G. Ascnaffenburg, *Experimentelle Studien über Assoziation,* 1896-97. — D. F. Markus, *Die Assoziationstheorien im* XVIII *Jahrhundert,* 1901 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, XV]. — E. Claparède, *L'association des idées,* 1902. — M. Bork, *Ueber neuere Assoziationstheorien,* 1917. — Howard C. Warren, A *History of the Association Psychology,* 1921. — G. Lunk, *Die Stellung der Assoziation im Seelenleben,* 1929. — Sobre el concepto de asociación en Leibniz, B. Franzel, *Der Assoziationsbegriff bei Leibniz,* 1898.

ASTRADA (CARLOS), nacido en Córdoba (Argentina) en 1894, es profesor en las Universidades de La Plata y Buenos Aires. Influido en sus primeros tiempos por la escuela de Marburgo, se orientó luego, tras haber recibido en Colonia y Friburgo las enseñanzas de Scheler, Husserl y Heidegger, hacia la filosofía existencial. Astrada trabaja dentro del marco de las posibilidades de la problemática de Heidegger, sobre todo en la idea del papel fundamental que desempeña el riesgo existencial, centrado en el concepto del juego como resorte decisivo en la especulación

metafísica. Este juego debe, sin embargo, ser entendido como un juego total, es decir, como un juego existencial que crea su propio ámbito y desencadena un proceso propio.

Dentro de la ontología de signo heideggeriano, Astrada se interesa por la constitución concreta —especialmente histórica— de la Existencia *(Dasein,* véase EXISTENCIA) y de la relación de ésta con las cosas; con ello se manifiesta una preocupación por ciertas estructuras que Heidegger había descuidado, atento sólo a la descripción de los caracteres fundamentales de la Existencia y de su preparación para una ontología fundamental.

Obras principales: *El problema epistemológico en la filosofía actual,* 1927. — *El juego existencial,* 1933. — *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial,* 1936. — *Là ética formal y los valores,* 1938. — *El juego metafísico,* 1942. — *Temporalidad,* 1943. — *Sociología de la guerra y filosofía de la paz,* 1948. — *Ser, humanismo, "existencialismo". Una aproximación a Heidegger,* 1949. — *Destino de la libertad,* 1951. — *La revolución existencialista,* 1952. — Marx y Hegel, *Trabajo y alineación en la "Fenomenología" y en los "manuscritos",* 1958. — *Humanismo y dialéctica de la libertad,* 1960. — *Dialéctica y positivismo lógico,* 1961 [Cuadernos de "Humanitas", 9].

ATARAXIA, ἀταραξία, se traduce por 'ausencia de inquietud', 'tranquilidad de ánimo', 'imperturbabilidad'. Demócrito usó el término ἀταραξία al declarar que "la felicidad es placer, bienestar, armonía, simetría y ataraxia" (Diels A 167, 15-8). Pero fueron los epicúreos, los estoicos y los escépticos quienes colocaron la noción de ataraxia en el centro de su pensamiento. Según el índice proporcionado por C. J. de Vogel *(Greek Philo-sophy,* III, 1959), la noción en cuestión fue tratada especialmente por Epicuro, Epicteto, Pirrón y Arcesilao (VÉANSE). Según Epicuro, la felicidad se obtiene mediante la ἀπονία (ausencia de pena o dolor) y por la ataraxia. De ellas gozan los dioses, los cuales no se ocupan ni del gobierno del cosmos ni de los asuntos humanos (Diog. L. X 139; también, "Carta a Mene-ceo", *apud ibíd.,* X 128). La ataraxia es para Epicuro un equilibrio permanente en el alma y en el cuerpo *(ibíd.,* X 136). Para Epicuro hay que atenerse, para obtener la felicidad, a la ataraxia, pero también a la ἀλυπία (ausencia de pena), a la ἀφοβία (ausencia de temor) y a la ἀπάθεια, apatía, ausencia de pasiones); todas ellas constituyen simplemente la libertad, ἁπλῶς ἐλευτερία *(Diat.,* IV 3, 1-8). La ataraxia es para Pirrón la culminación de la suspensión del juicio (véase EPOCHÉ); hay que practicar éste para alcanzar aquélla (Diog. L. X 66), cosa que sólo puede hacer un hombre capaz de vivir sin preferencias. En cambio, Arcesilao *(apud* Sexto, *Hyp., 1* 232) consideró la ataraxia como síntoma de la suspensión del juicio y no como su coronamiento.

La noción de ataraxia se funda en los mismos supuestos y suscita los mismos problemas que las nociones afines empleadas por los filósofos mencionados. Se funda en (1) la división, sobre todo elaborada por los estoicos, entre lo que está en nuestra mano y lo exterior a nosotros, y en la suposición de que lo último incluye las "pasiones"; (2) en la confianza de que el hombre como ser racional (o cuando menos los filósofos como seres eminentemente racionales) son capaces de conseguir la eliminación de las perturbaciones; y (3) en la idea de que la tranquilidad es (cuando menos moralmente) mejor que la experiencia. Los problemas que suscita son principalmente los de si tales supuestos son tan aceptables, tan claros o, en último término, tan deseables como se imagina. Además, suscita el problema de si una definición de la "libertad" como la apuntada por Epicuro no es excesivamente "negativa".

ATENAS (ESCUELA DE). En la historia de la filosofía griega se llama a veces *período ateniense* o también *ático* al que abarcó desde mediados del siglo v hasta fines del siglo IV antes de J. C. En tal período se incluyen los sofistas, Sócrates, algunos socráticos, Platón, Aristóteles y varios antiguos académicos y peripatéticos. De un modo más propio se llama *Escuela de Atenas* a una de las ramas del neoplatonismo (VÉASE). Se trata de la dirección neoplatónica representada por Plutarco de Atenas (que debe distinguirse de Plutarco de Queronea), Siriano, Domnino, Marino, Isidoro y, sobre todo, Proclo, Damascio, Simplicio y Prisciano. Esta escuela pertenece, a su vez, a la llamada dirección metafísico-especulativa del neoplatonismo. Se caracteriza por su fuerte tendencia teológica y sistemática, por su aplicación de la lógica —o, mejor dicho, de la dialéctica— a las especulaciones metafísicas, por su tendencia a desarrollar varios aspectos de la teología dialéctica y por la atención prestada a la idea de emanación, especialmente mediante el uso del sistema triádi-co. Junto a ello se destacaron los neoplatónicos atenienses por sus comentarios a obras de Platón y Aristóteles (y Simplicio por su comentario al *Encheiridion* de Epicteto). No todos los filósofos de la escuela de Atenas nacieron en esta ciudad. Domnino nació en Siria; Proclo, en Constantinopla; Marino, en Neápolis (Sichem, Samaria). Hemos expuesto las doctrinas particulares de varios de los filósofos citados en los artículos sobre Siriano, Marino, Proclo, Damascio y Simplicio, y las tendencias generales en el artículo sobre neoplatonismo. Agreguemos aquí que Plutarco de Atenas influyó principalmente por sus comentarios a diálogos platónicos y al tratado aristotélico *De anima;* que Domnino escribió tratados matemáticos (y no siempre mostró completa fidelidad a los principios neoplatónicos); que Isidoro (biografiado por Damascio) siguió las huellas de Jámblico, y que Prisciano escribió una compilación (de la cual tenemos la versión latina con el nombre *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex)* por encargo del rey persa Cosroes, en cuya corte se alojó —junto con Simplicio y Damascio— cuando se cerró la escuela ateniense en 529 por orden de Justiniano.

Véase bibliografía de NEOPLATONISMO. Para los comentarios a Aristóteles de algunos de los autores mencionados, véase *Commentaria in Aristotelem Graeca* señalados en ARISTOTELISMO. Para Domnino: Ἐγχειρίδιον ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς, ed. Boissonade, *Abec. Graeca,* IV, 413-29; Πῶς ἔστι λόγον ἐκ λόγου ἀφελεῖν, ed. C. E. Ruelle, *Revue de philologie,* VII (1883), 82-94. — Las *Solutiones* y la Μετάφρ-ασις τῶν Θεοφάστου περὶ αἰσθήσεως de Prisciano, han sido editados por I. Bywater en *Supp. Aristotelicum,* I, 2, 1886.

ATENCIÓN. La noción de atención ha sido tratada por la mayoría de los filósofos desde el punto de vista psicológico. Se ha definido muchas veces como una cierta capacidad de

la mente —fundada en procesos orgánicos, o cuando menos relacionada con ellos— para canalizar los procesos psíquicos, y en particular el pensamiento, dentro de ciertas vías. De modo muy general puede definirse como concentración de energías psíquicas. La atención puede considerarse como un proceso potencial o como un proceso actual — según la distinción escolástica entre una atención *secundum virtutem y* una atención *actualis.* Se ha distinguido entre la atención espontánea y la atención voluntaria. Esta última ha sido considerada como una atención consciente. Pero como la conciencia de la atención puede, y suele, distraer la atención, el concepto de atención voluntaria y consciente ha sido objeto de muchos debates entre filósofos y psicólogos. Algunos han indicado que la voluntad y la conciencia se hallan solamente en el proceso inicial de la atención; otros, que hay siempre en la atención, si no una conciencia, cuando menos un acto voluntario.

Aquí nos interesan sobre todo las explicaciones del concepto de atención que, si bien basados en datos psicológicos, tienen implicaciones epistemológicas y, en algunos casos, ontológicas — o cuando menos ontológico-antropológicas. El examen psicológico-epistemológico de la atención ha sido llevado a cabo especialmente por filósofos del sentido común, ideólogos y "sensacionistas". Así, por ejemplo, Destutt de Tracy suponía que la atención es un estado de ánimo más bien que una facultad, de tal modo que podría eliminarse en principio la voluntad de la atención. Reid *(Intellectual Powers.* Essay I, c. 5) señaló, en cambio, que la atención es un acto voluntario, siendo, en cambio, involuntaria la conciencia. Condillac *(Essai sur l'origine des connaissances humaines, c.* III) distinguió entre atención activa y atención pasiva; en una hay voluntad, no así en la otra. Laromiguière (VÉASE) consideró que la atención es "la primera facultad"; de ella se derivan todas las restantes. Hamilton comparó la atención con la abstracción (véase ABSTRACCIÓN y ABSTRACTO). Aunque las definiciones y concepciones anteriores se hallan expresadas en lenguaje filosófico, están condicionadas las más de las veces por cuestiones de naturaleza epistemológica. En Hamilton sobre todo se nota un interés decididamente epistemológico, pues mediante el estudio del fenómeno de la atención se trata de determinar no sólo los modos de aprehensión de las "ideas", sino también la naturaleza —"psicológica" o "trascendental"— de éstas.

La atención como fenómeno primordial, capaz de aclarar no sólo los modos de operación psíquicos, sino también ciertas actitudes humanas básicas, ha sido objeto de reiterado examen desde fines del siglo XIX. James Ward (VÉASE) afirmó —contra Bradley— que no se puede identificar la vida psíquica con una masa indiferenciada, ya sea de sensaciones, o de un "sentimiento primario" o "experiencia inmediata". Las actividades psíquicas lo son de un yo —de un "yo puro"— y este yo es primariamente la atención. La atención es para Ward la conciencia; mejor todavía, es lo que dirige toda conciencia en su actividad. La atención puede ser mayor o menor, pero no hay posibilidad de vida psíquica —y de presentación de ningún contenido al yo— sin una cierta dosis de atención. La atención no se disuelve en las presentaciones, ni en la experiencia indiferenciada: acompaña a todas las presentaciones y a toda experiencia. Si se llevan las ideas de James Ward a sus consecuencias últimas, y se admite que hay en el hombre un máximo desarrollo psíquico, se puede concluir que el ser humano es definible como "un sujeto en atención". Santayana ha llegado a considerar la atención como la principal, y acaso la única, vía de acceso al reino de las esencias (Cfr. *The Realm of Essence,* Cap. I, en *The Realms of Being,* 1942, pág. 15). Pues aunque tal atención sea una "facultad animal" suscitada por la pasión, puede alcanzar en el hombre categoría de "aprehensión ontológica" (Santayana no usa, empero, esta última expresión).

En sentido distinto de los anteriores ha examinado Husserl la noción de atención. Criticando las teorías psicologistas y a la vez nominalistas de la abstracción formuladas, entre otros autores, por Hamilton y John Stuart Mill, Husserl ha señalado que "si la teoría que basa la abstracción en la atención (considerada entonces como una mera operación) es exacta; si la atención a todo objeto y la atención a las partes y notas del objeto son, en el sentido de dicha teoría, uno y el mismo acto, que sólo se distingue por los objetos a que se dirige, resulta que no hay especies para nuestra conciencia, para nuestro saber, para nuestro enunciar". Por lo tanto, "el sentido unitario del término 'atender' no exige, ni mucho menos, 'contenidos' en el sentido psicológico —como objetos a los cuales atendemos—; y aun rebasa toda la esfera del pensar". La atención recae sobre "los objetos mentales que adquieren evidencia 'intelectiva' en la ejecución de los actos sobre esta base", sobre "los objetos y situaciones objetivas aprehendidos mentalmente de esta o de aquella manera". Así, la atención llega hasta donde llega el concepto de "conciencia de algo" (Cfr. *Investigaciones lógicas,* trad. Morente-Gaos, tomo II, cap. ii). Debe advertirse que, no obstante el lenguaje empleado por Husserl, su idea de la atención como conciencia es distinta de la de James Ward antes reseñada; no es una idea psicológica, sino fenomenológica (o, si se quiere, pre-fenomenológica). Husserl ha tratado en varias ocasiones la noción de atención de acuerdo con la correspondiente concepción de la conciencia (VÉASE), pero ha destacado dicha noción sobre todo al hablar de los diversos modos de conciencia. Ha afirmado, por ejemplo, que hay tres posibles modos de conciencia: el actual, en el cual el "objeto intencional" está presente a la conciencia; el potencial, donde hay mera posibilidad de presencia; y el atencional, que resulta de la "atención" de la conciencia al objeto. Subrayar este modo de atención significa a la vez destacar los aspectos "activos" de la conciencia. Y cuando en vez de hablarse de conciencia como conjuntos de actos que constituyen el puro flujo de lo vivido, se habla de la conciencia como foco de los actos, el modo atencional de la conciencia adquiere creciente importancia. Puede inclusive identificarse con el yo puro y ayudar a aclarar la cuestión de la constitución trascendental de la conciencia por medio de la "atención". Parece que hay en Husserl una idea de la atención de carácter "ontológico" más bien que psicológico o inclusive epistemológico. Y hasta parece dibujarse en las citadas ideas una noción de la atención como "modo existencial" propio del hombre en tanto que su ser consiste primariamente en un "estar en el mundo".

Si seguimos esta argumentación consecuentemente podremos afirmar lo siguiente. Mientras el animal no posee atención —o la que posee tiene sólo carácter psicológico—, el hombre se constituye como tal en virtud precisamente de que el "estar atento" le permite abrirse al mundo como tal mundo, es decir, no sólo como un ámbito dentro del cual se dan los estímulos y sobre el cual operan las reacciones, sino, además, como la zona en la cual se da la posibilidad de las objetivaciones. El estar en el mundo y la atención a él son condiciones primarias de la existencia del hombre, y la atención cobra con ello sentido existencial. Así lo han reconocido algunos existencialistas o "fenomenólogos" (especialmente Merleau-Ponty) al indicar que la atención no es un simple enfocar los objetos para iluminarlos. El conocimiento derivado de la atención, sin ser una creación de la realidad, es algo que no se da por la mera yuxtaposición de lo real y de la conciencia atenta. La atención precisa el horizonte de la "visión".

Además de las obras de los autores citados en el artículo, véanse: Théodule Ribot, *Psychologie de l'attention,* 1885. — Harry E. Kohn, *Zur Theorie der Aufmerksamkeit,* 1895 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, V]. — W. B. Pillsburg, *L'attention,* 1906. — E. Düpp, *Die Lehre von der Aufmerksamkeit,* 1907. — Nicolás Apostolescu, *Emotivitate si atentie,* 1938. — A. Bal, *L'attention et ses maladies,* 1952.

ATHARVA-VEDA. Véase VEDA.

ÁTICO *(fl.* 170) coincidió con Nicóstrato en defender la ortodoxia platónica de toda mezcla con otras doctrinas y en particular en separar el platonismo del aristotelismo. Como sucedió con Nicóstrato, los trabajos de Ático en defensa del platonismo fueron utilizados por varios neoplatónicos (por ejemplo, Proclo). Ático combatió el aristotelismo en varios puntos capitales: en metafísica, afirmando la separación entre lo sensible y lo inteligible; en teología, declarando que la divinidad no es un puro pensar en sí mismo, sino que interviene en el mundo como providencia; en física y cosmología, negando la eternidad del mundo; en psicología, sosteniendo la inmortalidad del alma en sentido platónico; en la teoría de las ideas, manteniendo la tesis —característica de muchos platónicos de la época— de que las ideas son pensamientos de Dios. Para llevar a cabo estos ataques contra el aristotelismo y la consiguiente defensa del platonismo, Ático mezcló —conscientemente o no— las doctrinas platónicas con otras estoicas, especialmente en ética y en cosmología, por lo que ya en la antigüedad fue descrito no sólo como un platónico sino también como un estoico.

Fragmentos de las obras de Ático han sido conservados en Eusebio, *Praep. Ev.,* y en comentarios a las *Categorías,* de Porfirio y Simplicio. Véase J. Baudry, Atticos. *Fragments de son oeuvre,* 1931. Artículo de J. Freudenthal sobre Ático (Attikos, 18) en Pauly-Wissowa.

ATMAN. Véase BRAHMAN-ATMAN.

ATOMISMO. La solución atomista es, como se indicará en otros lugares (véanse DEVENIR, FENÓMENO, MOVIMIENTO), una multiplicación o pulverización del "ser único" de Parménides, por medio de la cual se conservan algunas de sus ventajas sin participar de todos sus inconvenientes. La esfera eleática respondía a las exigencias de la cabal racionalidad, pero permanecía inerme frente al fenómeno que se veía obligada teóricamente a excluir si quería conservar sin merma sus caracteres esenciales. Leucipo, Demócrito, los epicúreos, mantuvieron, en cambio, la racionalidad del ente al atribuir a cada uno de los átomos las notas del ser eleático y al reducir la cualidad a cantidad y el cambio pleno a movimiento. Como ocurre en tantos otros casos de la filosofía griega, llevaron así a sus últimas consecuencias una posición teórica; nada tiene, pues, de extraño que todo atomismo posterior haya sido estimado por algunos como desarrollo y aun como mera copia del atomismo antiguo. Esta actitud peca por exceso; hay en el atomismo de Demócrito propósitos y supuestos que no se revelan en el atomismo posterior. Así Vittorio Enzo Alfieri (Cfr. *op. cit.* bibliografía, págs. 4 y sigs.) indica que la noción democriteana del átomo constituía no sólo una contribución a la "visión física de la Naturaleza", sino también un aporte a la metafísica de la individualidad que fue recogido, entre otros, por Aristóteles. En todo caso, el citado atomismo representa un esfuerzo por acordar la teoría con la percepción sensible, dentro de la cual se dan los fenómenos de la multiplicidad e individualidad que Demócrito se proponía explicar. Pero la actitud opuesta, acaso no menos habitual hoy entre los científicos —la que sostiene la completa independencia del atomismo antiguo y el moderno atomismo científico—, peca por defecto. Hay direcciones atomistas que no pueden vincularse históricamente con la democriteana y que no responden menos a ciertas exigencias de racionalidad y "salvación de los fenómenos". De ahí que las dificultades que se han planteado respecto al atomismo democriteano valgan, en cierta manera, para *todo* atomismo, por lo menos en la medida en que éste se convierte, conscientemente o no, en fundamento metafísico de lo real. Señalaremos las principales. En primer lugar, se dice, si el átomo posee extensión debe ser infinitamente divisible, porque lo extenso se caracteriza por la absoluta exterioridad de sus partes, y mientras tal exterioridad no esté cumplida o manifiesta, habrá siempre posibilidad de división. Cuando ya no la haya, la propia realidad habrá desaparecido. En segundo término, y si se quiere evitar el inconveniente anterior, será necesario suponer que el átomo no se compone meramente de extensión, sino que posee alguna "interioridad". Si no se quiere admitir que esta interioridad es completamente de la misma naturaleza que lo íntimo, habrá que suponer, de todos modos, que consiste en una "fuerza", en una "tensión", en una *dynamis* (atomismo de Boscovich, teoría de Leibniz, *mona-dologia physica* de Kant). Con lo cual la existencia del átomo implicará supuestos exactamente contrarios a los propios del racionalismo mecanicista de Demócrito. Resulta así que para mantener el atomismo en sentido metafísico habrá que partir de una base opuesta a la que, cuando menos históricamente, produjo su auge. Estas dificultades del atomismo fueron ya comprendidas por algunos escolásticos, los cuales trataron el problema de la constitución atómica de lo real desde el punto de vista de un examen metafísico de la individualidad. Lo usual era rechazar el atomismo, pero algunos filósofos admitían como metafísicamente com-

probable la indivisibilidad del átomo. En efecto, decían, los átomos resultan divisibles por su materia, pero indivisibles por su forma. Otros, en cambio, como Roger Bacon y Duns Escoto, alegaban que como la forma del átomo exige una materia dotada de cantidad, exige también lo implicado en la cantidad: la divisibilidad.

La historia del atomismo es sumamente compleja. Ateniéndose solamente a sus momentos principales, puede hablarse ya de una dirección atomista en la filosofía india, dirección asombrosamente parecida a la griega si no hubiera que tener presentes ciertos caracteres inherentes a la filosofía oriental (VÉASE). El atomismo de Kanada (véase VAISESIKA] y el del jainismo (VÉASE) son dos ejemplos de tal tendencia. Puede asimismo rastrearse en la filosofía griega un atomismo que no corresponde al tipo de Demócrito, pero que no tiende menos que él a solucionar el gran problema eleático: las homeomerías de Anaximandro y toda doctrina que afirma la existencia de corpúsculos cualitativamente distintos pertenece a esta esfera. Hay así, por consiguiente, una historia del atomismo que difiere considerablemente en las diversas doctrinas —bien que puedan reducirse, en uno de sus extremos, a las concepciones cualitativas y cuantitativas de los átomos y tal vez a las concepciones mecanicista y monadológica—, que posee influencias todavía no bien precisadas y que, en todo caso, responde a supuestos muy parecidos y constituye una de las respuestas esenciales al problema del ser metafísico y, a través de éste, al problema del ser físico. Sin duda, a lo largo de la Antigüedad, de la Edad Media y de la Edad Moderna, el atomismo ha persistido, ya de un modo patente o bien, como ha ocurrido con más frecuencia, de una manera velada, en ocasiones inadvertidamente mezclado con concepciones opuestas. No ha sido infrecuente —y esto ha podido conducir en la época moderna a la opinión de la estricta separación entre el atomismo como solución metafísica y el atomismo como solución física— la adopción de un aristotelismo junto al de un subyacente atomismo en la explicación física. En todo caso, la física de Demócrito, sobre todo a través de Epicuro y Lucrecio, ha estado continuamente presente en toda la historia del pensamiento occidental. No menos notable es el atomismo árabe y judío, cuyos orígenes históricos y sistemáticos permanecen aún en considerable penumbra: lo más conocido y manifiesto de él es el atomismo de los mutacilitas, en muchos puntos parecido al atomismo dinámico, pues sus átomos no poseen extensión y son, en rigor, fuerzas o, cuando menos, formas. La filosofía medieval no ha rechazado siempre, como ya vimos, el atomismo; especialmente entre los alquimistas fue frecuente la doctrina corpuscular, pero ésta fue mantenida también por filósofos, tales como Guillermo de Conches, quien defendió un atomismo basado en una teoría de los *elementa minima.* En un sentido parecido se movieron algunas de las doctrinas físicas de Nicolás de Autrecourt. Durante el Renacimiento, y coincidiendo a veces con doctrinas organológicas, el atomismo se perfiló y proliferó junto con el aparente desplazamiento del aristotelismo. Nos limitaremos aquí a los momentos más destacados. Ante todo, mencionaremos el atomismo monadológico de Nicolás de Cusa y el de Giordano Bruno. También Descartes sostiene en algunos puntos —principalmente en la teoría de la luz— una mecánica corpuscular, mas el primado de lo continuo (VÉASE) en el pensamiento de este filósofo hace que las afirmaciones atomistas deban siempre ser acogidas con reservas. No hay necesidad apenas de hablar del atomismo manifestado en los *Principiorum philosophiae Cartesii* (especialmente Parte II, prop. V, sch.), de Spinoza, y menos todavía de la teoría monadológica de Leibniz. Menos conocidos son los intentos de una serie de filósofos de la época: la atomística antiaristotélica de Sebastián Basso *(Philosophia naturalis adversus Aristotelem* [1621]); el antiaristotelismo de Claude Guillermet de Bérigard (VÉASE), quien aboga por un atomismo cualitativo; la renovación epicúrea de Jean Magnien o Magnenus *(Democritus reviviscens,* 1646), la de Maignan (VÉASE) y, finalmente, la culminación de la tendencia atomista en Pierre Gassendi. Todas estas doctrinas, especialmente las de Gassendi y Maignan ejercieron gran influencia en Europa durante la segunda mitad del siglo XVII y todo el siglo XVIII, y fueron objeto de muy variadas controversias. Muchos nombres podrían citarse de gassendistas y anti-gassendistas, maignanianos y anti-maignanianos. En general, puede decirse que la lucha en torno al atomismo fue sostenida por un lado por gassendistas y maignanianos, y por el otro (oponiéndose a él) por cartesianos y jesuitas, si bien hay que observar que no todos los filósofos de la citada tendencia y no todos los pensadores de la mencionada Orden se opusieron al atomismo. Éste tuvo asimismo influencia en España. Como indica O. V. Quiroz-Martínez en su libro *La introducción de la filosofía moderna en España (* 1949, especialmente Cap. VII) autores como Alexandro de Avendaño, pseudónimo de Juan de Nájera *(Diálogos philosophicos en defensa del atomismo y respuestas a las impugnaciones aristotélicas del R. P. M. Fr. Francisco Palanco,* 1716; *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate accidentium manentium in Eucharistia, iuxta novoantiquam Maignani doctrinam, dissertatio Physico-Theologica in tres partes divisa,* 1720; *Desengaños Philosophicos,* 1737 [una retractación]), Diego Matheo de Zapata *(Ocaso de las formas aristotélicas, que pretende ilustrar a la luz de la razón, el Doctor D. Juan Martín de Lesaca,* 1745) y Tomás Vicente Tosca (VÉASE) siguieron el atomismo de Maignan, en tanto que otros como Martín Martínez *(Philo-sophia sceptica extracto de la physica antigua, y moderna, recopilada en diálogos, entre un Aristotélico, Cartesiano, Gassendista, y Sceptico, para instruccion de la curiosidad española,* 1730) se inclinaron al atomismo de Gassendi. Según Ramón Ceñal, S. J. *(Cuadernos Hispanoamericanos,* 1952, N° 35), hay un precursor de Tosca (y Berni): es Juan Bautista Corachán en sus *Avisos de Parnaso* (compuestos en 1690) y en sus *Rudimentos filosóficos, o idea de una filosofía muy fácil de aprender* (editados en 1747, con los *Avisos,* por Gregorio Mayáns). Esto no significa que los atomistas españoles hubieran sido solamente los seguidores de los citados filósofos europeos. Menéndez y Pelayo *(Heterodoxos,* Libro V, cap. 2) ha indicado que hay un atomismo español —que no tuvieron en cuenta suficien-

temente ni Mabilleau ni Lasswitz— representado sobre todo, en el siglo XVI, por el médico valenciano Pedro Dolese en su *Summa philosophiae et medicinae.* Según Menéndez y Pelayo, a este atomismo se acogieron "el Descartes español, Gómez Pereira, que difiere de Cardoso en sostener la corruptibilidad de los elementos, y el Divino Valles, seguido por varios médicos y teólogos complutenses, como Torrejón y Barreda". Al atomismo de Dolese se habría vinculado el de Isaac Cardoso (VÉASE), pudiendo, pues, decirse que hay dos fuentes para el atomismo español: una vernácula y otra extranjera, fuentes que posiblemente se mezclaron en algunos autores. Sea como fuere, el atomismo fue durante toda esta época una cuestión candente en muchos países. Desde un punto de vista menos polémico y más atento a los resultados científicos se destacó asimismo Robert Boyle, quien intentó solucionar las mayores objeciones formuladas contra el atomismo antiguo —derivación, a partir de un universo orgánico, de la ciega conjunción de corpúsculos y consiguiente pregunta de por qué lo hecho por el hombre no resulta también de las fortuitas combinaciones de los átomos; negación de la imposibilidad de un átomo extenso y no infinitamente divisible, etc.— por la afirmación de un providencialismo en las combinaciones atómicas y una indivisibilidad práctica unida a una divisibilidad teórica. Es sabido hasta qué punto la teoría del átomo-fuerza de Boscovich (VÉASE) ha influido sobre algunas de las más significadas doctrinas de orientación atomista-monadológica, entre las cuales la de Kant debe ser contada entre las principales. Si nos limitamos ahora al aspecto más propiamente científico del desarrollo histórico del atomismo, veremos que en esta misma época comienza a imponerse la teoría de una constitución atómica de lo real físico por parte de ciertas direcciones predominantes de la ciencia natural. La teoría corpuscular de la luz, defendida por Newton y no enteramente anulada a pesar del triunfo casi inmediato de la teoría ondulatoria de Huyghens, pertenece a esta historia; lo mismo, naturalmente, la teoría de Dalton. El atomismo es, en todo caso, acerbamente discutido: para algunos se trata de una teoría que corresponde enteramente a la realidad; para otros, de una hipótesis de trabajo; para otros, finalmente, de algo que corresponde sólo a la realidad "exterior", en tanto que la interior o "verdadera realidad" sería, como dice Fechner, defensor de esta posición, de carácter no atómico. Huelga decir que las cuestiones sobre la constitución atómica de lo real fueron discutidas principalmente, cuando se adoptaron puntos de vista filosóficos, al hilo de los problemas suscitados por la naturaleza de lo continuo (VÉASE). En la ciencia parece haber triunfado definitivamente el atomismo cuando, después de la elaboración de las teorías químicas, y sobre todo después de la crisis de la física experimentada con la aparición de las leyes del electromagnetismo y del desvío entre leyes electromagnéticas y principios puramente mecánicos, comenzó a desarrollarse la física del átomo propiamente dicha. Cierto que, aun en el instante en que las teorías "corpusculares" se introducían con gran vigor en la física, se negaba por algunos el atomismo. El caso de Ostwald, que todavía en 1895 publicaba su estudio sobre *La derrota del atomismo,* es el más claro y significativo, si bien no hay que olvidar que para Ostwald la energética no se opone a la atomística (Cfr. *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, TV,* pág. 142); lo que Ostwald combate es la exclusiva preponderancia del punto de vista emético-mecánico, infecundo, a su entender, para la electroquímica. Y, por lo demás, la física cuántica, que habitualmente se supone expresa la estructura "atomística" de la energía, confirma, según Ostwald, la energética, porque supone que los últimos elementos son grupos energéticos invariables, en tanto que la masa, el peso atómico, etc., serían variables *(ibíd.,* pág. 143). Sea como fuese, el caso es que a partir aproximadamente de dicha fecha hubo un cambio decisivo (y favorable) en todo lo que concierne a la física del átomo. Desde entonces el atomismo forma un capítulo esencial de la historia de la física contemporánea. La idea del átomo establecido por Lord Kelvin a fines del siglo XIX, los sucesivos "modelos atómicos" (principalmente los de Rutherford, 1911, y Bohr, 1913), el desarrollo acelerado de la física atómica a partir de estas fechas, con algunos de los acontecimientos físico-teóricos más resonantes de los últimos tiempos —el principio de indeterminación de Heisenberg, la mecánica ondulatoria de Schrödinger y de Broglie, la aplicación de la relatividad al átomo y las leyes de Dirac, la confirmación en 1948 de la mecánica de Dirac, tras algunos aparentes tropiezos experimentales, por el instrumental matemático de Julián Schwinger, y la nueva teoría del propio Schwinger sobre el "cimiento cósmico" de la materia y la energía— están, como es sabido, vinculados a los problemas de la constitución atómica de la realidad física. Desde entonces, además, giró el interés hacia la "física del núcleo", una física que se ha ido complicando progresivamentete, hasta el punto de que resulta difícil presentar un cuadro breve de su evolución en los últimos treinta años. Es posible, sin embargo, aclarar algo este complejo cuadro histórico adoptando una división en tres períodos de la teoría atómica contemporánea que es ya común entre los historiadores de la física. El primer período, que va de 1917 a 1932, es aquel en el cual se consideraba todavía posible obtener una imagen relativamente simple de la estructura del átomo. El segundo período, de 1932 a 1951, es aquel en el cual aumentaron las complejidades citadas a medida que se iban descubriendo nuevas partículas. El tercer período, de 1951 hasta la fecha, es aquel en el cual algunos físicos han estimado posible lograr una unificación, aun cuando no se vea aún claramente en qué puede consistir. Por ejemplo, todavía en 1932 se explicaba la estructura del átomo mediante dos partículas elementales —el electrón y el neutrón— junto a una partícula de energía —el fotón o unidad de luz, postulado por Einstein en 1905— y una de gravitación — el gravitón. Se describía el átomo como compuesto de protones (cargados positivamente) alrededor del cual giraban los electrones (de masa inferior a los protones y cargados negativamente). En 1932 Chadwick descubrió el neutrón, de aproximadamente la misma masa que el protón y de carga neutra. Así, el átomo se consideró compuesto de protones y neutrones, al-

rededor de los cuales giraban los electrones. También en 1932 C. A. Anderson descubrió el positrón (postulado el mismo año por Dirac), partícula que tiene la misma masa del electrón y carga positiva. El estudio de las partículas β emitidas por núcleos radiactivos condujo a un problema de solución difícil. Las leyes de la mecánica cuántica indicaban que el núcleo puede solamente tener ciertos estados de energía discretos, de suerte que al pasar de un estado de energía al otro se emitía una partícula con la misma cantidad de energía determinada por la diferencia entre tales estados. Como las partículas β mostraban diversas medidas de energía no discretas, se planteó la necesidad o de introducir nuevas partículas o de modificar la mecánica cuántica. Siendo lo último inaceptable, E. Fermi y Wolfgang Pauli postularon en 1933 la existencia de una partícula, llamada neutrino, emitida por el núcleo, además de la partícula β. El neutrino (comprobado experimentalmente en el Laboratorio de Los Álamos en 1956 por un grupo de físicos bajo la dirección de F. Reines y C. Cowan, Jr.), no solamente restablecía el equilibrio perdido en las diferencias de energía, sino también otro equilibrio perdido en el *spin o* movimiento de rotación de las partículas. Tenía una masa inferior a la del electrón. En 1935 Hideki Yukawa postuló la existencia de otra partícula, el mesón, para explicar lo que hemos llamado el "cimiento" que une las partículas del núcleo. Los mesones eran de tres tipos según las partículas "cimentadas". En 1934 se comprobaron en el laboratorio la presencia de mesones de masa superior a la del electrón. A su vez, se comprobó la existencia de mesones en abundancia en las radiaciones cósmicas en la parte superior de la atmósfera. Pero como tales mesones eran sólo excepcionalmente absorbidos por núcleos de átomos, Yukawa sugirió que había dos tipos de mesones: el mesón pesado neutral (mesón τ) y el mesón ligero (mesón μ). El proceso de desintegración del mesón neutral τ al dar origen a dos fotones, sugirió ya en 1931 (P. A. M. Dirac) la introducción de una nueva partícula, un protón negativo o antiprotón, de la misma masa que el protón, pero de carga eléctrica negativa. El efecto de la colisión entre el antiprotón y el protón fue comprobado en el examen de placas fotográficas bombardeadas por rayos cósmicos a 30 kilómetros de altura, pero en 1955 se abrieron grandes perspectivas para el conocimiento de dicha nueva partícula al ser producida en el "Bevatrón" de la Universidad de California. Por fin, nuevas partículas, tales como el antineutrón, complicaron extraordinariamente el cuadro. Si se tiene en cuenta, además, la doble estadística a que obedecen tales partículas (la estadística Bose-Einstein para el fotón, el gravitón y los diferentes mesones τ, y la estadística Fermi-Dirac para el resto de las partículas) se comprenderá que haya habido en tiempos recientes intentos de "reducción" de unas partículas a combinaciones de otras: ejemplo de ello es la tesis de Fermi según la cual los mesones τ pueden ser considerados como combinaciones de nucleones (protones y antiprotones) y antinucleones, o la tesis de Wentzel, según la cual los mesones τ pueden ser considerados como combinaciones de mesones μ. Entre otros descubrimientos sobre la estructura del núcleo merece ser mencionado el de R. Hofstadter, H. R. Fechter y J. A. McIntyre, en la Universidad de Stanford (California) en 1953. Según estos físicos, el núcleo del átomo no contiene las partículas (protones y neutrones) uniformemente distribuidas, sino en tal forma que el centro del núcleo es muchísimo más denso que la periferia. El núcleo puede ser comparado a una masa tanto más "algodonosa" cuanto más alejada está del centro.

Resumiendo, he aquí los nombres de las principales partículas hoy día admitidas, la mayor parte de ellas identificadas mediante huellas producidas en emulsiones nucleares. 1. Fotón. 2. Gravitón. 3. Nucleones (protón, neutrón, antiprotón). 4. Leptones (electrón, positrón, neutrino). 5. Mesones (ligeros: π positivo, π negativo, π neutral, μ positivo, μ negativo; pesados: τ, θ, X, χ. 6. Hyperones (partículas Λ, Σ positiva y Σ negativa).

La tabla anterior es muy provisional. En primer lugar, deben añadirse a las partículas descritas las antipartículas a que nos hemos referido antes. En segundo lugar, mientras por un lado parece que se descubren incesantemente nuevas partículas, por el otro parece que algunos tipos de partículas pueden reducirse a otros (como ha ocurrido recientemente con ciertos tipos de mesones, incluyendo el más reciente en el momento de revisar este artículo [Setiembre, 1961]: el llamado "mesón ω"). Los físicos prefieren por ello hablar de "familias de partículas elementales", y se refieren a unas 40 partículas distribuidas en 20 familias. En consecuencia, no se sabe todavía si el estudio de las partículas conducirá a una indefinida multiplicidad o a una creciente simplificación. En tercer lugar, se debate todavía mucho la naturaleza y aun la existencia de ciertas partículas. Ello ocurre especialmente con los llamados "gravitones". Muchos físicos se niegan a admitirlos, siquiera como postulados. Otros (como Burkhard Heim), los han incluido en sus ecuaciones. Además, se ignoran aun muchos rasgos que pueden resultar básicos de las partículas. Así, por ejemplo, no se sabe nada acerca de si la masa gravitatoria de las antipartículas es de signo positivo o de signo negativo. Finalmente, las que han solido llamarse "partículas elementales" —tales como protones y neutrones— empiezan a revelarse (con ayuda de los poderosos aceleradores actuales, como el de Stanford, con un poder de mil millones de voltios) como sistemas complejos, compuestos de núcleo y de dos "nubes" de mesones con carga positiva (en el protón) y con carga positiva el núcleo y una de las "nubes" y carga negativa la otra "nube" (en el neutrón). Si nos atenemos a los resultados de la física, podemos decir que el atomismo se ha impuesto definitivamente. Pero la cuestión es más compleja cuando se plantea el problema de la interpretación de tales resultados o, mejor dicho, la interpretación de la teoría física. De hecho, como las fórmulas de la física actual no corresponden enteramente a representaciones intuitivas o a modelos mecánicos, toda conclusión *filosófica* respecto a la constitución atómica de lo real resulta precipitada. Por eso muchas discusiones acerca de la constitución "corpuscular" u "ondulatoria" de la materia, acerca de si lo que "realmente hay" son "partículas", "complexos de ondas", "cor-

púsculos asociados con ondas-pilotos", "nubes de probabilidad", etc., suelen estar viciadas por cierta forzada interpretación pretendidamente, o solapadamente, "intuitiva" de las ecuaciones físico-matemáticas. De modo que la "equivalencia" de la mecánica corpuscular con la ondulatoria no dice todo lo que se ha querido derivar de ella en orden a una "representación" de los procesos físicos. Lo que, no obstante, puede ya enunciarse con relativa seguridad es que las afirmaciones atomistas no son enteramente incompatibles con las tesis acerca del carácter "estructural" de la realidad atómica, con las posiciones que defienden el predominio de los "campos", de los "estados finales", etc., etc. Con lo cual puede decirse que el atomismo actual no tiene por lo menos la misma *significación* que el antiguo. Éste implica un discontinuismo por así decirlo arbitrario; aquél no rechaza totalmente lo continuo. El atomismo antiguo distingue los átomos por caracteres externos, tales como la posición o la figura; el atomismo de la física moderna y sobre todo de la actual reconoce que la "posición" del átomo en cada tipo de realidad puede hacer cambiar radicalmente el "comportamiento" de las partículas. Finalmente, como ha hecho observar Cassirer *(Zur Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen,* 1921, capítulo I), el átomo de la física moderna y contemporánea (aun no pudiendo reducirse fácilmente a una idea unitaria las distintas imágenes proporcionadas por la química, por la teoría cinética de los gases, por la doctrina de la radiación discontinua de la luz y del calor, etc.) se distingue del de la filosofía natural antigua por un carácter preciso: éste era —como ya señaló Nicolás de Cusa— un *mínimo absoluto de ser;* aquél es más bien un *mínimo relativo de medida.* Si alguna semejanza existe, por consiguiente, entre los dos atomismos, ella debe buscarse más bien en el "modo de conocimiento". En este sentido puede declararse que ni el atomismo antiguo es tan poco experimental o, mejor dicho, empírico como se supone, ni el moderno y contemporáneo es tan poco especulativo como se pretende. Aquél se basa, si no en experimentaciones *sensu stricto,* por lo menos en ciertas experiencias, bien que de carácter "ingenuo"; éste responde inevitablemente a ciertos supuestos de la mente y no puede eludir totalmente los problemas de índole "especulativa". De todos modos, cierta distinción entre las formas del atomismo resulta iluminadora si quieren evitarse precipitadas identificaciones. Gaston Bachelard ha establecido una de estas distinciones en la cual el carácter histórico coincide con el sistemático. Habría, así, según dicho autor, un atomismo o grupo de teorías atomistas próximo al "realismo", un atomismo positivista y un atomismo criti-cista. El primero sería un atomismo ingenuo y de índole substancialista. El segundo podría en ocasiones llegar a una conciliación con el "realismo", pero sus supuestos últimos serían casi siempre de naturaleza idealista. El tercero, en cambio, sería el atomismo propio de las últimas teorías científicas. Dentro de él surge, como especie suya a veces y a veces como una forma distinta de atomismo, el atomismo axiomático, que no se refiere solamente a los hechos, sino a las proposiciones que lo expresan *(Les intuitions atomistiques. Essai de classification,* 1933, págs. 13-4).

En sentido traslaticio, puede darse el nombre de atomista a todo un período que comprende las concepciones científicas y filosóficas desde el Renacimiento hasta el siglo XIX. Junto con el atomismo predominan en la filosofía moderna las nociones de racionalismo y mecanicismo. Estos tres supuestos constituyen en cierto modo el horizonte de la ciencia moderna. En la física se manifiesta el atomismo por la teoría atómica propiamente dicha; en la biología (o cuando menos en la genética) por la teoría mendeliana según la cual cada *gene* representa un rasgo hereditario, de modo que los rasgos se transmiten como "unidades separadas" sin quedar "mezclados" en el descendiente; en la psicología, por la descomposición de la vida anímica en elementos últimos cuya reconstrucción permite comprender los procesos psíquicos de acuerdo con las leyes de asociación; en la metafísica, por el predominio de las "naturalezas simples" en sentido cartesiano; en las teorías sociales y políticas, por la constancia del individualismo; en la filología, por la consideración del lenguaje como compuesto de elementos verbales autónomos; en la didáctica, por el aprendizaje analítico opuesto a la noción actual de globalización; en la propia grafología, por la clásica interpretación asociacionista-atomista, basada en formas de letras, formas de partes de letras, etc., que, según algunos (como Ludwig Klages), debe ser sustituida por un análisis total-estructural que permite inclusive interpretar de diversas maneras las mismas propiedades de los signos. El atomismo es, por consiguiente, un supuesto general no advertido por el hombre moderno. A este punto de vista se agregan en la actualidad las concepciones estructurales y totalistas, que pasan asimismo a fundamentar una parte de las investigaciones contemporáneas en todas las ramas de la filosofía y de la ciencia. Sin embargo, la aceptación de las ideas de totalidad, estructura y otras similares no significa que las concepciones atomistas —inclusive en el sentido general del término 'atomismo' a que nos referimos aquí— hayan de descartarse por entero. Es muy posible que el "método atomista" y el "método estructural" sean complementarios más bien que contrapuestos y que cada uno de ellos funcione como un "lenguaje" apropiado para describir ciertas estructuras de lo real.

Historia del atomismo: K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik,* 1890, 2 vols. — L. Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique,* 1895. — O. A. Ghirardi, *La individualidad del corpúsculo,* 1950. — A. G. van Melsen, *Het wijsgerig vorleden der atoomtheorie,* 1941 (*El pasado filosófico de la teoría atómica);* trad. ing.: *From Atomos to Atom. The History of the Concept Atom,* (trad. esp.: *Ayer y hoy del átomo,* 1957). — P. Rousseau, *Historia del átomo* (trad. esp., 1952). — Atomismo antiguo: J. Masson, *The Atomic Theory of Lucretius contrasted with Modem Doctrines of Atoms and Evolution,* 1884. — V. Fazio-Almayer, *Studi sull'atomismo greco,* 1911. — C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus,* 1928 (véase también bibliografía en DEMÓCRITO, EPICURO, EPICUREÍSMO). — Per. Collinder, "On the Historical Origins of Atomism", *Meddelande fran Lunds Astronomiska Observatorium,* serie II, N° 91 (1938) — Collinder indica como probable que los primeros atomistas griegos hubiesen elaborado sus cosmogonías bajo la influencia de las

más antiguas concepciones de la creación, de origen fenicio—. V. E. Alfieri, A*tomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco,* 1953. — Atomismo árabe: S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre,* 1936. — Atomismo hindú: A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism. An Exposition of Nyaya and Vaicesika Systems,* 1921. — Atomismo en el siglo XVIII: J. Fejér, *Theo-riae corpusculares typicae in Universitatibus Societatis Jesu saec. XVIII et Monadologia Kantiana,* 1951. — Atomismo moderno (además de las obras generales *supra*) : A. Wurtz, *The Atomic Theory,* 1880. — F. H. Loring, *Atomic Theories,* 1921 — Para el atomismo contemporáneo, además de las obras citadas en el texto y las mencionadas en FÍSICA, véase a modo de ejemplos: N. Bohr, *Abhandlungen über Atombau,* 1921. — M. Born, *Vorlesungen über Atommechanik,* I, 1925. — H. Reichenbach, *Atom una Kosmos,* 1930 (trad. esp.: Atomo *y Cosmos,* 1931). — W. Heisenberg, *Philosophie Problems of Nuclear Science,* 1952 (contiene, además, otras cuestiones sobre filosofía de la física). — William Law Whyte, *Essay on Atomism. From Democritus to 1*960, 1962. — Yang Chen-ning, *Elementary Particles: A Short History of Some Discovertes in Atomic Physics.* — Véase también bibliografía de INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE). — Varios autores, *L' homme devant la science,* 1953 (especialmente la colaboración de E. Schrödinger). — Joseph Mudry, *Philosophy of Atomic Physics,* 1958. — El número de obras con exposiciones de la física atómica contemporánea es muy numeroso; bibliografías se encuentran en obras especializadas o en libros de vulgarización. — La obra de Fechner a que se alude en el texto es: *Ueber die physikalische und philosophische Atomlehre,* 1855. — Cfr. también A. Hannequin, *Essai sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine,* 1895.

ATOMISMO LÓGICO. La filosofía del atomismo lógico fue elaborada y expuesta por Bertrand Russell en una serie de conferencias de 1918. Muchas de las ideas de Russell al respecto fueron resultado de sus discusiones con Ludwig Wittgenstein durante los años 1912-14, cuando éste rumiaba algunas de las tesis que iban a aparecer en el *Tractatus logico-philosophicus* y que pueden considerarse como contribuciones decisivas a la tendencia aquí reseñada.

Russell declaró que la filosofía del atomismo lógico era consecuencia de ciertas meditaciones sobre la matemática y del intento de embeber el lenguaje matemático en el lenguaje lógico. Ello correspondía a su idea de que lo importante en el pensamiento filosófico es la lógica en la cual se funda. La filosofía de Hegel y de sus seguidores tiene como base una lógica monística, dentro de cuyo marco "la aparente multiplicidad del mundo consiste meramente en fases y divisiones irreales de una sola Realidad indivisible" *(Logic and Knowledge* [Cfr. *infra],* pág. 178). En el atomismo lógico, en cambio, el mundo aparece como una multiplicidad infinita de elementos separados. Estos elementos son los átomos, pero se trata de átomos lógicos y no de átomos físicos. Los átomos lógicos son lo que queda como último residuo del análisis lógico.

La lógica del atomismo lógico es esencialmente la desarrollada en los *Principia Mathematica.* En ella tenemos un esqueleto lingüístico capaz de alojar todos los enunciados y combinaciones de enunciados sobre lo que haya. Cada enunciado, simbolizado mediante una letra proposicional, describe un hecho, esto es, un hecho atómico. Del mismo modo que los enunciados se combinan por medio de conectivas (véase CONECTIVA), los hechos atómicos se combinan formando hechos moleculares. Las combinaciones de enunciados pueden dar origen a tautologías, a contradicciones o a enunciados indeterminados. El lenguaje en cuestión se halla basado, pues, en la noción de función de verdad (VÉASE).

Mediante esta lógica puede describirse el mundo en cuanto compuesto de hechos atómicos. La naturaleza de estos hechos atómicos fue debatida con gran detalle por el propio Russell. Lo común a todo hecho atómico es el no ser ya analizable. Pero no todos los hechos atómicos son iguales. Algunos se basan en entidades particulares simbolizables mediante nombres propios; otros, en hechos consistentes en la posesión de una cualidad por una entidad particular; otros, en relaciones entre hechos (las cuales pueden ser diádicas, triádicas, etc.). Los hechos atómicos no son, pues, necesariamente cosas particulares existentes, pues éstas no hacen un enunciado verdadero o falso (supuesto que "x existe", puede todavía analizarse lógicamente en elementos más simples). Hay hechos que pueden llamarse propiamente particulares, tales como los simbolizados en "Esto es blanco" y hechos que pueden ser llamados generales, como los simbolizados en "Todos los hombres son mortales".

El lenguaje propuesto por el atomismo lógico es en intención un "lenguaje perfecto", es decir, uno que muestra de inmediato la estructura lógica de lo que es afirmado o negado. El atomismo lógico es equivalente, pues, a un isomorfismo (VÉASE) lógico. Aunque el atomismo lógico es, pues, una metafísica —y, como ha señalado J. O. Urmson, una metafísica muy semejante a la de Leibniz, donde las mónadas corresponderían a los hechos básicos, y lo mismo que las mónadas carecen de ventanas, los hechos atómicos existirían aisladamente unos respecto a otros—, se trata de una metafísica en la que, como señala Russell *(op. cit.,* págs. 270-1), se cumplen dos finalidades. Una, la de llegar teóricamente a las entidades simples de que está compuesto el mundo. Otra, la de seguir la máxima de Occam (o atribuida a Occam) de no multiplicar los entes más de lo necesario. Las entidades simples en cuestión no son propiamente hechos, pues los hechos son "aquellas cosas que son afirmadas o negadas mediante proposiciones, y no son propiamente de ningún modo entidades en el mismo sentido en que lo son sus elementos constituyentes". Pues los hechos no pueden nombrarse; sólo pueden negarse, afirmarse o considerarse, si bien "en otro sentido es cierto que no se puede conocer el mundo a menos que se conozcan los hechos que constituyen las verdades del mundo; pero el conocimiento de los hechos es algo distinto del conocimiento de los elementos simples".

Bertrand Russell, "The Philosophy of Logical Atomism", *The Monist* XXVIII (1918), 495-527 y XXIX (1919), 32-63; 190-222; 345-80 (8 conferencias dadas en Londres a comienzos de 1918); reimp. en *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950,* 1956, ed. Robert Charles Marsh, págs. 177-281 (trad. esp.: *Lógica y conocimiento,* 1961). — Íd., íd., "Logical Atomism", en *Contemporary British Philosophy,* I, 1935, ed. J. H. Muirhead [véase cita de este texto en

RUSSELL (BERTRAND)]; reimp. en *Logic and Knowledge,* págs. 323-43. — Ludwig Wittgenstein, *Tractatus,* especialmente 1; 1.1; 1.11; 1.2; 2; 2.01; 2.011; 2.012; 2.0124; 2.013; 2.021; 2.0231; 2.032; 2.0272. — La referencia a Urmson procede de su libro *Philosophical Analysis. Its Development Between the Two World Wars,* 1956, pág. 16.

ATRIBUTO es en lógica algo que se afirma o niega del sujeto. El atributo se confunde, pues, a veces con el predicado y es el efecto de atribuir, κατηγορεῖν, algo al Sujeto, de darle una atribución, predicamento o categoría. El término 'atributo' se emplea a veces también en sentido metafísico para distinguirlo del predicado lógico; en este caso, el atributo es un carácter o cualidad de la substancia. Según Aristóteles, hay ciertos accidentes que, sin pertenecer a la esencia de un sujeto, están fundados en tal esencia; así, el hecho de que un triángulo tenga sus tres ángulos iguales a dos ángulos rectos *(Met.,* Δ 30. 1025 a 30). Este tipo de "accidente esencial" puede llamarse "atributo". Se trata de "predicados por sí mismos", como dice Aristóteles en otro lugar (An. *post.,* I. 22, 83 b 19). Un mismo predicado puede ser esencial o en sí mismo en unos casos y accidental en otros, como ocurre con el predicado "color", el cual pertenece al blanco por sí mismo, pero sólo accidentalmente a Sócrates (Filopón, 252.10, cit. por J. Tricot, en trad. de *Organon,* IV, 1947, pág. 113, nota 6).

Entre los escolásicos el término 'atributo', *attributum,* se usaba primariamente para referirse a Jos atributos de Dios, reservándose los otros términos (predicado, predicamento, etc.) para los conceptos de orden lógico u ontológico. Sin embargo, el atributo comenzaba por ser definido, en general, dentro del orden metafísico, como la propiedad necesaria a la esencia de la cosa y, por consiguiente, parecía establecerse una equiparación entre la esencia y los atributos. En verdad, lo que ocurría es que en las cosas creadas había, efectivamente, distinción real entre esencia y atributos. Pero en la realidad divina no había tal distinción real entre atributos y esencia, ni tampoco entre los atributos dentro de sí mismos. La distinción (VÉASE) era una *distinctio rationis,* y aun, como Santo Tomás señala, una *distinctio rationis ratiotinatae.* Para Duns Escoto, en cambio, la distinción no se produce por el modo antes dicho, sino que es una distinción actual formal procedente de la naturaleza de la cosa; por lo tanto es una distinción triple referida, primero, a las nociones pertenecientes a la cosa; segundo, a la cosa misma independientemente del pensamiento de un sujeto; tercero, a la independencia de las formalidades entre sí.

Otro fue el uso inaugurado por Descartes y continuado por Spinoza. Descartes señala *(Princ. phil,* I, 56) que el atributo es algo inamovible e inseparable de la esencia de su sujeto, oponiéndose entonces el atributo al modo (VÉASE). El atributo, escribe Spinoza, es "lo que el intelecto conoce de la substancia como constituyendo su esencia" *(Eth.,* I, def. IV). En cambio, el modo es el carácter accidental y constituye las diferentes formas en que se manifiestan las cosas extensas y pensantes como individualidades que deben su ser a la extensión y al pensamiento, es decir, a los atributos de la substancia *(ibid.* def. V). Extensión y pensamiento son, pues, atributos o caracteres esenciales de la realidad. Para Spinoza, la substancia infinita comprende un número infinito de atributos, de los cuales el intelecto conoce solamente los citados. Los modos son, en cambio, las limitaciones de los atributos, las afecciones de la substancia.

Para el concepto de atributo en la filosofía judía medieval: D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni,* 1877. — Para el concepto de atributo en Spinoza: E. Becher, *Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus,* 1905 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, XIX]. — David Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt.* Bd. II. *(Attributenlehre),* 1910. Se refiere a la teoría de los atributos no sólo en los filósofos judíos medievales, sino también en Grecia, especialmente Platón, así como en la Biblia con relación a "los nombres de Dios", etc.

AURIOL (PEDRO). Véase PEDRO AURIOL.

AUROBINDO (GNOSH SRI) (1872-1926) recibió su educación en Inglaterra —en Londres y en Cambridge (King's College)— y, después de participar en las luchas políticas como uno de los adalides del ala nacionalista radical del Congress Party indio, se trasladó a Pondichéry, donde se consagró a la vida espiritual, formando numerosos discípulos y seguidores.

Aurobindo desarrolló una doctrina metafísico-teológica a la vez emanatista y evolucionista, incorporando a ella elementos procedentes de las *Upanisad* (VÉASE), de la escuela Yoga (VÉASE) y de la tradición idealista de Occidente. Ante todo subrayó la unidad de Brahma, el cual concibió como un Absoluto reclamado por la razón si ésta quiere salir de sí misma y de su propia insuficiencia. Brahma es la unidad que se derrama evolutivamente en la multiplicidad y que tiene las tres propiedades del Ser, de la Fuerza-Conciencia y de la Beatitud. La realidad es producto de la emanación y diferenciación de lo Absoluto; de éste surge, como de una fuente inagotable, el mundo todo, que se despliega en una serie de formas hasta llegar a la materia. A la vez la materia contiene en potencia las formas superiores, hacia las cuales va evolucionando. El hombre representa el momento principal del proceso de reabsorción del mundo en "la Vida Divina", pero con el fin de que se lleve a cabo plenamente tal reabsorción es menester que el hombre supere su deseo de lo múltiple y particular. El instrumento capital de esta superación es la práctica del Yoga integral *(Hatha* Yoga), serie de ejercicios espirituales que llevan al hombre a la pura vida contemplativa y a su inmersión en la Vida Divina. El primer estadio en este proceso de divinización es la formación de un hombre superior, de un nuevo "primer hombre", germen de la transformación y divinización del mundo.

Obras principales: *Basis of Yoga,* 1936. — *The Life Divine. The Philosophy of Sri Aurobindo,* 3 vols., 1942. — *The Human Cycle,* 1949. — *Lights on Life-Problems,* 1950. — On Yoga. I: *The Synthesis of* Yoga, 1950. — *The Foundation of Indian Culture,* 1954. _ Biografía: A. B. Purani, *Life of S. A. (1872-1962),* 2a ed., 1960. — Véase S. K. Maitra, An *Introduction to*

the Philosophy of S. A., 1942. — Íd., íd., *The Meeting of East and West in S. Aurobindo's Philosophy,* 1956.—N. K. Gupta, *The* Yoga *of S. A.,* 2 vols., 1948-50. — S. Bahrati, *The Integral* Yogi *of S. A.,* 1949. — H. Chaudhuri, *The Philosophy of Integralism, or the Metaphysical Synthesis inherent in the Teaching of S. A.,* 1954. — A. C. Das, S. A. *and some Modem Problems,* 1958. — H. Chaudhuri y F. Spiegelberg, eds., *The Integral Philosophy of S. A.,* 1960 (con colaboraciones de Ch. A. Moore, P. A. Sorokin, N. Smart *et al).* — V. P. Varma, *The Political Philosophy of S. A.,* 1961.

AUSENCIA. Véase NEGACIÓN, PRIVACIÓN.

AUSTIN (J[OHN] L[ANGSHAW]) (1911-1960), profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Oxford, fue uno de los más influyentes representantes del "análisis del lenguaje corriente" practicado en Oxford (VÉASE) bajo la inspiración en gran parte del último Wittgenstein. A diferencia de Wittgenstein, sin embargo, Austin consideró que el examen detallado del uso (VÉASE) de ciertas expresiones nos proporciona luz sobre diversos modos como son las cosas o las situaciones a que tales expresiones se refieren. Los enunciados pueden, y deben, clasificarse en "modos de decir" y los varios modos de decir indican algo sobre la variedad de cosas y fenómenos de que dicen algo. El lenguaje corriente ha ido fijando, en el curso del tiempo, ciertos matices que corresponden a otros tantos fenómenos, y el análisis de tales matices es necesario para comprender la diversidad de los fenómenos. Austin distinguió, además, entre modos de decir tales como "describir algo como algo", "llamar algo a algo", "indicar que algo es algo". Particular atención prestó a lo que llamó "enunciados ejecutivos" *(performative utterances)* y a sus variedades. Tales enunciados lo son *de* acciones más bien que ser enunciados *acerca de* acciones. Ejemplos de los mismos son "Prometo". Es un error considerar que el lenguaje —cuando menos el lenguaje cognoscitivo— es solamente descriptivo. En ciertas formas de lenguaje cognoscitivo hay afirmaciones de creencia más bien que afirmaciones de conocimiento.

Entre las más conocidas contribuciones de Austin figura su distinción entre "lenguaje ejecutivo" y "lenguaje constativo", y la elaboración de esta distinción hasta llegar a la formulación de una teoría de las que llamó "fuerzas elocucionarias" de ciertas expresiones. Nos hemos extendido sobre estos puntos en el artículo Ejecutivo (VÉASE), que puede considerarse un complemento del presente.

Trabajos: "Are There A Priori Concepts?" *Proceedings of the Aristotelian Society.* Sup. Vol. XVIII (1939), 83-105. — "Other Minds", *Ibíd.,* XX (1946), 148-87. — "Truth", *Ibíd.,* XXIV (1950), 111-28. — "How To Talk", Proceedings *of the Aristotelian Society. N. S.* LIII (1952-53), 227-46. — *Ifs and Cans,* 1956 [British Academy Annual Philosophical Lecture], — "A Plea for Excuses", P*roc, of the Arist. Soc.* N. S. LVII (1956-57). — "Pretending", P*roc, of the Arist. Soc.* Sup. Vol. XXXII (1958), 261-78. — Colección de trabajos en el volumen *Philosophical Papers,* 1961, ed. J. O. Urmson y G. J. Warnock, — *Sensé and Sensibiha,* 1962 [reconstrucción por G. J. Warnock a base de notas manuscritas]. — *How to Do Things with Words,* 1962, ed. J. O. Urmson [The. W. James Lectures. Harvard University, 1955].

A. Ambrose, M. Black *et al.,* artículos en *Philosophy,* XXXVIII (1963), 201-63. — Mats Furberg, *Locutionary and Illocutionary Acts: A Main Theme in }. L. Austin's Philosophy,* 1963.

AUTARQUÍA. Una de las condiciones para conseguir el estado de eudemonía (VÉASE) —felicidad, tranquilidad o paz del espíritu— era, según algunas escuelas socráticas y helenísticas, la liberación de toda inquietud. Como se suponía que ésta era producida por el deseo de las cosas externas que no pueden alcanzarse sin esfuerzo y sinsabor, se recomendaba, en la medida de lo posible, el desasimiento de los bienes extemos y el atenerse únicamente a lo que estuviera en manos del sujeto. De este modo se conseguía el gobierno de sí mismo o autosuficiencia que recibieron el nombre de autarquía. La autarquía fue, pues, identificada con la felicidad y con la virtud.

El ideal autárquico se hallaba ya implicado en muchas de las recomendaciones de Sócrates. Fue propugnado y elaborado sobre todo por los cínicos, los epicúreos y los estoicos, pero con distintos grados y propósitos. Hemos descrito estos últimos en los artículos consagrados a las mencionadas escuelas. En cuanto a los métodos usados para producir la autarquía eran también diferentes en cada escuela. Así, los cínicos se valían sobre todo del desprecio a las convenciones; los epicúreos, del retraimiento en el círculo de los verdaderos amigos y la satisfacción de las necesidades corporales indispensables; los estoicos, de la resistencia y endurecimiento frente a las adversidades. Análoga variedad existía respecto a lo que se suponía que causaba y no causaba desasosiego y respecto a lo que el sabio necesitaba en el ejercicio de su virtud. Así, mientras algunos filósofos acentuaban de un modo radical el ideal de la autosuficiencia, otros manifestaban que algunas otras condiciones eran necesarias para lograr la eudemonía. Entre estos últimos podemos mencionar a Panecio, el cual indicaba que sin salud y aun sin la posesión de unas ciertas riquezas no puede existir la felicidad y, por consiguiente, implicaba que la pura y simple autosuficiencia podía engendrar la inquietud que el filósofo se proponía eliminar.

AUTENTICIDAD, AUTÉNTICO. Se dice de algo que es auténtico cuando se establece sin lugar a dudas su identidad, es decir, cuando se establece de modo definitivo que es cierta y positivamente lo que se supone ser. Se habla entonces de "un cuadro auténtico de Rubens", de un "diamante auténtico", etc. En filosofía, los términos 'autenticidad' y 'auténtico' son aplicados por algunos pensadores especialmente, no exclusivamente, a la existencia humana, y a otras realidades solamente en cuanto son función de tal existencia. Se dice entonces que un determinado ser humano es auténtico cuando es, o llega a ser, lo que verdadera y radicalmente es, cuando no está enajenado. Sin embargo, en ciertas ocasiones puede considerarse que la enajenación (v.) es uno de los rasgos esenciales de la existencia humana, de modo que en tal caso el estar enajenado, y aun de modo más radical el no ser sí mismo, es uno de los caracteres del auténtico ser.

Ortega y Gasset ha hablado con frecuencia de autenticidad e inautenticidad en el hombre como caracteres ontológicos de la realidad humana. En 1916 *(Obras,* II, 84-85) describía un "yo auténtico" como la "base in-

sobomable" de una vida humana; el "yo auténtico" es, en rigor el "yo insobornable", esto es, el yo que, en el fondo y radicalmente, no puede dejar de ser lo que es. Pero justamente porque el hombre puede ser auténtico, puede ser también inauténtico; en otras palabras, la inautenticidad es uno de los caracteres fundamentales de la realidad humana, junto a la autenticidad —y hasta puede decirse, reiterando de otro modo lo que indicamos antes— que la inautenticidad es una de las formas —bien que defectiva— de ser "sí mismo". En efecto, las cosas no pueden dejar de ser sí mismas, de ser lo que son. En cambio, el hombre puede dejar de ser lo que es.

Cuando el hombre llega a ser lo que es, entonces su vida es *propia.* El hombre cumple entonces con su vocación radical y con su "destino". Ortega y Gasset equipara a veces 'autenticidad' con 'realidad' *(Obras,* VI, 400); en tal caso, el ser auténtico equivale al ser más real — pues el sentido de 'es real' es entonces distinto del que tiene este predicado cuando se aplica a una realidad no humana.

Heidegger ha hablado de autenticidad (*Eigentlichkeit) e* inautenticidad *(Üneigentlichkeit)* como modos de ser básicos del *Dasein* (VÉASE). (Se han empleado también a este efecto los términos 'propiedad' e 'impropiedad', asimismo perfectamente aceptables; sin embargo, nos hemos decidido aquí en favor de los vocablos 'autenticidad' —y 'auténtico'— e 'inautenticidad' —e 'inauténtico'— simplemente por haber reservado los términos 'propiedad' y 'propio' para referirnos a uno de los Predicables (véase PREDICABLES; PROPIEDAD, PROPIO)]. El *Dasein* puede, en efecto, "elegirse a sí mismo", es decir, "ganarse", en cuyo caso se apropia a sí mismo y se hace "auténtico". Puede también "no elegirse a sí mismo", es decir, "perderse", en cuyo caso deja de apropiarse a sí mismo y se hace "inauténtico" — no llega a ser lo que es. Heidegger advierte al respecto que la inautenticidad [impropiedad] no es un modo de "ser menos" o un grado de "ser inferior" con respecto a la autenticidad [propiedad] (*Sein und Zeit,* 5 9). Al *Dasein* le es inherente el ser "suyo" —a cada *Dasein,* pues, el ser *"mío"*— como condición *de* autenticidad e inautenticidad. El *Dasein* existe, por tanto, o auténtica o inauténticamente, bien que para los efectos de su descripción y análisis pueda ser concebido como si estuviera en un "modo indiferenciado" *(op. cit.,* $ 12).

Muchos otros filósofos contemporáneos (por ejemplo, Jaspers y, en general, muchos de los llamados "existencialistas") han hecho uso de los términos 'autenticidad' y 'auténtico' o de variantes suyas. En algunos casos, estos usos derivan de alguno de los autores antes mencionados. En otros casos deben cuando menos algo a ciertas tradiciones de pensamiento, por lo demás muy diversas entre sí, cual ocurre, por ejemplo, con la idea pascaliana de "distracción" (que expresa la realidad humana en su inautenticidad) con la idea hegeliana (y también marxista) de la enajenación (que expresa una fase en cierto proceso "dialéctico" de la realidad humana). No siempre, sin embargo, se ha intentado precisar el significado de 'autenticidad' y 'auténtico' desde el punto de vista de una ontología suficientemente desarrollada y, junto a ello, de una ontología en la cual desempeñen asimismo una función importante términos tales como los de 'identidad', 'mismidad', 'ipseidad', etc. Nos hemos referido con más detalle a este punto en el libro *El ser y la muerte* (1962), especialmente §§ 23 y 24, donde, por un lado, la autenticidad (allí llamada "propiedad" o, mejor, "apropiación") es vista como un "irse haciendo" (a sí mismo), pero donde, por otro lado, es considerada como modo de ser (ontológico) de un cuerpo, el cual puede ser también como ipseidad, identidad, etc.

AUTOGNOSIS. Véase DILTHEY (WILHELM).

AUTOMATISMO. Se llaman *automáticos* los movimientos que tienen lugar en un objeto sin aparente impulsión externa y, por consiguiente, los movimientos que parecen tener su origen en el interior propio del objeto considerado. Por extensión se califican de automáticos aquellos movimientos que se repiten en formas limitadas y determinadas aun cuando haya un acto de excitación o impulsión externa; así se habla de los movimientos automáticos psicológicos ajenos a la voluntad o de los movimientos automáticos de un mecanismo regulado de tal forma que a cada impulsión determinada responde un número determinado de movimientos. Según Descartes, los animales son autómatas, es decir, reaccionan de una forma mecánica a las excitaciones externas, a diferencia del hombre, que posee alma y voluntad (véase ALMA DE LOS BRUTOS). El automatismo constituye un problema de la psicología dentro del cual se consideran los llamados movimientos reflejos. El automatismo de los actos psicológicos no es idéntico en todos sus grados; por el contrario, ofrece gran número de variantes y suele abandonar su carácter aparentemente mecánico a medida que va penetrando en la esfera de la conciencia. La intervención de la voluntad puede desviar el automatismo de los actos o puede ser también una de las causas productoras de un número determinado de movimientos automáticos. Por la gradación del automatismo se tiende a considerar como mecánicos a los movimientos inferiores más alejados de la conciencia, y como propiamente automáticos a aquellos que tienen su desenvolvimiento ya dentro de la conciencia, aun cuando casi siempre en su umbral.

Nos hemos referido principalmente al sentido psicológico de 'automático' y 'automatismo', pero al comienzo hemos tocado ya brevemente el problema de una definición más amplia de estos términos. Los desarrollos científicos y técnicos de los últimos años confirman la necesidad de explorar semejante ampliación. Se habla mucho, en efecto, en la ciencia y en la técnica, no sólo de automatismo, sino también de automación o automatización *(automation).* El automatismo es la característica de las máquinas capaces de llevar a cabo una serie de operaciones sin más intervención humana que la de la construcción de la máquina y su puesta en funcionamiento. La automación o automatización es la característica de las máquinas capaces de conducirse a sí mismas según ciertas normas dadas más variadas y flexibles que las que corresponden al mero automatismo. Así, una máquina automática puede fabricar planchas de metal ejecutando todas las operaciones que llevan a este fin, de modo que no haya intervención humana desde el momento en que recibe el material

y la entrega del producto terminado. Una máquina automatizada, en cambio, puede no solamente fabricar automáticamente tales planchas, sino también regular por sí misma el espesor y otras características de ellas, modificando sus operaciones de acuerdo con los resultados previstos (es decir, de los modelos propuestos). La máquina automatizada comprueba, pues, por sí misma las condiciones de su trabajo. De este modo, la automatización en la esfera técnica pone en juego los resultados de la cibernética a que nos hemos referido en Comunicación (VÉASE).

P. Janet, *L'automatisme psychologique,* 1888. — J. von Neumann, E. F. Moore, J. T. Culbertson, A. Ashby y otros autores, *Autómata Studies,* 1956, ed. C. E. Shannon y J. McCarthy. Para la cuestión del automatismo en el sentido del último párrafo, véase la bibliografía de COMUNICACIÓN (I).

AUTOMATISMO DE LAS BESTIAS. Véase ALMA DE LOS BRUTOS.

AUTONOMÍA se llama el hecho de que una realidad esté regida por una ley propia, distinta de otras leyes, pero no forzosamente incompatible con ellas. En el vocabulario filosófico el término 'autonomía' suele emplearse en dos sentidos.

1. *Sentido ontológico.* Según el mismo, se supone que ciertas esferas de la realidad son autónomas respec to de otras. Así, cuando se postula que la esfera de la realidad orgánica se rige por leyes distintas que la es fera de la realidad inorgánica, se dice que la primera es autónoma respecto de la segunda. Tal autonomía no im plica que una esfera determinada no se rija *también* por las leyes de otra esfera considerada como más funda mental. Así, en la llamada *ley de autonomía* propuesta por Nicolai Hartmann, los reinos superiores del ser se rigen por las mismas leyes que los reinos inferiores y, *además,* por otras leyes propias consideradas como autónomas.

2. *Sentido ético.* Según el mismo se afirma que una ley moral es autó noma cuando tiene en sí misma su fundamento y la razón propia de su legalidad. Este sentido ha sido ela borado especialmente por Kant y ha sido admitido por otros autores como Cohen, Natorp y Renouvier. El eje de la autonomía de la ley moral lo constituye, según Kant, la autonomía de la voluntad (véase BUENA VOLUNTAD), por la cual se hace posible el imperativo (VÉASE) categórico. En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* por ejemplo, indica Kant que la autonomía de la voluntad es la propiedad mediante la cual la voluntad constituye una ley por sí misma (independientemente de cualquier propiedad de los objetos del querer). El *principio de autonomía* reza, pues: "Elegir siempre de tal modo, que la misma volición abarque las máximas de nuestra elección como ley universal." Si un acto es determinado por algo ajeno a la voluntad, es atribuido, consiguientemente, a una coacción externa y no es concebido como moral. En cambio, la *heteronomía* de la voluntad constituye, al entender de dicho autor, el origen de los principios inauténticos de la moral. Mientras los defensores de la heteronomia creen que no hay posibilidad de moral efectiva sin un fundamento ajeno a la voluntad (ya sea en la Naturaleza, ya sea en el reino inteligible, ya sea en el reino de los valores absolutos, ya sea en Dios), Kant estima que todos los principios de la heteronomia, sean empíricos (o derivados del principio de felicidad y basados en sentimientos físicos o morales) o racionales (o derivados del principio de perfección, que puede ser ontológico o teológico), enmascaran el problema de la libertad de la voluntad y, por lo tanto, de la moralidad auténtica de los propios actos. Algunas de estas concepciones, dice Kant, son mejores que otras — por ejemplo, la concepción ontológica de la perfección que se da dentro de los principios racionales es, a su entender, mejor que la concepción teológica, que deriva la moralidad de una voluntad divina absolutamente perfecta. Los partidarios de esta última derivación suelen llamarse adhérentes a una moral *teónoma.*

En igual oposición a las tendencias autónomas y a las heterónomas, Scheler defiende en su apriorismo moral material una actitud intermedia por la cual se otorga autonomía a la personalidad en cuanto soporte de los valores morales y entidad encargada de la realización de la conducta moral, pero se intenta evitar el formalismo de todo imperativo vacío por medio de la fundamentación del conocimiento moral en instancias superiores a la propia persona o en personas a quienes se juzgue dignas de alcanzar un mayor conocimiento moral.

AUTRECOURT (NICOLÁS DE). Véase NICOLÁS DE AUTRECOURT.

AVEMPACE (Abu Bakr Muham-mad bn Yahya bn al-Sa 'ig Ibn Bayya), nació en Zaragoza a fines del siglo XI, vivió un tiempo en Sevilla, luego en Granada y, finalmente, en Fez (Marruecos), donde falleció en 1138. Autor de varios tratados de lógica, matemática, astronomía, medicina y filosofía —casi todos ellos perdidos—, es conocido sobre todo por su obra titulada *Guía del solitario* o también *Régimen del solitario (Tadbir al-Mutawahhid)* en la cual se exponen los diversos grados de conocimiento que va alcanzando el hombre desde el conocimiento de las cosas hasta la substancia separada de toda materia, substancia una y común a los diversos entendimientos posibles. Este ascenso del conocimiento corresponde al ascenso desde la vida instintiva a la vida intelectiva, liberada de toda materia y que es una directa emanación del entendimiento activo. La culminación de este movimiento de ascenso parece ser de carácter místico, pues al llegar a la contemplación de la substancia separada se alcanza al mismo tiempo una especie de identificación con la fuente superior de la cual deriva todo conocimiento, fuente en la cual ya no hay contraposición entre materia y forma o entre ser y pensar. El *Régimen del solitario se* conservó en un compendio dado a conocer por S. Munk, *Mélanges, de philosophie juive et arabe,* 1859, reimp. 1927, 1955. — Hay tratados inéditos de Avempace en la Biblioteca del Escorial y en la de Berlín. Ediciones y traducciones de textos del filósofo por M. Asín Palacios. "Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre (Kalama fi ittisal al-'agl bi-l-insan) y la 'Carta de Adiós' (Risalat al-wida) de Avempace", *Al-Andalús* (1942), 1-47 (1943), 1-87). En 1946 Asín Palacios publicó el texto árabe y la trad. española del filósofo zaragozano Avempace", *Re-Régimen.* Véase M. Asín Palacios, "El *vista de Aragón,* I (1900), 193-7, 234-8, 278-81, 300-302, 338-40; II (1901), 241-6, 301-303, 348-50. — U. A.

Farrukh, *Ibn Bajja and the Philosophy in the* Moslem *West,* 1945.

AVENARIUS (RICHARD) (1843-1896), nacido en París, fue profesor desde 1877 en la Universidad de Zurich. Su punto de vista, designado con los nombres de "empiriocriticismo" (VÉASE) o "filosofía de la experiencia pura", pertenece a la corriente general del positivismo científico, tal como era defendido especialmente por los partidarios de la física descriptiva y por algunos representantes de la filosofía de la inmanencia. Según Avenarius, la experiencia debe ser depurada de todo supuesto metafísico; lo que conduce a la metafísica es pura y simplemente la *introyección,* la proyección a lo externo de los elementos pertenecientes a las representaciones internas. Para evitar esta deformación de lo natural y de lo real es preciso situarse en un territorio anterior a esta proyección, en el terreno de la experiencia pura, lo cual exige la eliminación de los elementos extraños a ella. Avenarius llega a una solución de esta dificultad por medio de un análisis crítico del hecho de la experiencia, consistente, a su entender, en el examen de la dependencia en que se encuentran los juicios del sujeto *(E),* de las variaciones del sistema nervioso central (C), condicionados a su vez por los excitantes del medio físico (R) y por los medios de la asimilación nutritiva (S). Todo juicio, desde el vulgar hasta el científico, es una función de las variaciones de *C;* la crítica de la experiencia debe, a partir de este hecho, examinar las excitaciones constantes que se producen sobre C y que, por consiguiente, influyen sobre la constancia de los enunciados correspondientes a *E.* Cuando la constancia es regular desaparecen todos los elementos extraños y se produce una experiencia despojada de todo "problema aparente", exenta del dualismo entre el sujeto y el objeto, origen, según Avenarius, de las representaciones metafísicas. La constancia en la excitación es, por otro lado, la natural consecuencia de la tendencia al mínimo esfuerzo; la tesis de la "economía (VÉASE) del pensamiento", defendida asimismo por Mach, desempeña en el empiriocriticismo un papel fundamental.

Entre los discípulos y partidarios de Avenarius figuran Joseph Petzoldt (VÉASE), así como Rudolf Willy (nacido en 1855), también influido *por* Mach y por el inmanentismo. Willy sostiene un "monismo primario" según el cual hay una "experiencia total" de todas las conciencias que actúa como una global sensibilidad espacio-temporal y que convierte lo real en un fluir continuo de sensaciones dentro del cual actúan los complexos particulares, dinámicamente conjugados con el todo (*Gegen die Schulweisheit, eine Kritik der Philosophie,* 1905. — *Die Gesamterfahrung vom Gesichtspunkt des Primärmonismus,* 1908. — *Idéal und Leben,* 1909, así como varios trabajos en la *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Psychologie* sobre el empiriocriticismo y el "concepto natural del mundo"). También Karl Hauptmann (1858-1921: *Die Metaphysik in der modernen Physiologie,* 1893; *Unsere Wirklichkeit,* 1899) defiende un punto de vista muy semejante al de Avenarius.

Obras: *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhaltnis der zweiten zur dritten Phase,* 1868. *(Sobre las dos primeras fases del panteísmo spinoziano* y *la relación entre las fases segunda y tercera.).* — *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses,* 1876 (trad. esp.: *La filosofía como el pensar del mundo según el principio del menor gasto de energía,* 1947). — *Kritik der reinen Erfahrung,* 1888-90 (Crítica *de la experiencia pura).* — *Der menschliche Weltbegriff,* 1891 *(El concepto humano del mundo).* — Se prepara edición de manuscritos de A. actualmente en posesión de Georg Lüttke (Ber-lin-Wilmesdorf).

F. Carstanjen, R. *Avenarius' biomechanische Grundlegung der reinen allgemeinen Erkenntnistheorie,* 1894. — O. Ewald, R. *Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Eine crkenntniskritische Untersuchung über das Verhaltnis von Wert und Wirklichkeit,* 1905. — Bush, *Avenarius and the Standpoint of Pure Experience,* 1906. — J. Suter, *Die Philosophie von R. Avenarius,* 1910. — F. Raab, *Die Philosophie von R. Avenarius. Systematische Darstellung und immanente Kritik,* 1912. — Alf Numan, *Kunskapsbiologie och Deskriptionsteori hos R. Avenarius,* 1914.

AVENCEBROL. Véase AVICEBRÓN.

AVERROES. (Abu-l-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusd) (1126-1198), nacido en Córdoba, discípulo de Abentofail, es el más eminente de los filósofos árabes. Ejerció de juez en Sevilla y Córdoba y si bien durante muchos años estuvo en buenas relaciones con el trono, al sobrevenir una reacción contra las interpretaciones filosóficas del dogma fue acusado de herejía y deportado, falleciendo en Marruecos. La tradición aristotélica árabe llega a culminación y madurez en Averroes, autor de numerosos comentarios a los textos del Estagirita que influyeron de modo considerable sobre la escolástica. Además de sus paráfrasis y comentarios a Aristóteles escribió una refutación de Algazel titulada *Destrucción de la destrucción (Tahafut al-Tahafut),* una obra sobre la concordancia de la religión con la filosofía, un tratado sobre el entendimiento potencial y material, otros sobre la unión del entendimiento separado con el hombre y varias obras acerca de lógica, física, medicina y astronomía. Como la mayor parte de sus predecesores, Averroes aspiró a conciliar la filosofía con el dogma. Ahora bien, una conciliación no parecía posible de no tenerse en cuenta que mientras la filosofía es sólo para los pocos elegidos que quieren y pueden comprender las argumentaciones racionales, la religión, tal como se da en los textos sagrados, es apta para las multitudes incapaces de comprender las verdades racionales y las demostraciones realizadas a base de ellas.

Entre los filósofos y los creyentes se insertan aquellos que entienden los argumentos, pero que solamente pretenden alcanzar lo probable y no la absoluta evidencia racional. Las proposiciones admitidas por cada uno de estos grupos son, en rigor, verdades. Pero cada una de ellas tiene un aspecto distinto que, con todo, recibe su fundamento en la verdad del dogma tal como se halla expresada en el Corán. De este modo no hay peligro de interpretar filosóficamente los dogmas excepto para aquellos que no pueden comprender ni usar de la razón rectamente, es decir, para los ingenuos y simples creyentes.

Averroes sostiene, en cuanto filósofo, la eternidad del mundo, lo cual no es, a su entender, contradictorio con el hecho de su producción por Dios. El mundo ha sido creado por Dios, pero lo ha sido desde toda la eternidad. La relación entre el Crea-

dor y lo creado es, por así decirlo, la relación entre el fundamento y la consecuencia, pero no la que existe entre la causa y el efecto. Lo creado ha surgido por emanación del primer principio creador. La eternidad de lo creado exige, por lo demás, la eternidad de la materia, en la cual existen desde siempre en posibilidad las formas que son extraídas de la materia por Dios para formar las cosas y no introducidas en ella desde fuera. Al laclo de ello, Averroes sostiene que las dificultades que suscita la identificación de la inteligencia en acto con lo inteligible pensado por ella pueden resolverse mediante la suposición de que toda intelección humana es mera participación en un solo y único entendimiento agente. Sólo la idea de este entendimiento y su radical unidad permite comprender que el entendimiento pasivo pueda superar su condición temporal y limitada elevándose hasta aquél. No hay, por lo tanto, inmortalidad personal en la cual cada entendimiento llegue individualmente a la contemplación del entendimiento agente, sino fusión de cada entendimiento individual con el entendimiento activo único. Esta teoría, lo mismo que la doctrina de la eternidad de la materia, fueron combatidas, entre otros pensadores cristianos, por Santo Tomás y han constituido la parte más conocida de la interpretación averroísta de Aristóteles y a la cual se ha referido casi siempre la oposición entre los averroístas y los antiaverroístas. (Véase AVERROÍSMO.)

En su *Historia de la filosofía española. Filosofía hispanomusulmana,* tomo II (1957), págs. 48-59, Miguel Cruz Hernández ha distribuido las obras de Averroes en las siguientes secciones: 1. Obras filosóficas. A. Comentarios al *Corpus aristotelicum,* divididos en: *Yawami'* o *Comentarios menores: Taljís* o *Comentarios medios; Tafsirat* o *Comentarios mayores.* B. Comentarios diversos. C. Obras originales. 2. Obras teológicas. 3. Obras jurídicas. 4. Obras astronómicas. 5. Obras filológicas. 6. Obras médicas, divididas en A. Comentarilos y B. Obras originales. 7. Obras atribuidas a Averroes. 8. Obras apócrifas. De algunas de estas obras quedan manuscritos árabes; la mayor parte de los escritos de Averroes, sin embargo, se conservan en traducciones hebreas y latinas.

De los *Comentarios menores* hay ed. hebrea en *Hebraica... Aristotelis ex compendiis Averrois* (1560) y ed. latina en *Opera omnia Aristotelis... Averrois Cordubensis in ea Opera Omnes, qui ad nos pervenere, Commentarii* (Venecia, 9 vols., 1562-1574), reimp. en II vols, y 3 suplementos, 1962. Ed. del texto árabe de un comentario a la *Metafísica* con trad. esp. por Carlos Quirós Rodríguez en *Averroes. "Compendio de Metafísica",* 1919. De los *Comentarios medios* hay ed. latina en *Opera, cit. supra, y* ed. de varios textos árabes: comentario a las *Categorías (Averroes Talkhic Kitab al-Maqoulat,* por M. Bouyges, 1932; a la *Poética,* por Lasinio, 1877; a la *Retórica,* íd., íd., 1873. De los *Comentarios mayores* hay ed. latina y ed. árabe por M. Bouyges, 4 vols., 1938-1948. Respecto a las obras originales hay ed. crítica del *Tahafut al-Tahafut* por M. Bouyges, 1930 y ed. latina en *Opera, cit. supra.* De las obras teológicas hay ed. del *Fasl al-Maqal (Doctrina decisiva [y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia]),* 1859, 1313/1895 y 1319/1901, 1942 [3a ed., 1948]. Trad. esp. por M. Alonso en *La teología de Averroes,* 1947, págs. 149-200. Del *Kasf 'an-Manahiy (Libro de la exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de fe)* hay ed. en 1859, 1313/1895, 1319/1901. Trad. esp. por M. Alonso, *op. cit. supra,* págs. 203-353.

La ed. latina antes citada ha sido reimpresa varias veces. Para una ed. más reciente véase G. Lacombe, A. Birkenmajer, M. Dulong, E. Franceschini, *Aristóteles Latinus,* del *Corpus Philosophorum Medii Aevi* (desde 1939). Hay ed. separada de varios textos latinos (como, por ejemplo, ed. del comentario al *De anima* por F. Stuart Crawford, 1953). De las eds. de textos árabes, además de las antes citadas, ver N. Morata, *El Compendio de anima, de Averroes,* 1934. — El libro citado de M. Alonso contiene asimismo trad. de varios otros textos además de los indicados *supra.* Para más recientes eds. de textos hebreos, véase la ed. de comentarios al *De generatione et corruptione,* por Samuel Kurland, 1958 [Corpus Philosophorum Medii Aevi, 66].

Sobre problemas planteados por escritos de Averroes véase sobre todo M. Alonso, "La cronología en las obras de Averroes" *Miscelánea Comillas,* I (1943), 441-60 [incluido en *Teología de Averroes,* 1947, *cit. supra].*

La bibliografía sobre Averroes es muy extensa. En las ediciones críticas antes mencionadas se hallan estudios importantes sobre el filósofo; destacamos en particular la obra citada de M. Alonso. Además: Lasinio, *Studi sopra Averroe,* 1874. — T. J. de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd,* 1894. — A. Farah, *Averroes und seine Philosophie,* 1903. — L. Gauthier, *La théorie d'lbn Roch (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie,* 1909 (tesis). — G. Manser, "Das Verhàltnis von Glaube und Wissen bei Averroes *(Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie* XXIV (1910), XXV (1911). — S. Nirenstein, *The Problem of the Existence of God in Maimonides, Alanus and Averroes,* 1924. — P. S. Christ, *The Psychology of the Active Intellect of Averroes,* 1926. — Véase Alvaro de Toledo, *Comentario al "De substantia orbis" de Averroes (Aristotelismo y Averroísmo),* ed. Manuel Alonso, S. I., 1940. — León Gauthier, Ibn *Roch (Averroes),* 1948. — Véanse también las obras en la bibliografía de los artículos AVERROÍSMO y SIGERIO de BRABANTE.

AVERROÍSMO. En sentido estricto se llama *averroísmo* a la filosofía de Averroes y de sus partidarios. En un sentido más amplio —y también más usado por los historiadores— se llama *averroísmo* a ciertas tendencias surgidas en tres momentos entre el siglo XIII y el siglo XVI, basadas especialmente en tres doctrinas procedentes de la interpretación que Averroes dio —o que se le atribuyó dar— a la obra del Estagirita: la doctrina del entendimiento agente único —con la consiguiente posible negación de la inmortalidad personal—; la doctrina de la eternidad de la materia —con la consiguiente posible negación, o por lo menos reconocimiento de la imposibilidad de demostración, de la tesis de la creación a partir de la nada—, y la doctrina de la doble verdad (véase VERDAD DOBLE) — con la consiguiente posible afirmación de que lo que es verdadero en teología puede no serlo en filosofía y viceversa. Describiremos someramente cada uno de estos tres momentos.

El primero comenzó en el Occidente latino con las traducciones hechas a principios del siglo XIII por Miguel Escoto de los comentarios averroístas al *De caelo y* al *De anima.* Junto a ello pueden citarse las obras de Amalrico de Bène y de David de Dinant, si bien hay que tener en cuenta que estas obras no son propiamente averroístas, sino más

bien alejandrinistas; ello no obstante, algunas de sus tesis estuvieron incluidas en las condenaciones que abundaron en el siglo XIII (1210, 1215, 1231, 1263) antes de la absorción del aristotelismo por San Alberto Magno y especialmente Santo Tomás de Aquino. Algunas de las tesis averroístas parecieron influir sobre varios filósofos, por lo cual se consideró necesario condenar especialmente varias de estas tesis en dos ocasiones (15 tesis fueron condenadas en 1270 y 219 tesis fueron condenadas en 1277 por el Arzobispo de París, Esteban Tempier). Entre tales tesis figuraban la doctrina de la eternidad del mundo, la doctrina de que Dios no conoce las entidades singulares, la doctrina de que el libre albedrío es una potencia pasiva y no activa, etc. En la condenación de 1277 se especificó claramente que no se admitiría la defensa de ninguna de las tesis de referencia con la excusa de que podían ser verdaderas en filosofía aunque se reconocieran como falsas en teología, lo que significaba el rechazo de la anteriormente mentada doctrina de la doble verdad, por muchos considerada como una de las características principales del averroísmo. Es sabido que la difusión del tomismo estuvo envuelta en las discusiones en torno al averroísmo y que el sistema de Santo Tomás ha sido considerado por algunos como un averroísmo teológico (M. Asín Palacios), por otros como enteramente opuesto al averroísmo y por la mayor parte como una filtración, selección y, en último término, absorción de ciertas tesis que son consideradas como averroístas (por ejemplo, la afirmación de que la doctrina de la eternidad del mundo no puede ser rechazada por la razón, aun cuando hay que descartarla por no ser compatible con una verdad de fe), pero que pierden todo su carácter heterodoxo una vez colocadas en el contexto de la construcción teológica del tomismo y una vez habida cuenta, además, de que Santo Tomás —como San Alberto Magno, Egidio Romano y Ramón Llull— se caracterizaron por una de las esenciales dimensiones de su actividad intelectual por la lucha contra el llamado averroísmo latino. Este último fue representado en la época del modo más destacado por dos autores: Sigerio de Brabante y Boecio de Dacia, cuyas doctrinas eran afectadas por las dos mencionadas últimas condenaciones parisienses. Especialmente la condenación de 1277 se refirió a las principales doctrinas de Sigerio de Brabante — de las cuales la tesis de la unidad del entendimiento era la más destacada.

El segundo momento importante del averroísmo latino tuvo lugar desde fines del siglo XIII hasta comienzos del siglo XV, pero hay que observar que este averroísmo no es una irrupción nueva y enteramente independiente de ciertas doctrinas del filósofo árabe, sino que está ligado a través de una compleja tradición al anterior momento. Uno de sus eslabones lo constituye la obra de Pietro de Abano o Petrus Patavinus (nac. 1257), que defendió especialmente las doctrinas de la unidad del entendimiento y de la eternidad de la materia y del mundo, pero que en muchos otros respectos no puede ser considerado como un autor averroísta. Los principales representantes del segundo averroísmo son Juan de Jandún y, en el aspecto político, Marsilio de Padua. También es considerado como un averroísta Juan de Baconthorp, pero, según parece, sin justificación.

El tercer momento en la historia del averroísmo es el representado por los llamados averroístas de la Universidad de Padua, desde fines del siglo xv hasta comienzos del siglo XVII. El averroísmo en este instante aparece casi exclusivamente como una de las posibles interpretaciones del aristotelismo. En calidad de tal su elaboración y difusión estuvieron mucho menos relacionadas que en los períodos anteriores con las cuestiones relativas a la ortodoxia o a la heterodoxia de las tesis defendidas; era inclusive posible encontrar quienes considerasen el averroísmo en este sentido como perfectamente conciliable con la ortodoxia. Entre los averroístas más conocidos de la escuela de Padua se hallan Nicoletto Vemias (profesor en Padua de 1471 a 1499), su discípulo Agostino Nifo o Augustinus Niphus (1473-1546), Alessando Achillini o Alexandrus Achilinus (profesor en Padua y desde 1509 en Bolonia) y Marco Antonio Zimara (t en Padua en 1532). El gran comentarista de Aristóteles Jacobo Zabarella (VÉASE) es considerado a veces como inclinándose a interpretaciones averroístas y a veces a interpretaciones alejandrinistas. Este averroísmo persistió hasta el siglo XVII y consistió por una de sus esenciales dimensiones en una defensa de la física aristotélica contra los innovadores en la ciencia natural.

E. Renan, *Averroès et l'averroïsme,* 1852. — P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Étude critique et documents inédits,* 1899, 2a ed., 1 vols., I, 1908; II, 1911. — Miguel Asín Palacios, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino,* 1904. — M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung* zur *christlichen Weltanschauung,* 1931. — R. de Vaux, "La première entrée d'Averroès chez les Latins", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* XXII (1933), 193-242. — Bruno Nardi, Saggi *sull'aristotelismo padovano del secólo XIV al XVI,* 1958 [Studi sulla tradizione aristotélica nel Veneto, 1] (se estudian, entre otros, a Pietro d'Abano, Paolo Veneto, Nicoletto Vernia, Pico délia Mirándola, Alessandro Achilini). — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modem Science,* 1961. — Para la teoría de la doble verdad véase bibliografía de VERDAD DOBLE.

AVICEBRÓN, AVENCEBROL o ABENGABIROL son los diversos nombres que desde la Edad Media se han dado al filósofo, teólogo, gramático y poeta de linaje judío Selomó ben Yehuda Abu Ayyub ibn Gabirol) *(ca.* 1020-1059, aunque según algunos autores murió en 1070), el cual nació en Málaga, de familia cordobesa, y se formó en Zaragoza. Es conocido sobre todo por su obra *La fuente de la vida,* escrita en árabe con el título de Yanbu' *al-Hayya,* resumida en hebreo por Sem Tob ibn Fala-quera (siglo XIII) con el título de *Me-qor Hayyim y* vertida al latín *(Fons Vitae)* por Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo. Sólo la versión latina y el resumen hebreo se conservan. La *Fuente de la Vida* formaba parte de un completo sistema filosó-fico-teológico al cual pertenecían otros escritos —perdidos— sobre el ser y sobre la voluntad. Se trata de un diálogo, entre maestro y discípulo, dividido en cinco partes, en el curso de las cuales se discute el problema de la composición de las substancias sensibles, de la composición de

las substancias simples y de la existencia de la materia y forma universales. Las tesis más características de Avicebrón en dicha obra son:

(1) La teoría de la universidad de la materia —en el sentido aristotélico del término—, según la cual la materia no es el último eslabón en la cadena de las emanaciones, sino que se halla siempre allí donde hay forma, es decir, en todos los peldaños de la escala ontológica (salvo el que representa el Ser Esencial) si bien en distintos grados de unidad y perfección. Corolario de esta teoría es la tesis de que la materia, siendo común a todas las substancias, no puede constituir el principio de individuación. Por lo tanto, las cosas son distintas unas de otras en virtud de la forma. Por el intermedio de la traducción de Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo, así como por los tratados del primero sobre el alma y del segundo sobre la "procesión del mundo" y sobre la unidad, la citada doctrina pasó, según indica J. M. Millas Vallicrosa, a varios autores cristianos, especialmente a Guillermo de Auvernia y a Alejandro de Hales, así como al autor del escrito antes atribuido a Juan Duns Escoto, *De rerum principio,* a San Buenaventura y, en general, a los filósofos franciscanos. En cambio, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y, en general, los dominicos, se opusieron a esta teoria.

(2) La teoría de la Voluntad como fuente de vida, primera emanación de Dios y fuerza impulsora del universo. Según Avicebrón, la serie de hipóstasis procedentes de la primitiva unidad divina constituye la jerarquía de los seres. De la Voluntad emana la Forma, la cual está, como antes señalamos, inseparablemente unida a la Materia, pues sólo Dios es Forma pura. Lo que marca el grado de elevación y perfección de los seres es su mayor o menor alejamiento del principio supremo, es decir, su mayor o menor unidad esencial. Ésta es perfecta en Dios. En cambio, en el mundo hay una multiplicidad de formas separadas. Siguiendo tendencias neoplatónicas, Avicebrón hace derivar las substancias inferiores de las superiores por emanación, al modo de la luz que se derrama sobre las cosas. De la Inteligencia universal emana el Alma, de ésta la Naturaleza, y de ésta los cuerpos que se hallan en los mundos translunar y sublunar. Esta doctrina, que parece tener antecedentes en la escuela de Abenmasarra (Cfr. M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela,* 1914), influyó sobre todo en los círculos iluministas judaicos. Como indica Millas Vallicrosa, se encuentran sus huellas en Ishaq ibn Latif, en el *Libro del Zóhar* (siglo XVII), en 'Semuel ibn Zarza, autor también de una *Fuente de la Vida (Meqor Hayyim) y* hasta en Yehudá Abarbanel (León Hebreo). Además, algunas de sus tesis pasaron a la escolástica cristiana, varias veces para ser rechazadas, pero otras (David de Dinant) para ser admitidas.

Uno de los problemas que plantea la concepción de la "Fuente" de Avicebrón es si hay que considerarla como inmanente o como trascendente al mundo. La interpretación usual es la trascendente, aunque algunos autores (como Bonafede en sus *Saggi sulla filosofía medioevale,* 1951) consideran que la "virtud" o "fuerza" de la Fuente está repartida en todas las cosas. Consideramos que lo más razonable es atribuir a Avicebrón la intención de solucionar el dilema inmanencia-trascendencia mediante la acentuación de los "intermediarios", los cuales sitúan a cada realidad "más allá" de la capa inferior, pero a la vez relacionada con ella.

Otro problema en el sistema de Avicebrón es el que plantea el papel desempeñado por la Voluntad como Fuente de Vida. Aunque se declara que esta Voluntad es idéntica a Dios o la Esencia Primera, se suscita la cuestión de por qué es necesaria la hipóstasis de una Voluntad divina poseedora de un grado menor de simplicidad que la Esencia Primera cuando se declara a la vez la identidad de ambas.

Además de la obra citada se deben a Avicebrón un *Libro de la corrección de los caracteres* (de índole ético-práctica, educativa y antropológico-filosófica), escrito asimismo en árabe, hacia 1045, con el título de *Kitab islah al-ajlaq y* traducido al hebreo con el título de *Tikkún middot ha-néfes* por Yehudá ibn Tibbón en 1167; y una *Selección de perlas* o colección de proverbios y refranes escrita en árabe con el título de *Mujtar al-yawahir* y asimismo traducido al hebreo por Yehudá ibn Tibbón con el título de *Mibhar ha-peninim.* El texto hebreo de la *Selección* se ha conservado, pero el texto árabe se ha perdido, salvo algunos folios publicados por M. N. Sokoloff en 1929. Entre los poemas de Avicebrón destaca su *Keter Malkut* o *Corona Real.* Edición de la *Fons Vitae* según el texto hebreo, con trad. francesa por S. Munk en *Mélanges de philosophie juive et arabe,* 1859 (reed. 1927, 1955). Ed. de la traducción latina por Clemens Baeumker en los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* I, Hefte 2-4, 1892-1895 (se trata de la versión de Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense). — Traducción castellana de Federico de Castro y Fernández, 2 vols., 1901. — Véase Abraham Geiger, *Selomo Gabirol und seine Dichtungen,* 1867. — D. Stössel, *Salomon ben Gebirol als Philosoph und Förderer der Kabbala,* 1881. — J. Guttmann, *Die Philosophie des Salomón Ibn Gabirol dargestellt und erläutert,* 1889. — íd., id., *Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum,* 1902. — D. Kaufmann, *Studien über Salomón ibn Gebirol,* 1899. — M. Wittman, *Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgange der arabischen Philosophie,* 1905 [Beiträge zur Ges. der Phil. des Mittelalters, V]. — Dreyer, *Die religiöse Gedankenwelt des Salomo ibn Gebirol,* 1930. — José Ma. Millas Vallicrosa, *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo,* 1945. — León Dujovne, *Introducción a la historia de la filosofía judía,* 1949, Cap. VII. — E. Bertola, *Salomon Ibn Gabirol (Avicebron). Vita, opere e pensiero,* 1953.

AVICENA (Abu 'Ali al-Husayn bn 'Abd Allah bn al-Hasan bn 'Ali Ibn Sïna (980-1037) nac. en Afsana, cerca de Bojara, Persia), continuador de la tradición aristotélico-platónica de Alkindi y, sobre todo, de Alfarabi, siguió a este último en su explicación del origen y jerarquía de las inteligencias. Avicena establece, en efecto, que el conocimiento depende de la realidad de los objetos conocidos, desde el saber de los principios primeros hasta el conocimiento obtenido por revelación, pasando por el de los universales o ideas. A cada una de estas formas corresponde, a su entender, una forma y modo de intelecto. Sólo mediante un proceso de abstracción progresiva es posible conocer las formas generales, sobre todo cuando,

desvinculada el alma de lo material, recibe directamente la influencia del entendimiento agente. Sin embargo, la importancia de Avicena no consiste meramente en su sistematización de la especulación anterior; la profundización en algunas de las nociones fundamentales de Alfarabi es precisamente lo que ha dado la mayor significación a la obra de Avicena para la filosofía escolástica. Así ocurre sobre todo con tres nociones capitales. En primer lugar, la noción de existencia *(esse),* la cual es considerada por Avicena como un accidente que se agrega a la esencia *(quidditas).* En segundo término, la noción que se refiere al concepto de la unidad del intelecto agente, hecha posible por medio de la ascensión de la potencia en el entendimiento al acto, con el cual la noción metafísica del ser se hace directamente accesible, ya que es el objeto formal propio de tal entendimiento. Finalmente, la que concierne a la distinción entre la esencia y la existencia en los seres creados, correspondiente a su unión en Dios. A diferencia de autores como Gorce, que han considerado su mística como la culminación y a la vez el motor de la especulación filosófica de Avicena, y a diferencia de T. J. de Boer, que ha centrado su sistema en la doctrina del alma, la diferencia entre esencia y existencia en los seres creados es considerada por A.-M. Goi-chon como la verdadera clave del pensamiento del filósofo. Esta distinción, ya sustentada en principio por Alfarabi, permite entender, en efecto, de qué manera el entendimiento agente en tanto que unidad puede llegar a su comprensión de una realidad donde tales elementos o principios no están separados, sino esencialmente unidos, de tal modo que "en la filosofía de Avicena los conceptos de esencia y de existencia culminan, en último análisis, en la distinción entre el ser creado y el ser increado, entre la esencia que no es y la Esencia que es" (La *distinction,* etc.,pág. 151). La división entre Esencia necesaria y esencia posible coloca entonces a la realidad en que la mencionada distinción se establece como algo cuyo constitutivo formal depende últimamente de la Esencia primera y necesaria. En este punto precisamente se inserta en la filosofía de Avicena el motivo neoplatónico, pues como consecuencia de la interpretación dada a aquella noción, Avicena hace engendrar los entes inferiores por medio de un proceso muy semejante al de la emanación plotiniana.

La doctrina de Avicena ejerció una considerable influencia sobre algunos escolásticos medievales. A ella nos referimos en el artículo sobre el avicenismo. Observemos aquí que la mencionada doctrina no solamente introdujo importantes cambios en las concepciones metafísicas, sino también en las lógicas. En efecto, Avicena no siguió por entero en la lógica el modelo aristotélico (o, mejor, peripatético) y admitió muchos aspectos que habían sido ya tratados por los estoicos. Tal ocurre sobre todo con la atención prestada por el filósofo árabe a la lógica de las proposiciones y a la doctrina de los silogismos hipotéticos.

Las obras de Avicena son numerosas. Bibliografía muy completa en A.-M. Goichon, *Introduction à Avicenne. Son Êpitre des Définitions,* 1933, págs. xxvi-xxxvii (correcciones en *Distinction,* pág. xiv y 505), v en M. Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena,* 1949. De esta última bibliografía entresacamos las siguientes *Al-Sifa (La Curación),* Teherán, 2 vols., 1303/1886; otra ed., El Cairo, 1952. — *Al-Nayat (La Salvación),* El Cairo, 1331/1913, ed. Muhyi al-Din Sabri al-Kurdi, 1913, 2a ed., 1938. — *Kitab al-Isarat wal Tanbihat (Libro de teoremas y avisos para lógica y sabiduría),* ed. Forget, Leyden, 1892. — *Risalat al-Hudud (Compendio de las definiciones),* El Cairo, 1326/1908, en la colección *Tis' rasa, il'fi-l Hikma wa-l-Tabi 'iyyat.* Hay otras obras menores en la misma colección de las cuales es importante filosóficamente el escrito titulado *Aqsâm al-'Ulum al-'aqliyya (Divisiones de las ciencias intelectuales). — Mantiq al-Masriqiyyin (Lógica de los orientales),* El Cairo, 1328/1910. — La *Curación* fue (erróneamente) llamada en la Edad Media *Suffi-cientia y* comprende una lógica, una física, una psicología, una cosmología y una metafísica. — Traducciones latinas: *Opera in licem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canónicos emendata. Logyca. Suffi-cientia. De coelo et mundo. De anima. De animalibus. Philosophia prima,* Venetiis, 1495 (reimp., 1960), 1508 (reimp., 1960), 1546. Hay que advertir que esta edición comprende solamente una pequeña parte del manuscrito árabe de *Al-Sifa.* El manuscrito árabe completo de la lógica de *Al-Sifa* está aún inédito (Cfr. Ibrahim Makdour, *L'Organon d' Alistóte dans le monde árabe,* 1934). — Traducción latina de *Metaphysices compendium,* por N. Carama, Roma, 1926. — Transcripción, revisada, de *De anima,* por G. P. Klubertanz, S. J., de la ed. de Venecia de 1508 (1949, mimeog.). — Bibliografía: Osman Ergin, I*bín Sina bibliografyasi,* 1956 [Istanbul Universitesi Tip Fakultesi yayinlarindan, 20]. — Yahya Mahdavi (bibliografía en persa, 1954). — Véase B. Carra de Vaux, *Avicenne,* 1900. — C. Sauter, Avicennas *Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik,* 1912. — Djémil Saliba, *Étude sur la métaphysique d'A.,* 1926. — A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina,* 1937. — Íd., íd., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina,* 1938 (suplemento: 1939). — Íd., íd., *La philosophie d'A. et son influence en Europe médiévale,* 1944 (2a ed., aumentada, 1951). — También el libro citado al principio de la bibliografía. — M. Amid, *Essai sur la psychologie d'A.,* 1940 (Dis.). — M. Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena,* 1949 (tesis) y la selección de textos titulada *Sobre Metafísica* (1950), con introducción y notas. — L. Gardet, *La pensée religieuse d'A.,* 1951. — Varios autores, A*vicenna: Scientist and Philosopher. Millenary Symposium,* 1952, ed. G. M. Wickens. — E. Bloch, A*vicenna und die aristotelische Linke,* 1952. — Soheil M. Afnan, *Avicenna. His Life and Works,* 1958.

AVICENISMO. La filosofía de Avicena ejerció gran influencia durante el siglo XIII y parte del siglo XIV. Fue, ciertamente, muy combatida por varios filósofos escolásticos. Pero ello muestra que sus tesis estaban bien vivas en la mente de los pensadores de dichas épocas. Por lo demás, el combate no fue posible sin acoger una parte importante de las tesis del filósofo. Se ha hablado por este motivo de un avicenismo latino. Gilson se ha referido a un agustinismo avicenizante, patente en diversos autores (por ejemplo, en Enrique de Gante). Según A.-M. Goichon, pueden distinguirse tres fases en la influencia ejercida por Avicena: (1) Desde la época de las primeras traducciones de Aristóteles *(ca.* 1130) hasta la reacción de Guillermo de Auvernia (alrededor de 1230); (2) Desde el decreto pontifical de 1231 que per-

mitió el estudio de Aristóteles (y, por ende, de sus comentaristas) hasta las compilaciones de Alberto el Grande (hacia 1250); (3) Desde 1253 —fecha de la aparición de *De ente et essentia,* de Santo Tomás— hasta la terminación de la síntesis tomista. A partir de estas últimas fechas la influencia de Avicena se ejerció sobre todo por medio de los comentaristas del Aquinate. No podemos extendernos aquí acerca de los puntos detallados en los cuales se refleja mejor la influencia del filósofo árabe. Recordaremos sólo que uno de los aspectos capitales de su doctrina más debatidos fue la teoría de la esencia (VÉASE) y la posición adoptada en la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia (v.). Como hemos visto en el artículo dedicado a esta última noción, autores como Guillermo de Auvernia, San Buenaventura, Santo Tomás y otros estaban muy próximos a Avicena al respecto. Y, como lo ha mostrado Gilson, aun la doctrina de Juan Duns Escoto, si bien no admite tal distinción, no puede ser entendida adecuadamente —cuando menos en lo que toca a la cuestión del carácter unívoco (VÉASE) del ser— sin considerar la doctrina avicenista sobre la esencia como latiendo en su trasfondo.

É. Gilson, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* IV (1930), 74-107. — Íd., íd., *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales,* 1952. — R. de Vaux, O. P., *Notes et textes sur l'avicenisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles,* 1934 [Bibliothèque Thomiste, XX]. — A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale,* 1944, 2a ed., 1951, págs. 92-3.

AVIDYÀ. Véase MAYA.

AXIOLOGÍA. Véase VALOR.

AXIOMA. Un significado originario del término "axioma" (ἀξίωμα) es *dignidad.* Por derivación 'axioma' significa "lo que es digno de ser estimado, creído o valorado". Así, en su acepción más clásica el axioma equivale al principio que, por su dignidad misma, es decir, por ocupar un cierto lugar en un sistema de proposiciones, debe ser estimado como verdadero. En los An. *post.* (I, 2, 72 a 19 ss.), de Aristóteles, el término 'axioma' tiene todavía este significado: los axiomas son para el Estagirita principios evidentes que constituyen el fundamento de toda ciencia. En tal caso los axiomas son proposiciones irreductibles, principios generales a los cuales se reducen todas las demás proposiciones y en los cuales éstas necesariamente se apoyan. El axioma posee, por así decirlo, un imperativo que obliga al asentimiento una vez es enunciado y entendido. En suma, Aristóteles define el αξίωμα como una proposición que se impone inmediatamente al espíritu y que es indispensable, a diferencia de la tesis, que no puede demostrarse y que no es indispensable. Los axiomas pueden ser llamados, pues, también nociones comunes, *communes animi conceptiones* (según la traducción que da Boecio de la expresión griega κοιναὶ ἔννοιαί) cuando presentó como axiomas enunciados del tipo siguiente: "Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí", "El todo es mayor que la parte". *(Elementos,* I). Autores como Apolonio de Perga, *apud* Proclo) intentaron, sin éxito, probar esos axiomas de Euclides. Al no conseguirlo se tendió cada vez más a definir los axiomas mediante las dos notas ya antes apuntadas: primero, indemostrabilidad; segundo, evidencia. Las proposiciones que podían ser demostradas y no eran evidentes se llamaron *teoremas.* Y las que ni podían ser demostradas ni eran evidentes por sí mismas recibieron el nombre de *postulados* (como el postulado de las paralelas). Esta terminología tradicional no ha permanecido sin modificaciones. En efecto, está basada en gran parte en una concepción del axioma como una proposición "evidente" y, por lo tanto, está teñida de un cierto "intuicionismo" (en sentido psicológico) que no todos los autores admiten. El cambio en la terminología se ha impuesto desde el momento en que se ha rechazado que los axiomas fuesen *nociones comunes y* en que se ha visto que pueden elegirse diversos postulados, cada uno de los cuales da origen a un distinto sistema deductivo. Ello ha producido un primer efecto: atenuar y hasta borrar por entero la distinción entre axioma y postulado (VÉASE).

A estos cambios han contribuido sobre todo la matemática y la metalógica contemporáneas. Éstas distinguen entre axiomas y teoremas. Los primeros son enunciados primitivos (a veces llamados también *postulados)* aceptados como verdaderos sin probar su validez; los segundos son enunciados cuya validez se somete a prueba. Axiomas y teoremas son, por lo tanto, elementos integrantes de todo sistema deductivo. Por lo usual, la definición del concepto de teorema requiere el uso del concepto de axioma —así como el uso de los conceptos de regla de inferencia y de prueba—, en tanto que el concepto de axioma es definido por enumeración. Así, los axiomas del cálculo sentencial se definen dando la lista de tales axiomas; los del cálculo cuantificacional elemental, dando la lista de sus axiomas, y así sucesivamente.

Podemos decir, pues, que ha habido dos distintas orientaciones en la concepción de los axiomas. Una de estas orientaciones destaca la intuitividad y autoevidencia de los axiomas; la otra destaca su formalidad e inclusive elude adscribir a ningún axioma el predicado 'es verdadero'. Esta última orientación, usualmente llamada formalista (en sentido amplio), es la que más se ha impuesto hoy día. En esta conexión se ha hablado, especialmente desde Hubert, de la axiomatización de la matemática, y en general de la axiomatización de las ciencias. La axiomatización es equivalente a la formalización y lo que hemos dicho sobre ésta puede, por consiguiente, aplicarse a aquélla. Ahora bien, dentro de la misma concepción formalista se han sostenido diferentes puntos de vista. Algunos autores han interpretado los axiomas en un sentido convencionalista o bien pragmatista. Otros han usado para su interpretación conceptos de índole más "intuitiva", aunque sin recurrir a la evidencia en sentido clásico. Otros han tomado posiciones intermedias, según las cuales los axiomas tienen un carácter ideal-formal que permite superponerlos a proposiciones reales, pero sin que expresen el aspecto conceptual (en sentido clásico) de estas proposiciones. Una tesis sostenida con mucha frecuencia ha sido la que ha consistido en considerar los axiomas como *cercanos* a las hipótesis. Como señala Ferdinand Gonseth, defensor de esta opinión,

"el axioma de geometría, lo mismo que el de lógica, eran considerados antaño como una verdad a la vez indemostrable y necesaria. Hoy día no se vacila en tratar a los axiomas de enunciados hipotéticos. Los propios sistemas axiomáticos son definidos a veces como sistemas hipotético-deductivos. Sin intentar hacer del axioma un enunciado arbitrario —lo que sería llevar las cosas al absurdo— hay que admitir que el método axiomático nos ha restituido una cierta libertad respecto al axioma: la libertad de admitirlo, de rechazarlo, de sustituirlo por otro enunciado, etc.". Con lo cual "si el axioma ha perdido algo de su necesidad respecto a la hipótesis, ésta ha adquirido una cierta realidad frente al axioma".

Algunos pocos autores han distinguido entre un aspecto analítico y un aspecto sintético de los axiomas. En este último caso se ha declarado que los axiomas no tienen una pura forma; poseen una cierta "materia" y son llamados por ello "axiomas regionales". Esta concepción, de origen fenomenología), no es aceptada, sin embargo, por los que han seguido considerando la noción de axioma desde un punto de vista estrictamente lógico-formal.

Kant ha llamado *axiomas de la intuición* a aquellos principios sintéticos del entendimiento puro correspondientes a la categoría de cantidad, y cuya fórmula general es la siguiente: "Todas las intuiciones son cantidades extensivas" (2ª ed. de la *Crítica de la razón pura)* o "Todos los fenómenos son, por su intuición, cantidades extensivas" (1ª ed.). Kant entiende por cantidad extensiva "aquella en la cual la representación de las partes hace posible la del todo". Tal condición de la representación se aplica tanto al espacio como al tiempo, pues ninguna parte de un momento o de otro puede representarse sin trazarse en el pensamiento o reproducirse sucesivamente. El principio mencionado es un principio trascendental de la ciencia matemática y mediante el mismo —dice Kant— pueden aplicarse las matemáticas puras con toda precisión a los objetos de la experiencia. Los axiomas de la intuición constituyen el primer grupo de principios del entendimiento puro, a los que siguen las anticipaciones de la percepción (véase ANTICIPACIÓN), analogías de la experiencia (véase ANALOGÍA) y postulados del pensamiento empírico en general (véase POSTULADO), de acuerdo con la referencia de Kant a la tabla de categorías y, en última instancia, a la clasificación de los juicios para toda dilucidación de la analítica de los principios.

Referencias al concepto de axioma La la axiomática se encuentran en mayor parte de textos lógicos citados en la bibliografía de LOGÍSTICA. Además: D. Hubert, "Axiomatisches Denken", *Mathematische Annalen,* LXXVIII (trad. esp.: "El pensamiento axiomático", *Revista matemática hispanoamericana,* I [1919], 14-24). — F. Gonseth, *Les mathèmatiques et la réalité. Essai sur la méthode axiomatique,* 1936. — Íd., íd., *L'Edification axiomatique* (t. III de *La géométrie et le problème de l'espace,* 1937). — J. H. Woodger, *The Axiomatic Method in Biology,* 1937. — J. Cavaillès, *Méthode axiomati que et formalisme,* 1938. — Hao Wang, "Quelques notions d'axiomatique", *Revue Philosophique de Louvain,* LI (1953), 409-443. — R. Blanche, *L'axiomatique,* 1955. — J. Hadamard y A. D. Alexandrov, *Las definiciones axiomáticas en las mate máticas,* 1956 (Suplementos del Se minario de problemas científicos y fi losóficos, N° 6, México). — Leon Henkin y Patrick Suppes, eds., *The Axiomatic Method, with Special Refe rence to Geometry and Physics,* 1959 (Proceed. of Int. Symp. Univ. of Calif. Berkeley, 26-XII-1957-4-1-1958). — Arpad Szabó, "Was heisst der mathematische Terminus αξίωμα ,*Mai,* XII (1960), 89-105. — Heinrich Scholz, "Die Axiomatik der Alten", *Blätter für deutsche Philosophie,* IV (1930-1931), 259-78, reimp. en la obra de Scholz, *Mathesis universalis, Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft,* 1961, ed. H. Hermès, F. Kambartel y J. Ritter, págs. 27-44. — Evandro Agazzi, *Introduzione ai problemi dell'assiomatica,* 1962.

AXIOMATISMO. Véase AXIOMA, MATEMÁTICA.

AYER (ALFRED JULIUS) nac. (1910) en Londres, profesor en la Universidad de Londres (1946-59) y en la de Oxford (desde 1960), defendió en su primera obra sobre el lenguaje, la verdad y la lógica, las tesis capitales del positivismo (VÉASE) o empirismo (v.) lógicos, en particular la doctrina estricta de la verificación (v.), la separación completa entre enunciados lógicos (tautológicos) y enunciados empíricos, la imposibilidad de la metafísica (v.) por constituir un conjunto de pseudo-proposiciones, es decir, de enunciados que no pueden ser ni verificados empíricamente ni incluidos dentro del cálculo lógico y, finalmente, la necesidad de reducir la filosofía al análisis (v.). En la segunda edición de la mencionada obra, Ayer sometió algunas de las citadas tesis a revisión. En particular sucedió esto con el principio de verificación, que admitió no solamente en un sentido "fuerte", sino también, y sobre todo, en un sentido "débil", proporcionando, por consiguiente, un criterio más "liberal" del mismo. Sometió asimismo a revisión su tesis de lo *a priori* (v.) como puramente analítico-tautológico y, finalmente, insistió en los problemas que plantea el conocimiento empírico. Estos últimos problemas le condujeron en su obra sobre las bases del conocimiento empírico a un examen a fondo de los datos de los sentidos *(sense-data; véase* PERCEPCIÓN) con la conclusión de que no se trata de estados mentales, pero tampoco de modificaciones de ninguna substancia, física o biológica. Por el contrario, tales substancias —cosas materiales, conceptos mentales, etc.— deben ser entendidas en función de los mencionados datos. Esto desemboca en una concepción fenomenista (véase FENOMENISMO) análoga a las posiciones neutralistas de la filosofía a comienzos del siglo xx, pero apoyada en el análisis lógico y evitando tanto el realismo como el idealismo. Las influencias de Hume se hacen patentes en el análisis en cuestión, especialmente en lo que toca al problema de la causa (VÉASE). Este problema es uno de los más considerables para una teoría fenomenista, pero Ayer señala que, no obstante las dificultades planteadas al respecto, el fenomenismo puede afrontarlo mejor que ninguna otra doctrina. En su lección inaugural en Oxford sobre "filosofía y lenguaje" Ayer considera que la filosofía oxoniense del "lenguaje corriente" no es, ni es deseable que sea, una pura "filosofía lingüística", sino un análisis del lenguaje en tanto que describe hechos. De no ser tal, la filosofía lingüística se convertiría en un fin en sí misma o, mejor, en un medio que pretende-

ría pasar por fin. Pues la filosofía se debe interesar en las "fotografías" y no sólo en "el mecanismo de la cámara fotográfica". Por otro lado, la filosofía no debe ni tratar sólo de hechos, ni sólo de teorías, sino de los "rasgos arquitectónicos de nuestro sistema conceptual" en tanto que este sistema pretende describir o explicar hechos. Lo cual marca, como Ayer reconoce, un cierto "retorno a Kant", bien que a un Kant sin ninguna "antropología *a priori".*

Obras: *Language, Truth, and Logic,* 1936, 2ª ed., 1946. — *The Foundations of Empirical Knowledge,* 1940. — *Philosophical Essays,* 1954. — *The Problem of Knowledge,* 1956 (trad. esp.: *El problema del conocimiento,* 1962. — *Privacy,* 1960 (separata British-Academy). — *Philosophy and Language,* 1961 (lección inaugural en Oxford, 1960). — *The Concept of a Person and Other Essays,* 1963.

AZAR. Vincent Cioffari *(op. cit. infra,* págs. 1-5) hace observar que el verso de Dante: *Demócrito che il mondo a caso pone (Inferno* IV 136) ha sido considerado por muchos autores como una errónea interpretación que el poeta dio a las doctrinas cosmológicas del ato-mista griego. Apoyándose en la autoridad de Eduard Zeller *(Phil der Griechen,* 12ª ed., I 789), algunos historiadores de la filosofía han puesto de relieve que en la cosmología democriteana se afirma que el universo se halla regido por el principio de necesidad. Ahora bien, puede verse en los autores antiguos (Aristóteles, *Phys.,* II 4; Cicerón, *De natura deorum,* I 24,66) que Demócrito había mantenido que la formación del cielo y de la tierra tiene lugar por un azar o, como escribió Cicerón, *"concursu quodam fortuito".* Puede, pues, hacerse remontar la idea filosófica de azar a los presocráticos. Algunos manifiestan que en Demócrito tal azar se refiere únicamente a la "necesidad ciega", con lo cual terminan por identificar el concepto de azar con el de fortuna (por lo menos en tanto que este último es equiparado a las nociones de hado o destino [VÉASE]). Esto equivale, además, a identificar el concepto de azar con el de completa ausencia de finalidad. Cioffari, por su lado, prefiere (apoyándose en el Estagirita y en varios comentaristas: Simplicio, Proclo, etc.) interpretar la noción democrítea de azar con la de ausencia de una causa eficiente definida.

Esta última noción se debe a Aristóteles *(Phys.,* II 5, 197 a 8: "Menester es que sean indefinidas las causas de lo que sucede por azar"). Pero el Estagirita no se adhirió por ello a las ideas de Demócrito. Por el contrario, las criticó por cuanto declaró absurdo que el cielo —que obedece a movimientos más regulares que ninguna de las cosas de la tierra— hubiese sido producido por azar o fuese algo en que suceden acontecimientos azarosos. El azar es algo que tiene lugar —cuando tiene lugar— en "las cosas terrestres" y especialmente en los acontecimientos humanos.

Aristóteles proporcionó el primer análisis detallado del concepto de azar en la historia de la filosofía occidental. Después de examinar los cuatro diferentes tipos de causas (material, formal, eficiente, final [véase CAUSA], el Estagirita se pregunta *(Phys.,* II 4. 195 b 30 sigs.) si hay otro tipo de "causa". Por lo pronto, parece haber otros dos tipos: el azar (αὐτοματον, traducido al latín por *casus]* y la suerte o fortuna (τύχη traducido al latín por *fortuna).* Ambos tipos de "causas" se refieren a clases de acontecimientos que se distinguen de los ordinarios por un rasgo preeminente: la excepcionalidad. Ni el azar ni la suerte tienen que ver con cosas que acontecen "siempre" o siquiera "la mayor parte de las veces". Pero el azar y la suerte son causas "reales", si bien expresan un tipo de causalidad por accidente *(causa per accidens).* Cuando un arquitecto de tez pálida o con dotes musicales construye una casa, el arquitecto es la causa directa (o una de las causas directas) de la Construcción de la casa. Pero el tener la tez pálida o el poseer dotes musicales son sólo causas accidentales de tal construcción. El arquitecto es necesario para la construcción de la casa, pero no es menester a tal fin que tenga la tez pálida o posea dotes musicales.

La distinción entre azar y suerte corresponde *grosso modo* a la distinción entre lo que sucede "accidentalmente" en los fenómenos naturales y lo que sucede "accidentalmente" en los asuntos humanos. El que sea accidental excluye que sea necesario. Pero no implica que sea absurdo o inexplicable. Común al azar y a la suerte es el hecho de designar acontecimientos (excepcionales) que tienen lugar cuando se entrecruzan series causales independientes. Cuando una ardilla se come una mazorca se han cruzado dos series causales: la serie "vida y movimiento de la ardilla" y la serie "crecimiento de la mazorca", produciéndose el acontecimiento excepcional e inesperado (pero no inexplicable) llamado *azar.* Cuando alguien se dirige al agora para marcar aceite y encuentra allí a alguien que le debía dinero y que le paga, el dirigirse al agora es la *causa per accidens* de la cancelación de la deuda. Dos series causales independientes —*A,* que va al agora con un propósito, *x;* B, que va al agora con un propósito, *y,* pero no siendo ni χ ni *y* "cobrar una deuda" y "pagar una deuda" respectivamente— se encuentran, produciéndose el acontecimiento excepcional e inesperado (pero no inexplicable) llamado *suerte* o *fortuna:* el pago de la deuda. Sin duda, hay mucho que debatir en ambos casos. Del primer ejemplo puede decirse que podría muy bien ocurrir que las ardillas comiesen normalmente mazorcas, por lo cual, de modo corriente, y no sólo excepcional, se produciría la destrucción de las mazorcas por las ardillas, en cuyo caso faltaría el elemento de excepcionalidad requerido. Del segundo ejemplo podría decirse que aunque el propósito χ fuese "cobrar la deuda", podría haber un mucho de suerte en el haberla cobrado efectivamente si B tuviese la tendencia a no cancelar las deudas.

El acontecimiento por suerte o fortuna tiene una característica que no posee el acontecimiento por azar: el que pudiendo ser el acontecimiento objeto de un propósito, tenga lugar, cuando menos en una de las dos series causales, sin propósito. La suerte es mayor cuando el que va al agora para mercar aceite no tiene en aquel momento el propósito de cobrar su deuda. Pero, una vez más, el hecho de haberla cobrado no es inexplicable ni misterioso. La suerte o fortuna —lo mismo que el azar— no son fundamentos irracionales de los acontecimientos, sino, como ha escrito Aristóteles, "privaciones": la suerte es una privación del arte, y el azar es una privación de la naturaleza *(Met.,* Λ 3.1070 a 8). Es lo que expresa Santo

Tomás en su comentario al Estagirita: *"Fortuna et casus sunt quasi defectus et privationes naturae et artis" (In Met. Aristotelis comm.).*

Las ideas de Aristóteles antes descritas fueron discutidas (y, en su mayor parte, aceptadas) por varios comentaristas antiguos (en particular por Simplicio). Pero un cierto número de autores tendieron a tratar la cuestión del azar —y especialmente de la suerte o fortuna— como idéntica, o cuando menos similar, a la del destino (VÉASE). Desde el punto de vista aristotélico, los conceptos de azar, suerte y fortuna son no sólo distintos del concepto de destino (o hado), sino hasta opuestos a él: los primeros conceptos describen acontecimientos contingentes; el último (o últimos), acontecimientos supuestamente predeterminados. Si se imagina que los acontecimientos llamados "azarosos" son, en rigor, consecuencia de una necesidad, ἀνάγκη , pero de una necesidad "pre-dicha" o "pre-establecida" mediante una cierta fuerza (personal o impersonal), el azar (o, mejor, la suerte o fortuna) será equivalente al destino, εἱμαρμένη, *fatum.* El destino será la "suerte" que le toque a cada cual (y hasta a cada "cosa") en un encadenamiento universal presentado con frecuencia popularmente en la imagen de la rueda cósmica ("la rueda de la Fortuna"). Estas ideas últimas coincidían con ciertas concepciones "populares" y a la vez se hallaban vinculadas a diversas representaciones metafísico-cosmológicas de las que hallamos ejemplos en los órficos y en Platón (donde la suerte o fortuna, τψχη aparece a veces ligada a la "oportunidad", καιρός [Leg.,709 B], y en parte en los estoicos. "La confusión de la Fortuna con el Destino [Hado], siempre a punto de emerger no bien establecida la oposición entre ambas, debía de ser destacada por los estoicos como algo de hecho, si no de derecho. La [idea de] trascendencia [defendida, entre otros autores, por Platón] había conseguido mantener las ideas aparte, si no para Dios, cuando menos para el hombre. Pero en la concepción estoica de la causalidad como algo inmanente y necesario ello no era ya posible. La Fortuna podía ser para los estoicos a lo sumo un elemento subjetivo, una comprensión deficiente o incompleta de la concatenación causal producida por el hado (véase CIOFFARI, *op. cit.* infra, pág. 45 [las expresiones entre corchetes son nuestras]). Nos hemos referido a varias ideas sobre el Destino como fundamento de la fortuna o suerte en el artículo sobre el primero de dichos conceptos (véase también PREDESTINACIÓN). Señalemos ahora únicamente que con la introducción del aristotelismo en Occidente, las distinciones propuestas por el Estagirita fueron nuevamente admitidas y elaboradas (por Alberto Magno y en particular por Santo Tomás de Aquino, quienes emplearon las expresiones *casus y fortuna* antes introducidas). Santo Tomás trató con detalle estas cuestiones en varios escritos; importantes al respecto son los siguientes textos: *Cont. Gent.,* I, 72, II, 92; III, 72, 74, 86, 92; S. *theol,* I. CIII; II. II, XCV; *In Met. Arist. comm.,* lec. iii; *In Phys. Arist.,* comm. II. lect. 7.

El problema del azar, especialmente en tanto que suerte o fortuna, fue ampliamente tratado durante el Renacimiento (por ejemplo, por Marsilio Ficino) tanto en textos filosóficos como literarios. Una nueva identificación de los conceptos de suerte o fortuna y destino se abrió paso, apoyándose en "tradiciones populares", en los estoicos y en ciertas especulaciones antropológico-cosmológicas. En la medida en que dominó, durante la época moderna, la idea de un encadenamiento causal estricto (cuando menos en los procesos naturales), los filósofos modernos mostraron escasa inclinación a ocuparse del problema nuevamente. Mas a partir del siglo XIX abundaron los análisis sobre el concepto de azar. Opiniones mantenidas al respecto han sido las siguientes: (2) Hay efectivamente azar en toda la realidad, tanto la natural como la social o histórica; (2) No hay azar en la Naturaleza, pero lo hay en la historia; (3) El azar no existe más que como un concepto; se mantiene que hay azar sólo porque se desconocen algunos elementos en el encadenamiento riguroso y universal de todos los fenómenos.

Entre los que han defendido la teoría de que hay realmente azar mencionamos a Peirce, Cournot, Boutroux, Emile Borel y François Meyer. Según Peirce, el azar *(chance)* es un principio real. Peirce considera el *tychismo* (afirmación del azar) como una de las grandes categorías cosmológicas, junto al *synechismo* (afirmación de la continuidad) y el *agapismo* (afirmación de la evolución). Cournot ha mantenido una doctrina sobre el azar semejante a la aristotélica. Según Cournot, hay dos tipos de series causales: las solidarias —que expresan el orden— y las independientes entre sí — que expresan el azar. — "Los acontecimientos producidos por la combinación o la coincidencia de otros acontecimientos pertenecientes a series independientes son los que se llaman acontecimientos fortuitos o resultados del azar" *(Essai* [Cfr. *infra],* t. I, pág. 51). Boutroux ha examinado el problema del azar en relación estrecha con la cuestión de la contingencia (VÉASE). Según Borel, la necesidad y el determinismo pueden ser afirmados de la realidad globalmente, pero no de las realidades en particular; cuanto más particular es una realidad, tanto más azarosa es. El azar puede tratarse mediante leyes estadísticas que tienden a convertirse, pero sin jamás lograrlo, en "leyes absolutas". Borel indica que las leyes deterministas expresan "el estado más probable". Para François Meyer (Cfr. *infra),* el universo en estado corpuscular, que obedece a leyes estadísticas de la mecánica cuántica, representa "el estado de menor probabilidad"; el universo "formado" representa "el estado de mayor probabilidad".

Actualmente se tiende a examinar la cuestión del azar en términos de probabilidad. Nos hemos referido al asunto en diversos artículos (véase especialmente INCERTIDUMBRE [PRINCIPIO DE] y PROBABILIDAD). El problema de la intención o falta de intención en el azar —que había desempeñado un papel tan importante en el pensamiento antiguo y en el medieval— no ocupa hoy día por lo común la atención de los filósofos. Sin embargo, el análisis de la noción de azar por Bergson tiene muy en cuenta el citado problema. Según Bergson, la idea de azar oscila entre la idea de causa eficiente y la de causa final sin detenerse nunca en ninguna de ellas. El azar no es un orden, sino la idea que tenemos de una situación y, por lo tanto, no puede entenderse sin mezclar a la idea de lo azaroso nuestra actitud expectante. De ahí ciertas confusiones en el examen de la noción de azar. Algunos califican de azaroso a lo que se opone a la intención cuan-

do la idea de azar es sólo "una intención vaciada de su contenido", un hecho que solamente adquiere sentido por su referencia al hombre. El azar no se opone a la intención, sino a la inversa: azar e intención son dos aspectos de una misma realidad, opuesta a lo mecánico. Si se cree, por ejemplo, que todos los hechos abrigan una intención, el azar queda aparentemente eliminado. Pero cuando se examina la cuestión con cuidado se descubre que el azar es la intención puramente formal. Si así no ocurriese, todo podría explicarse mecánicamente. La paradójica identificación de lo intencional con lo azaroso se debe a que ambos son resultado de una expectación.

D. Sztejnbarg *(op. cit. infra)* indica que hay cuatro grupos de significación del término "azar": (1) Significaciones relacionadas directa o indirectamente con el concepto de causa o el de ley natural; (2) Significaciones definidas en función del concepto de probabilidad o de dependencia estadística; (3) Significaciones que oponen el azar a la finalidad — siendo también variable la significación de este último concepto; (4) Significaciones que oponen lo fortuito a lo "esencial".

Las referencias a Aristóteles, Platón, Santo Tomás, etc., en el texto. — El libro de V. Cioffari es: *Fortune and Fate from Democritus to Thomas Equinas,* 1935 (tesis) [otras obras del mismo autor: *The conception of Fortune and Fate in the Works of Dante,* 1940; *Fortune in Dante's Fourteenth Century Commentators,* 1944 — ambas, monografías]. — Para Peirce; "The Doctrine of Chances", *Popular Science Monthly* (Marzo, 1878), reimp. en *Chance, Love, and Logic,* 1923, ed. M. R. Cohén, págs. 61-81. — Para Augustin Cournot: *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique,* 2 vols., 1951 (también: *Exposition de la théorie des chances et des probabilités,* 1843). Sobre Cournot: A. Darbon, *Le concept du hasard dans la philosophie de C.,* 1911, y Jean de la Harpe, *Du ordre et du hasard. Le réalisme critique d'A. C.,* 1936. — Para E. Borel: *Le hasard,* 1932 (trad. esp.: *El azar,* 1948). — Para F. Meyer: *L'accélération évolutive,* 1947 y *Problématique de l'évolution,* 1954. — Para Bergson: *L'évolution créatrice,* 1907, Cap. III. — Para D. Sztejnbarg: "Analiza projccia przypadku. Przyczinek do stownika filozoficznego", en *Fragmenty filozoficzne,* 1934, págs. 167-79; resumen por el autor en *Studia philosophica,* I (1935), 486-7. — Otras obras sobre el problema: W. Wildelband, *Die Lehre vom Zufall,* 1870. — John Venn, *The Logic of Chance,* 1876. — Léon Olle-Laprune, *Le hasard, sa loi et ses conséquences dans les sciences et la philosophie,* 1906. — Timerding, *Die Analyse des Zufalls,* 1915. — A. Lasson, *Über den Zufall,* 2ª ed., 1918. — G. Just, *Begriff und Bedeutung des Zufalls im organischen Geschehen,* 1925. — E. Stern, *Zufall und Schicksal,* 1926. — G. E. Spaulding, *A World of Chance, or Whence, Whither, and Why,* 1936. — J. Segond, *Hasard et contingence,* 1938. — Richard Hertz, *Chance and Symbol,* 1948. — Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance,* 1949 [Waynflete Lectures. Oxford, 1948]. — Pius Servien, *Hasard et probabilités,* 1949. — Íd., íd., *Science et hasard,* 1952. — Wilhelm von Scholz, *Der Zufall und das Schicksal,* 1959. — Las obras anteriores tratan de la cuestión del azar usualmente desde un punto de vista filosófico general, pero algunas de ellas tienen en cuenta dicha cuestión desde el punto de vista científico, y en particular consideran do la noción de probabilidad. La obra de A. W. Bankin, *Choice and Chance. A Libertarian Analysis,* 1960, tiene presente sobre todo la cuestión del azar en relación con la elección entre varias decisiones posibles. Hay que completar la bibliografía indicada con varias de las obras mencionadas en otros artículos, tales como CAUSA, CONTINGENCIA, DETERMINISMO, INCERTIDUMBRE (PRINCIPIO DE), INDUCCIÓN, LIBERTAD, PROBABILIDAD). — Para obras históricas (además de V. Cioffari, *supra),* véase Curt Leo von Peter, *Das Problem de Zufalls in der griechischen Philosophie,* 1910. — M. Julienne Junkersfeld, *The Aristotelian-Thomistic Concept of Chance,* 1945.

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

B

B. Véase A. (5.)

BAADER (FRANZ XAVER VON) (1765-1841), nacido en Munich, fue profesor de Dogmática católica en la misma ciudad (1826-1840). Influido principalmente por la mística de Böhme, así como por el idealismo romántico —a algunos de cuyos resultados dio un giro "teosófico"—, Baader desarrolló una metafísica en la cual el alma, espejo de la divinidad, era considerada como el camino que conduce directamente hasta la contemplación de ésta. Relacionado con Schelling, sobre cuya filosofía natural ejerció a su vez no poca influencia, vio en la filosofía natural especulativa la expresión más perfecta de una imagen orgánica del universo, opuesta al mecanicismo atomista. Esta misma tendencia se revela en sus obras sobre la filosofía del Derecho y del Estado. Baader defiende el Estado cristiano como el único Estado universal que hace posible la conciliación de todos los contrarios y anula la degeneración del Estado moderno, que al pretender desvincularse de su relación con Dios, conduce a que cada uno de sus componentes se crea a su vez un miembro absoluto e independiente de la sociedad. Pero este combate de Baader contra el estado "autónomo" es una consecuencia de su oposición a toda "autonomía" del hombre, especialmente en el sentido de la autonomía moral kantiana. El hombre es fundamentalmente un ser dependiente, mas de una dependencia que no anula totalmente su voluntad, sino que la hace en cierto modo partícipe de la voluntad divina. Tal participación no es, por otro lado, sólo una participación en el querer, sino asimismo una participación en el saber. El saber es así, como Baader afirma explícitamente, con-sapiencia. Lo cual no significa ni mucho menos que pensar y querer divino y humano sean lo mismo; contra toda forma posible de panteísmo — tan frecuentemente insinuada en el idealismo romántico—, Baader subraya siempre la diferencia entre el Creador y lo creado. El saber es una con-sapiencia, porque toda razón humana es una participación en la razón divina, pero no porque el hombre y el mundo sean formas en la evolución de la divinidad. Baader intenta solucionar el conflicto que plantea la doctrina de lo creado como desenvolvimiento de Dios y la doctrina que admite una creación libre; contra toda afirmación de un mundo "desarrollado" al modo hegeliano, Baader sostiene enérgicamente la libertad de la creación, libertad a la cual se llega sólo cuando, situándose más allá de todo intelectualismo, se descubre el primado en lo divino de la voluntad — de una voluntad "espiritual", porque debe distinguirse de toda materia, que no es sino caída y degeneración de la criatura. La realidad propiamente dicha es para Baader sólo el reino de los espíritus; tiempo y materia han de ser negados para dar lugar a la sola existencia del reino espiritual.

Obras: *Beiträge zur Elementarphysiologie,* 1796 *(Contribuciones a la fisiología elemental). — Ueber das phythagorische Quadrat in der Natur,* 1798 *(Sobre el cuadrado pitagórico en la Naturaleza). — Beitrage zur dynamischen Philosophie,* 1809 *(Contribuciones a la filosofía dinámica). — Ueber den Blitz als Vater des Lichts,* 1815 *(Sobre el rayo como origen de la luz). — Ueber den Urternar,* 1816 *(Sobre el prototernario). — Ueber den Begriff der Zeit,* 1818 *(Sobre el concepto de tiempo).* —*Fermenta cognitionis,* 4 vols., 1822-1824. — *Vorlesungen über Societätsphilosophie,* 1832 *(Lecciones sobre la filosofía de la sociedad). — Vorlesungen über spekulative Dogmatik, 5* fasc., 1827-1838 *(Lecciones sobre la dogmática especulativa).* — Edición de obras: *Samtliche Werke,* 16 vols., 1851-1860, editadas por J. Hoffmann (discípulo del filósofo), Hamberger *et al.;* reimp. en 1962; Hoffmann es autor de una biografía de Baader, incluida en el vol. XV, así como de un escrito titulado *Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes (Evolución especulativa de la eterna auto generación de Dios),* 1835. — Para la vida de B.: Josef Siegl, *F. v. B. Ein Bild seines Lebens und Wirkens,* 1957. — Para la obra: Hamberger, *Die Kardinalpunkte der Baaderschen Philosophie,* 1855. — Baumann, *Kurke Darstellung der Philosophie Franz Baaders,* 1878. — Para las obras más recientes véase sobre todo: David Baumgardt, *Franz von Baader und die philosophische Romantik,* 1927, y Eugène Susini, *Franz von Baader ct le romantisme mystique,* 2 vols., 1942. — Edición de *Lettres inédites* de Franz von Baader, por E. Susini, I, 1942; II, III, 1951. — Para el diario de Baader, V.: *Seele und Welt. Franz Baaders Jugendtagebücher 1786-1792,* ed. por D. Baumgardt, 1927.

BACON (FRANCIS) (1561-1626), nac. en Londres, estudió en Cambridge, ejerció varios cargos (como el de abogado de la Corona y el de Fiscal general), fue nombrado Lord Canciller y Barón de Verulamio en 1618 y Vizconde de St. Albans en 1621. Acusado de concusión, fue juzgado y encarcelado por un tiempo hasta que se le rehabilitó. Considerado por algunos como el fundador de la filosofía moderna, es visto por otros como un pensador esencialmente "renacentista" y aun en algunos respectos inmerso en formas de pensar medievales. La primera opinión se basa en su propuesta de reforma de las ciencias; la segunda, en su uso de ciertas nociones —como la de forma— que, aunque en sentido distinto del aristotélico, pertenecen más bien a la tradición que al pensamiento "moderno". Esta última opinión es reforzada con la advertencia de que, no obstante sus pretensiones de modernidad, el pensamiento de Bacon se desarrolló con independencia de las corrientes que daban origen en la misma época a la ciencia natural matemática.

En todo caso, había en Bacon la pretensión de proporcionar un nuevo Organon (VÉASE) o instrumento que sustituyera al viejo Organon aristotélico, incapaz, a su entender, de servir de fundamento a las ciencias y en particular incapaz de servir de método de descubrimiento. A tal fin Bacon procedió a criticar la sabiduría antigua y tradicional —que consideró como expresando la juventud y no la madurez del saber humano—; tal sabiduría, argüyó Bacon, conduce a una vana especulación sobre cosas invisibles en vez de proporcionar verdades basadas en hechos. Estas verdades solamente pueden conseguirse cuando el hombre se reconoce como un sirviente e intérprete de la Naturaleza, cuando el poder humano es identificado con el conocimiento humano y cuando las artes mecánicas son aceptadas como el fundamento de la nueva filosofía. La verdad no depende, según Bacon, de ningún razonamiento silogístico, el cual es meramente formal; depende del experimento y de la experiencia guiada por el razonamiento inductivo. Ahora bien, antes de precisar en qué consiste tal razonamiento, Bacon considera necesario combatir los falsos supuestos y en particular los ídolos, que obstruyen el camino de la verdadera ciencia. Así, en vez de las *anticipaciones* (VÉASE) *de la Naturaleza* (fundada en opiniones y en dogmas), Bacon propone la *interpretación de la Naturaleza,* la cual es "una razón obtenida de los hechos por medio de procedimientos metódicos" *(Novum Organum,* I, xxvi). El hombre de ciencia verdadero debe ser un guía, y no un juez. Bacon reconoce que sus proposiciones no son de fácil comprensión, pues los hombres suelen comprender lo nuevo sólo por referencia a lo viejo *(ibíd., I,* xxxiv). Por este motivo, hay que usar a veces de comparaciones que permitan hacerse una idea aproximada del nuevo método. Una de tales comparaciones —la más célebre de ellas— es la que Bacon introduce en el aforismo xcv del libro I del citado *Novum Organum:* los hombres de experimento son como hormigas que solamente recogen; los razonadores son como arañas que lo extraen todo de su propia substancia; los verdaderos filósofos deben ser como las abejas, que recogen materiales, pero los transforman mediante un poder propio. Solamente de este modo se conseguirá una filosofía natural pura, libre de las corrupciones de la lógica aristotélica y de la teología natural platónica. El método adecuado para obtenerla es el paso de los particulares a los "axiomas menores", de ellos a los "axiomas medios" y, finalmente, de éstos a las proposiciones más generales. Debe ser un paso sucesivo y no interrumpido, para que no se interponga en él ningún razonamiento vacío y para que haya siempre en el proceder científico una suficiente cautela. Se trata de una cautela que se aproxima al escepticismo, pero que no se confunde con él, pues mientras los escépticos proponían una suspensión o *acatalepsia,* Bacon propone una *eucatalepsia* o acopio de medios para entender verdaderamente la realidad, es decir, para proporcionar a los sentidos la *guía* —no la imposición o la supresión— del entendimiento.

Una vez librados de los falsos ídolos (véase ÍDOLO) y comprendida la función rectora del entendimiento, es necesario sentar las reglas mediante las cuales se obtienen las formas. Éstas no son esencias eternas e inmutables (de las cuales se ocupa la metafísica): son causas eficientes, procesos latentes y configuraciones latentes, objeto de la física. Tales reglas se reducen a dos tipos: la constitución o "educción" de axiomas a base de la experiencia, y la derivación de nuevos experimentos a base de axiomas. Bacon trata con detalle sobre todo el primer tipo de reglas. Tres distintas actividades, correspondientes a tres facultades, concurren al mismo propósito: la formación de una historia natural y experimental, realizada por los sentidos; la formación de tablas (de esencia y presencia, de desviación o de ausencia en proximidad, de grados o de comparación) y disposición de ejemplos, realizada por la memoria, y el uso de la inducción (verdadera y legítima) mediante el entendimiento o razón. Esta última actividad es especialmente importante; como dice Bacon, es "la llave de la interpretación". Mas para ejercerla propiamente es menester no confundirla con la inducción clásica, en la cual se empieza con el examen de fenómenos particulares, se busca una hipótesis, se comprueba si se aplica a tales fenómenos y, en caso afirmativo, se convierte en un principio que explica lo que los fenómenos particulares *son* en su esencia. La inducción baconiana, en cambio, se basa en una exclusión, es decir, en una generalización, por la cual se establecen afirmaciones sobre todas las entidades de una clase a base de un número de ejemplos previamente cribados. Ejemplo del método de Bacon es la determinación de la esencia o forma del calor; después de señalar un cierto número de casos en los que aparece el calor, otros en los cuales no aparece y otros en los cuales varía, Bacon llega a definirlo como un movimiento expansivo que surge de abajo hacia arriba y afecta a las más pequeñas partículas de los cuerpos. Con esto Bacon pretendió establecer los fundamentos de un nuevo método y aun de una nueva filosofía —bien que no, como afirma, de una secta filosófica—: es lo que se llamó durante mucho tiempo la "nueva filosofía" o "filosofía experimental".

Bacon llamó a su obra capital la *Instauratio magna.* Una parte de ella fue el *Novum Organum scientiarum* (1620). Su última parte es la *Sylva Sylvarum* (ed. en 1627) o conjunto de materiales para la filosofía natural. El *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) se publicó antes (1605) en inglés con el título *The Two Books on the Proficience and Advancement of Learning.* Además de estos escritos se deben a Bacon los *Essays Moral, Economical and Political* (1597) y la *New Atlan-tis* (ed. 1627), una utopía científica en la cual se profetizaban inventos. Escritos diversos fueron editados después de la muerte de Bacon; tales *Certain Miscellany Works* (1629), *Scripta in philosophia naturali et universali* (1653), *Resuscitatio* (1657), *Opusculo philosophica* (1658). Ediciones de obras: William Rawley (Amsterdam, 1663, reimp. Frankfurt a. M., 1665); Mallet (London, 1740, 1765); Montague (London, 1825-1834), H. G. Bohn (London, 1846). La ed. más completa es la de James Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath: *Works,* 14 vols. (London, 1857-74; reimp., 1962; Vols. I-VII contienen las obras en idioma original y en trad. ingl.; Vols. VIII-XIV contienen *The Letters and the Life of Francis Bacon,* por James Spedding). Reimp., 1961 y sigs. Ed. de obras filosóficas a base de la ed. anterior: *Philosophical Works,* por J. M. Robertson (London, 1905; incluye

la primera biografía de F. B., por William Rawley). — Ediciones de obras latinas: 1666, 1684, 1Θ94, 1765. — Trad. esp. del *Novum Organum,* por C. H. Balmori, con estudio preliminar ("Significación y contenido del *Novum Organum")* y notas por R. Frondizi, 1949. — Trad. esp. de *Ensayos sobre moral y política* (1946). — Biografías: Fulton H. Anderson, F. *B.: His Career and His Thought,* 1962. — Catherine D. Bowen, F. *B.: The Temper of a Man,* 1963. — Bibliografía: R. W. Gibson, F. B. A *Bibliography of His Works and of Baconiana to the Year 1750,* 1950; Suplement, 1959. — Vida: J. G. Crowther, F. B., 1960.— Obra: K. Fischer, F. *Baco von Verulam und seine Nachfolger,* 1856. — Ch. de Rémusat, B., *sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours,* 1857 (trad. esp.: *Bacon,* 1944). — J. Spedding, *Account of the Life and Times of F. B.,* 2 vols., 1879. — F. Heussler, F. B. *und seine geschichtliche Stellung,* 1889. — Ch. Adam, *La philosophie de F. B.,* 1890. —G. L. Fonsegrive, F. B., 1893. — E. Liljequist, *Om F. Bacons filosofi,* 1893-1894. — C. W. Steeves, F. B. *A Sketch of His Life, Works,* 1909. — A. Levi, *Il pensiero di F. Bacone considerato in relazione con la filo sofía della natura del Rinascimento e col razionalismo cartesiano,* 1925. — C. D. Broad, *The Philosophy of F. B.,* 1926. — W. Frost, B. *und die Naturphilosophie,* 1927. — M. Heitzmann, *Geneza i rozwój filosofii F. Bacona,* 1929. — F. H. Anderson, *The Philosophy of F. B.,* 1948 (an tología con notas y comentarios). — P. M. Schuhl, *Pour connaître la pen sée de B.,* 1949. — B. Farrington, F. *B.: Philosopher of Industrial Science,* 1951. — Paolo Rossi, *Fran cesco Bacone. Dalla magia alla scienza,* 1957.

BACON (ROGELIO) (1214-1294), llamado *doctor mirabilis,* nac. en los alrededores de Ilchester, en el Dorsetshire, estudió en Oxford bajo el magisterio de Roberto Grosseteste, cuyas investigaciones sobre la luz representaban una primera aplicación del método matemático a toda ciencia de la Naturaleza. Tras ampliar sus estudios en París regresó a Oxford, donde profesó. Perteneciente a la Orden de los franciscanos, fue perseguido en varias ocasiones y condenado en 1278 a ser enclaustrado. Antes de ello y bajo el pontificado de su amigo Guy le Gros (Clemente IV, 1265-1268) redactó a su intención el *Opus maius* (1267), compuesto de siete partes, que tratan de las causas de los errores, de las relaciones entre filosofía y teología, del lenguaje, matemáticas, teoría de la perspectiva, conocimiento experimental y ética. Le siguió el *Opus minus,* que es un complemento del Opus *maius* y que contiene, además de nuevas ideas sobre la teología y su relación con la filosofía y la ciencia, una exposición de la alquimia. Finalmente, el *Opus tertium,* dirigido asimismo a Clemente IV para convencerlo de sus ideas e impulsarlo a imponerlas, resume el contenido de los dos anteriores y agrega nuevas consideraciones. Aunque es fundamental en Rogelio Bacon la idea que se hace del conocimiento y de los métodos de conseguirlo, así como la insistencia en la experiencia y en la manipulación de la Naturaleza a que nos referiremos luego, debe tenerse en cuenta que la *intención* principal de las mencionadas obras y de la mayor parte de las otras redactadas por el autor (VÉASE la bibliografía) consiste en una propuesta de reorganización de la sociedad a base de colocar como fundamento de ella la sabiduría cristiana. Las dificultades principales que se oponen a tal reorganización —la secularización de la sociedad cristiana y la existencia de los infieles— pueden solucionarse de varios modos. Ante todo, con el restablecimiento del Derecho canónico y la orientación hacia los bienes espirituales; luego, con el empleo de la filosofía para convencer a los fieles de otras religiones, de la verdad cristiana; finalmente, con el uso de la fuerza para exterminar a los irreductibles (principalmente, los musulmanes). Para conseguir lo último es necesario el estudio de la Naturaleza y el desarrollo hasta lo máximo de las técnicas, que se convierten para Rogelio Bacon no en un fin en sí —como algunos intérpretes suponen—, sino en un medio, entre otros, para el restablecimiento y expansión de una verdadera república cristiana.

La obra filosófica de Rogelio Bacon no es, por lo demás, como a veces se sostiene, opuesta a la escolástica; representa más bien un giro distinto dado a ella, pero un giro que, por diversos motivos, coincide con la posterior exigencia moderna de la experiencia en el tratamiento de la Naturaleza. Si hay una superioridad de la fe y del saber de las cosas divinas, conseguido por la influencia del entendimiento agente, que derrama sobre nuestras almas un conocimiento que ellas son incapaces de conseguir por sí mismas, semejante superioridad significa una eliminación de la excesiva autoridad humana. Aprender por la propia experiencia no es negar la fe, sino todo lo contrario: destruir el velo que se interpone entre lo que el alma, auxiliada por la gracia divina, es capaz de hacer y lo que efectivamente hace bajo la superstición de las autoridades. De ahí el tránsito a la experiencia en el conocimiento de la Naturaleza, a la explicación matemática de los fenómenos: Roberto Grosseteste (VÉASE) y Pedro de Maricourt (Petras Peregrinus: *fl.* 1269) le enseñaron a valerse de la una y de la otra. Experiencia que hay que entender en un sentido amplio: internamente, como paso a la mística; externamente, como método de conocimiento de la realidad natural. Este conocimiento es el único que puede proporcionar resultados positivos en el trato directo con la Naturaleza. "La autoridad no da el saber, sino sólo la credulidad... el razonamiento no puede distinguir entre el sofisma y la demostración, a menos que efectúe la conclusión por medio de la experiencia... Hay dos modos de conocer: por argumento y por experimento; el argumento concluye y nos hace concluir la cuestión, pero no elimina la duda." Sin embargo, la noción de la experiencia en Rogelio Bacon no es idéntica a la sustentada por la modernidad, no sólo en virtud de los motivos apuntados, sino también porque experimentar es para el maestro de Oxford poseer la técnica que permita utilizar las fuerzas de la Naturaleza. De ahí la imagen del universo concebido como un conjunto de fuerzas ocultas y mágicas, que el sabio debe estudiar y poder desencadenar voluntariamente. Bacon se ocupó también de problemas de ingeniería y construcción, e imaginó en su tratado *De mirabili potestate artis et naturae* maravillosos artefactos mecánicos que profetizaba para el porvenir o que inclusive afirmaba haber visto o ser capaz de construir.

Edición del *Opus maius* por Bridges, 2 vols., Oxford, 1897 (hay un vol. III con revisiones y correccio-

nes, Londres, 1900). Edición del *Opus minus y* del *Opus tertium* por J S. Brewer en R. Bacon, *Opera inedita,* 1859. Se deben, ademas, a Rogelio Bacon un *Speculum astronomiae,* un *Compendium studii philosophiae* (editado en las *Opera inédita,* de T. S. Brewer, 1859; se trata de un fragmento de la parte I del *Scriptum principale,* que Bacon se proponía redactar como texto que comprendía el conjunto de las tres *Opera),* un escrito titulado *Communia Naturalium* (fragmento de la parte IV del citado *Scriptum principale),* un tratado *De multiplicatione Specierum,* un *Compendium studii theologiae* (editado por Rashdall, en *Brit. Soc. of Franciscan Studies,* vol. III, 1911), un *Secretum secretorum (cum glossis et notulis Fratris Rogeri),* las *Quaestiones super libros I-V Physicorum Aristotelis y* las *Quaestiones supra undecimum primae philosophiae Aristotelis (Met.,* Λ). — En la edición de obras (*Opera hactenus inedita fratris Rogeri Baconis,* 16 vols., 1905-1940, por Robert Steele, F. M. Delorme *et al.* se incluye el llamado *Compotus Fratris Rogeris* (vol. VI), redactado por Egidio de Lessines. — Ed. de *Philosophia moralis,* por E. Massa, 1953. — Véase E. Charles, H. *Bacon: sa vie, ses ouvrages, ses doctrines,* 1861. — Robert Adamson, *Roger Bacon: the Philosophy of Science in the XIIIth Century,* 1876. — C. Pohl, Das *Verhaltnis der Philosophie zur Theologie bei R. Bacon,* 1893. — H. Longwell, *The Theory of Mind in R. Bacon,* 1908. — H. Hôver, *Roger Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauung,* 1912. — Otto Keicher, *Der Intellectus Agens bei* fi. *Bacon.,* 1913. — A. G. Little, *Roger Bacon, Essays contributed bu Various Writers,* 1914. — C. Baeuniker, *Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehren von Materie und Form, Indiriduation und Universalität,* 1916. — R. Carton, *L'espérience mystique de l'illumination intérieure chez R. B.,* 1924. — íd., íd., *L'expérience physique chez R. B.,* 1924. — Íd., íd., *La synthèse doctrinale de R. B.,* 1924. — R. Walz, Das *Verhaltnis von Glaube und Wissen bei R. Bacon,* 1927. — I. A. Sheridan, *Expositio plenior hylemorphismi Fr. Rogeri Baconis,* 1936 [Analecta Gregoriana, 17]. — A. Aguirre, H. *Bacon,* 1936. — Th. Crowley, R. *B. The Problem of the Soul in His Philosophical Commentaries,* 1950. — S. C. Easton, R. B. *and His Search for a Universal Science,* 1952. — E. Westacott, fi. B. in *Life and Legend,* 1953. — Eugenio Massa *Etica e poetica nella storia dell'"Opus maius",* 1955. — Erich Heck, fi. *B. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft,* 1957 [Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 13]. — Franco Alessio, *Mito e scienza in R. B.,* 1957.

BACONTHORP (JUAN) (Johannes Baco) (t c*a.* 1348), nacido en el Condado de Norfolk (Inglaterra), estudió en Oxford y en París (con Guido de Terrena). Miembro de la Orden carmelitana, fue provincial de la Orden en Inglaterra desde 1327 hasta aproximadamente 1333. Juan Baconthorp enseñó en Cambridge y en Oxford, siendo llamado *doctor resolutus.*

Durante un tiempo se llamó a Juan Baconthorp *Princeps Averroïstarum,* considerándosele como uno de los más eminentes representantes del llamado "segundo averroísmo". Esta opinión es infundada o, mejor dicho, se funda sólo en el hecho de que Juan Baconthorp citó e interpretó abundantemente textos de Averroes. En rigor, Juan Baconthorp se opuso a Averroes y a los averroístas latinos en todas las doctrinas fundamentales, y especialmente en la tesis del intelecto activo. Filosóficamente, Juan Baconthorp se caracterizó por la adopción de ciertas posiciones intermedias. Así, por ejemplo, en la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia intentó mediar entre Santo Tomás y los nominalistas manifestando que la diferencia entre esencia y existencia es no de las cosas, sino real, es decir, "según diversos grados de ser", *secundum diversos grados essendi.* En la cuestión de los universales adoptó una posición que puede considerarse como una modificación de la propugnada por Enrique de Gante: los universales se fundan en la capacidad o disposición del individuo para ser aprehendido mediante varios conceptos. En teología, Juan Baconthorp afirmó que en el conocimiento que Dios posee de sí mismo conoce todo lo que no es Él mismo.

Juan Baconthorp ha sido considerado como el maestro escolástico capital de la Orden carmelitana; algunos miembros de esta Orden han desarrollado la filosofía *ad mentem Baconis* o según las enseñanzas de Juan Baconthorp.

Juan Baconthorp escribió Comentarios a las Sentencias: *Joannis Baconis Commentaria seu Quaestiones super quatuor libros Sententiarum,* ed. en Milán (1510), París (1518), Venecia (1527), Madrid (1754). Escribió también varias *Quaestiones quodlibetales* (ed. con los *Commentaria,* Cremona, 1618), un *Compendium legis Christi cum quodlibetis* (Venecia, 1527) y algunos comentarios a Aristóteles. — Véase B. M, Xiberta, O. C., "Le thomisme de l'École Carmélitaine", *Mélanges Mandonnet,* vol. I (1930), págs. 441-48. — Íd., íd., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum,* 1931, págs. 167-240 [Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 6). — P. Crisógono de Jesús Sacramentado, "Maître Jean Baconthorp. Les sources, la doctrine, les disciples", *Revue neoscolastique de philosophie,* XXXIV (1932), 341-65. — K. Lynch, "De distinctione intentionali apud Ioan. Bac.", *Analecta Ord. Carm.,* 1932, págs. 351-404. — Nilo di S. Bricardo, "Il profilo storico di G.B.", *Ephemerides Carmeliticae,* 1948, págs. 431-543.

BACHELARD (GASTON) (1884-1962) nac. en Bar-sur-Aube (Champagne, Francia), profesor en la Sorbona, ha trabajado especialmente en el campo de la filosofía de las ciencias naturales — sobre todo de la física. En oposición al sustancialismo de muchas teorías contemporáneas, Bachelard insiste en el carácter extraordinariamente complejo de las teorías científicas. Este carácter se advierte tan pronto como examinamos algunas de las grandes tendencias; por ejemplo, el atomismo o el determinismo (VÉANSE) . Esta complejidad refleja el reconocimiento de la complejidad de lo real y obliga al filósofo de la ciencia a rechazar las simplificaciones introducidas por las interpretaciones racionalistas. Según Bachelard, hay un nuevo espíritu científico que se opone tanto al predominio antiguo y medieval de la imagen como al predominio moderno del esquema geométrico. Este nuevo espíritu tiende hacia lo concreto, mas no a causa de su entrega a lo irracional, sino como consecuencia de un intento de ampliar el marco y la estructura de la razón. Frente a la pretensión de saberes absolutos, Bachelard destaca la necesidad de atenerse a conocimientos dominados por el "aproximativismo" y el probabilismo (VÉASE). Junto a las investigaciones de las estructuras de la razón, se deben a Bachelard estudios de interpretación psicológico-literaria de los "elementos

fundamentales" (tierra, agua, fuego, aire).

Obras: *Étude sur l'évolution d'un problème de physique. La propagation thermique dans les solides,* 1928. — *La valeur inductive de la relati vité,* 1929. — *Essai sur la connaissan ce approchée,* 1929. — *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne,* 1932. — *Les intuitions atomistiques. Essai de classification,* 1933. — *Le nouvel esprit scientifique,* 1935 (hay trad. esp.). — *La dialectique de la durée,* 1936.—*L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine,* 1937. — *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective,* 1938 (trad. esp.: *La formación del espíritu cien tífico. Contribución a un psicoanálilisis del conocimiento objetivo,* 1945). — *La philosophie du Non. Essai* d'une *philosophie du nouvel esprit scientifique,* 1949. — *Le rationalisme applique,* 1949. — *L'activité rationa liste de la physique contemporaine,* 1951. — *Le matérialisme rationnel,* 1953. — Las obras no estrictamente científico-filosóficas a que nos hemos referido en el texto del artículo son: *La psychanalyse du feu,* 1938 (trad. esp.: *El psicoanálisis del juego,* 1953). — *L'eau et les rêves: essai sur l'imagi nation de la matière,* 1942. — *L'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement,* 1943 (trad. esp.: *El aire y los sueños,* 1958). — *La terre et les rêveries du repos: essai sur les images de l´intimité,* 1948. — *La poé tique de l'espace,* 1957. — *La poéti que de la rêverie,* 1960. — *La flamme d'une chandelle,* 1962. — También: *Lautréamont,* 1939, nueva ed., 1956. — Véase G. Bouligand, G. Canguilehm, P. Costadel, F. Courtes, F. Dagognet, M. Daumas, G. Granger, J. Hyppolite, R. Martin, R. Poirier, R. Taton, *Hommage a G. B.,* 1957. — A. Salazar Bondy, *La epistemología de G. B.,* 1958 (monog.). — François Dagognet, "M. G.B., philosophe de l'imagination", *Revue Internationale de Philosophie,* Año XIV, N° 51 (1960), 32-42.

BADÉN (ESCUELA DE). La Escuela de Badén, llamada también Escuela sudalemana *(Süddeutsche Schule)* fue, junto con la Escuela de Marburgo (VÉASE), la dirección predominante del neokantismo alemán desde principios del siglo hasta 1914 aproximadamente. Ya hemos indicado, al referirnos a la Escuela de Marburgo, así como en el artículo sobre el Neokantismo (VÉASE), cuáles eran los caracteres que pueden considerarse comunes a ambas Escuelas. Señalamos también que la de Badén reprochaba a la de Marburgo su excesivo racionalismo, naturalismo, formalismo e inclinación a las ciencias físico-matemáticas, con la consiguiente interpretación unilateral del kantismo y de las implicaciones del análisis trascendental de los contenidos propuestos a la reflexión. Ello muestra ya que la Escuela de Badén se inclinaba hacia otro aspecto del *globus intellectualis:* el campo principa] de su reflexión fue, en efecto, el de las ciencias de la cultura y el de la Historia. Cierto que esto no significa, en principio, la eliminación de las ciencias naturales. En verdad, unas y otras eran tomadas como manifestaciones de la actividad total de la cultura humana. Pero estas diversas manifestaciones tenían precisamente como principio unificante el de la cultura misma, sobre todo tal como era revelada a través del proceso histórico. Así, aunque en principio se seguía utilizando el método trascendental, y reinaba también el primado de la consideración gnoseológica, uno y otro no asumían el aspecto gnoseológico-formal y racional-conceptualista que eran propios de los adhérentes a la Escuela de Marburgo. El punto de vista idealista seguía siendo predominante, pero se trataba de un idealismo orientado hacia los valores. Podría, pues, decirse que se trataba no de un idealismo gnoseológico, sino de un idealismo axiológico. De ahí que la filosofía de la cultura primero, y la de los valores después, constituyeran el centro de la reflexión de la Escuela. El problema de la distinción entre ciencias de la Naturaleza y ciencias de la cultura, tal como fue desarrollado por los principales representantes de Baden, Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert (VÉANSE), la cuestión del conocimiento de lo individual a diferencia del conocimiento de lo universal, la elaboración de los métodos descriptivos y otros problemas análogos ocuparon, pues, gran parte de la actividad y de la producción filosófica de la Escuela de Badén, la cual se centró también, como la de Marburgo, sobre el análisis de la facultad del juzgar, pero no como un relacionar conceptos por medio de un sistema categorial trascendental a fin de salvar la objetividad de los conocimientos, sino como una determinación del deber ser de lo real por medio de la referencia a los valores. Estos valores son considerados por lo general como realidades trascendentales. De este modo, la Escuela de Badén intenta mediar entre la concepción completamente subjetivista y la concepción enteramente absolutista de los valores, si bien inclinándose con frecuencia hacia esta última dirección, por lo menos en la medida en que procura sostener el carácter objetivo de los valores, estimados, hasta cierto punto, como los verdaderos invariantes en todo examen de los contenidos históricos y culturales. La consideración del valor como una ley ideal se aproxima de este modo a los resultados de la axiología de raíz fenómenológica. Sin embargo, la ley ideal del valor tiene siempre un carácter más o menos trascendental: constituye la posibilidad de toda valoración, que es a su vez la posibilidad de toda determinación de un deber ser, pero no se prejuzga aún con entera consecuencia si esta posibilidad de determinación es, a su vez, lo que determina la constitución misma de los objetos de la cultura. En todo caso, la insistencia en la diferencia entre el reino del ser y el del deber ser, entre el método generalizador y el método descriptivo, entre Naturaleza y cultura obligaba a realizar un esfuerzo para encontrar un principio de unificación o, cuando menos, un territorio de coincidencia. Rickert, Bruno Bauch y Emil Lask se ocuparon con particular atención de este problema. Y ello hasta tal punto que tanto las últimas conclusiones de Rickert como, y sobre todo, el pensamiento de Bauch y de Lask pueden ser considerados ya como muy apartados de los primeros principios de la Escuela. El mundo de las relaciones y del sentido, descrito por Rickert, corresponde a esta última tendencia. Tanto más ocurre esto con los desarrollos muy independientes de Bauch y Lask. La misma cuestión agitó, aunque en proporción menor, a otros representantes de la Escuela; así ocurrió con Georg Mehlis (1878-1942) y con Richard Kroner (nac. 1884). Otros pensadores recibieron asimismo influencias de Badén sin que puedan ser considerados como pertenecientes a la Escuela, y aun en algunos casos sin que puedan descubrirse más que muy escasas co-

nexiones con ella. Es el caso de E. Tröltsch, Max Weber y de Joñas Cohn (VÉANSE), así como de muchos de los filósofos alemanes que coetáneamente se ocuparon de problemas axiológicos y que procedían de distintas tendencias, diltheyanismo, fenomenología, filosofía de la vida, irracionalismo, etc. En todo caso, el intuitivismo —referido por lo menos al valor— pareció abrirse paso cada vez más enérgicamente, desbordando con ello ampliamente los marcos de la Escuela de Badén y, en general, del neokantismo y del inmanentismo.

P. Goedeke, *Wahrheit und Wert* 1928 (Dis.). — B. V. Sesie, *Die Kategorienlehre der badischen philosophischen Schule,* 1938.

BAEUMKER (CLEMENS) (1853-1924) nac. en Paderborn, profesó en el Gimnasio de Paderborn (1877-1883) y en las Universidades de Breslau (1883-1900), Bonn (1900-1902) y Munich (1912-1924). Baeumker caracterizó su posición filosófica del modo siguiente: un idealismo metafísico-ético, unido a un realismo epistemológico y a una concepción de la filosofía primariamente como idea, racionalmente elaborada, del mundo y de la vida. Baeumker se distinguió, sin embargo, menos como filósofo sistemático que como historiador de la filosofía. Se ocupó de filosofía antigua, en particular con una obra todavía capital sobre el problema de la materia en el pensamiento griego, y de filosofía moderna en trabajos consagrados a varios pensadores (Bruno, Descartes, Locke, Spinoza, Kant, Fichte, Spencer, Schopenhauer, Bergson, etc.), pero es conocido especialmente como investigador de la filosofía medieval. Fundó la serie de los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen* (1891 y siguientes) —uno de los grandes repertorios para el estudio de dicha filosofía a base de ediciones críticas y comentarios— y editó varios textos (entre otros, la versión por Domingo Gundisalvo de la *Fons vitae,* de Abengabirol; el *De ortu scientiarum,* de Alfarabi; los *Impossibilia,* de Sigerio de Brabante). Se deben asimismo a Baeumker estudios sobre Witelo, sobre Gundisalvo, sobre Rogelio Bacon, sobre Dante y sobre la tradición platónica en la Edad Media. A través de sus ediciones y estudios Baeumker contribuyó al desarrollo de la historia de los conceptos, mostrando la continuidad de tal histotria desde los griegos hasta la época moderna.

Aparte de las ediciones de textos, mencionadas en los artículos correspondientes de este Diccionario, mencionamos: Das *Problem der Materie in der grieghischen Philosophie. Eine historischkritische Untersuchung,* 1890; reimp., 1963 (El problema de la materia en la filosofía griega. Investigación histórico-crítica). — *Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller,* 1900 (*D. G. cómo escritor filosófico.* — *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts,* 1909, en *Kultur der Gegenwart,* ed. Hinneberg, I v; 2[a] ed., 1913 *(W. Un filósofo e investigador de la Naturaleza del siglo XIII).* — *Anschauung und Denken,* 1913 *(Intuición y pensamiento).* — *Die patristische Philosophie,* 1913, en *Kultur der Gegenwart,* I v, 1913. — *Roger Bacons Naturphilosophie, insbesondere seine Lehren von Materie und Form, Individuation und Universalität,* 1916 (*La filosofía de la Naturaleza de R. B., especialmente sus doctrinas sobre la materia y la forma, la individuación y la universalidad).*— *Der Platonismus im Mittelater,* 1916. — *Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino,* 1920 (*P. de H., el maestro de juventud de Santo T. de A.).* — *Gesammelte Aufsät-ze,* 1928 (*Artículos reunidos)* [con un *Lebensbild* por M. Grahmann]. — Para las ideas de B. sobre la filosofía, véanse: "Philosophische Welt- und Lebensanschauung", en *Deutschland und der Katholizismus,* ed. M. Meinertz y H. Sacher, 1918, y *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* ed. R. Schmidt, vol. II, 1922, págs. 31-60. — Escritos en honor de B.: *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festschrift zum 60. Geburtstag Cl. Baeumkers,* 1913, y *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 70. Geb. C. Baeumkers,* 1923.

BAHNSEN (JULIUS) (1830-1881), nac. en Tondern (Schleswig-Holstein), profesor en Lauenburg (Pomerania), influido por Hegel y, sobre todo, por Schopenhauer, de quien puede considerarse discípulo, ha sido, además, uno de los fundadores de la caracterología moderna. Su filosofía es, en realidad, una concepción del mundo, mundo contradictorio en sí mismo; no solamente, pues, falto de lógica en su fundamento, sino inclusive antilógico. Como para Schopenhauer, el fundamento de lo real es para Bahnsen la Voluntad ciega, pero una Voluntad que se pierde, por así decirlo, a sí misma sin poder transformarse nunca en conocimiento. La Voluntad es, pues, incapaz de aprehender la realidad del universo. De ahí la imposibilidad fundamental de ninguna salvación, ni para la Voluntad ni para las voluntades y, por consiguiente, la tesis de un pesimismo radical, que solamente puede ser apaciguado por medio del reconocimiento de lo contradictorio y de la imposibilidad completa de que lo contradictorio sea "solucionado". La dialéctica es, pues, al mismo tiempo necesaria e inútil, pues no consigue llegar jamás al lugar donde se propone, pero a la vez no puede tampoco nunca dejar de marchar incesantemente. Por eso la ley del mundo no es sólo la contradicción, sino la tragedia — una tragedia sin la cual nada podría existir ni subsistir.

Obras: *Beitrage zur Charakterolo-gie mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen,* 2 vols., 1867 *(Contribuciones a la caracterología, con especial consideración de las cuestiones pedagógicas).* — *Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv, eine metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie,* 1870 *(Para la relación entre voluntad y motivo. Una investigación metafísica previa acerca de la caracterología).* — *Zur Philosophie der Geschichte, eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmannsschen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Prinzipien,* 1871 *(Para la filosofía de la historia. Examen crítico del evolucionismo de Hegel y Hartmann según principios schopenhauerianos).* — *Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als asthetische Gestalt der Metaphysik. Monographien aus den Grenzgebieten der Realdiakktik,* 1877 (ed. A. Ruest, 1931) *(Lo trágico como ley del mundo, y el humor como forma estética de la metafísica. Monografías de los territorios fronterizos de la dialéctica real).* — *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik,* 2 vols., 1880-81 *(La contradicción en el saber y esencia del mundo. Principio y prueba singular de la dialéctica real).* — *Aphorismen zur Sprachphilosophie,* 1881 *(Aforismos para la filosofía del lenguaje).* — Véase Heinrich Leiste, *Die Charakterologie von J. Bahnsen,* 1928. — H. Schopf, /. *Bahnsen,* 1930. — H. J. Heydorn, /. *Eine Untersuchung*

zuf Vorgeschichte der neueren Existenz, 1952.

BAIN (ALEXANDER) (1818-1903) nac. en Aberdeen (Escocia), frecuentó en Londres el círculo capitaneado por John Stuart Mill; más tarde fue profesor de filosofía natural en Glasgow (1845-1860) y de lógica en Aberdeen (1860-1880). Contribuyó grandemente a la fundación de *Mind* (1876), dirigida en los primeros años por su discípulo, Croom Robertson (1842-1892: *Hobbes,* 1886; *Philosophichal Remains,* 1894).

Bain siguió las orientaciones de John Stuart Mill y desarrolló en particular las teorías asociacionistas en psicología (véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO). La psicología asociacionista era, además, en su opinión, la base de la mayor parte de las disciplinas filosóficas, todas ellas, incluyendo la lógica, tratadas desde un punto de vista empirista. Bain prestó gran atención al examen de las sensaciones musculares como base para una mejor comprensión de muchos fenómenos psíquicos. En numerosas ocasiones Bain subrayó que los fenómenos psíquicos se distinguen de los fenómenos físicos por el grado, pero no por la esencia; por lo tanto, las leyes que rigen los fenómenos segundos o cuando menos las leyes de la psicología deben ser continuas con las leyes de las ciencias naturales. Las leyes fundamentales de la asociación son la contigüidad y la semejanza. Una no puede simplemente reducirse a la otra, pero ambas pueden explicar varias leyes de asociación derivadas. Cierta desviación del asociacionismo estricto parece, sin embargo, revelarse en la teoría de Bain sobre los fenómenos volitivos. La relación entre los movimientos espontáneos e involuntarios y los actos espontáneos se halla sometida a una ley llamada de la "autoconservación". La tendencia a la autoconservación se revela cuando los movimientos espontáneos producen una sensación de agrado. Esta sensación aumenta la energía vital, la cual disminuye cuando se produce una sensación de desagrado y dolor. De todos modos, aun aquí Bain destaca el origen fisiológico de los procesos psíquicos, pues el querer se halla fundado en una sensación de placer, y ésta en ciertos movimientos musculares.

Obras: *The Senses and the Intellect,* 1855. — *The Emotions and the Will,* 1859 (ambas obras reunidas con el título: *Mental and Moral Science,* 1868). — *Logic, Deductive and Inductive,* 1870. — *Mind and Body, the Theories of Their Relation,* 1872. — *John Stuart Mill,* 1882. — *Autobiography,* 1904 (postuma).

BAKUNÍN (MIJAIL ALÉKSANDROVITCH) (1814-1876) nació en la propiedad de Priamuchino (distrito de Novotorstchok, provincia de Tvér). En 1828 ingresó en la Escuela de Artillería de San Petersburgo recibiendo el grado de oficial en 1833. Muy pronto se despertó en Bakunín la pasión por la justicia social y la libertad y desde 1835 (cuando entró en contacto con Stankévitch y su círculo, que lo introdujeron al estudio de la filosofía alemana, y especialmente de Kant) hasta su muerte, en Berna, su vida fue una constante lucha por los ideales del anarquismo, del que es considerado como uno de los principales representantes. Desde 1840, cuando se trasladó a Berlín, hasta su muerte, la vida de Bakunín fue sumamente agitada por la propaganda y las conspiraciones. Estuvo constantemente en movimiento (Dresden: 1842; Zurich: 1843; luego, Bruselas, París, Praga, Leipzig; Dresden; Londres, Italia, etc., incluyendo diez años en Siberia: 1851-1861, de donde se fugó, cruzando el Pacífico y los Estados Unidos, hasta Inglaterra). En 1868 se adhirió a la I Internacional, pero después se separó de ella organiando una "Alianza Revolucionaria Socialista" propia, que se difundió sobre todo por Italia y España.

Desde el punto de vista filosófico es interesante notar que Bakunín pasó del estudio de Kant, al de Fichte y luego al de Hegel y que se relacionó estrechamente con Belinsky, Tschaadaév, Herzen, y luego Arnold Ruge (y los "hegelianos de izquierda"), Marx, Proudhon, Elisée Reclus, Garibaldi y muchos otros. Sin embargo, en muchos casos estos estudios y estas relaciones sirvieron para reforzar tendencias opuestas. El caso más citado es el de Marx y los socialistas de la época, contra los cuales erigió sus ideas de anarquismo colectivista y socialista antiautoritario. Bakunín se opuso tenazmente a toda limitación de la libertad del individuo; combatió por ello constantemente contra el Estado (o, mejor, el "estatismo"). Su principio capital fue el que consideraba una renovación del "gran principio" de la Revolución Francesa: "que cada ser humano debe disponer de los medios materiales y morales para desarrollar toda su humanidad". La sociedad debe organizarse, pues, según Bakunín, de forma que sea posible la realización de dicho principio: debe ser una sociedad "socialista", pues de lo contrario dominarán los privilegios, la injusticia y la esclavitud, pero este socialismo no es el del poder político, sino el de "la organización de las fuerzas productoras" en confederaciones. Por eso defendió "la revolución libertaria" contra "la revolución autoritaria" y los métodos de los anarquistas, o socialistas revolucionarios, fundados en la libertad, contra los métodos de los comunistas, basados en la autoridad. Hay que pedir, pues, la igualdad política, económica y social de todas las clases, la abolición del Estado, de la propiedad y de la "familia patriarcal" y la apropiación de la tierra por asociaciones agrícolas, y del capital y medios de producción por asociaciones industriales. La mejor forma de unión es la confederación. Desde el punto de vista filosófico, el pensamiento de Bakunín se funda en un completo materialismo (que él llama "el verdadero idealismo"), en un ateísmo y en la tesis de la unidad de los mundos físico y social. Bakunín afirmó la existencia de la libertad de la voluntad, aunque estimándola relativa y cualificada y no incondicional, y definió la libertad como "el dominio sobre las cosas exteriores, basado en observación respetuosa de las leyes de la Naturaleza". Importante filosóficamente en la doctrina de Bakunín es la parte ética: la "moralidad anarquista" es para él "la moralidad verdaderamente humana". Bakunín escribió abundantemente, pero no dejó ningún libro con exposición completa de sus ideas; los dos libros más sistemáticos escritos por B. —Dios *y el Estado* y *El Estado y la anarquía* (usualmente citado como: *El Estado y el anarquismo)*— quedaron sin terminar. — De las ediciones de obras de B. mencionamos la rusa (con *Cartas)* ed. por Y. M. Steklov, 4 vols., 1934-1936 (de 12 proyectados); la alemana, 3 vols. (I, 1921; II, 1923; III, 1924); la francesa, 6 vols.: vol. I ed. Max Nettlau; vols. II-VI, ed. James Guillaume, 1895-1913; la española preparada por Die-

go Abad de Santillán con la colaboración de M. Nettlau, 5 vols., 1933-1939 (el vol. V contiene la única traducción completa hecha a otra lengua de *Estatismo y anarquismo).* Todas estas ediciones de obras son incompletas. Se encuentran materiales sobre B., notas de B. y correspondencia en varias otras colecciones y obras (por ejemplo, en los dos libros de A. N. Korlilov [en ruso] de 1917 y 1925), así como en los "Archives Bakounine". — Sobre B. véase: Max Nettlau, M. *B., eine Biographie,* 3 vols., 1896-1900. — Y. M. Steklov, B., 4 vols, [en ruso], 1920-1927. — Josef Pfitzner, *Bakuninstudien,* 1932. — E. H. Carr, M. B., 1937. — B. Kaminski, B., 1945. — Benoit P. Hepner, *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire, cinq essais sur l'histoire des idées en Russie et en Europe,* 1950.

BALDWIN (J. MARK) (1861-1934) nac. en Columbia (South Carolina, EE.UU.), profesó en la Universidad de Toronto (1889-93), en la de Princeton (1893-1903), en Johns Hopkins University (1903-09) y en la Universidad de México (1909-13). Situado en la corriente del evolucionismo filosófico, J. M. Baldwin trabajó sobre todo en el campo de la psicología, de la epistemología y de la metafísica. Según Baldwin, hay dos modos de concebir la realidad: el modo agenético, propio de la mecánica y adecuado para las ciencias físicas, y el modo genético, que se aplica especialmente a la vida y a la cultura. Sin embargo, como no puede existir una completa dualidad de métodos es necesario sobreponer a los diferentes puntos de vista una concepción unitaria. Ésta es, en último término, de índole estética y ha recibido el nombre de pancalismo (VÉASE). Nos hemos referido con más detalle a ella en el artículo mencionado.

Obras: *Handbook of Psychology* (I. *Sensé and Intellect,* 1890; II. *Feeling and Will,* 1892). — *Elements of Psychology,* 1893. — *Mental Development in the Child and the Race,* 1896. — *Story of the Mind,* 1898. — *Development and Evolution,* 1902. — *Fragments in Philosophy and Science,* 1902. — *Thought and Things, or Genetic Logic* (I. *Functional Logic, or Genetic Theory of Knowledge,* 1906; II. *Experimental Logic, or Genetic Theory of Thought,* 1908; III. *Interest and Art,* 1911). — *The Individual and Society,* 1911. — *Genetic Theory of Reality, Being the Outcome of Genetic Logic, as issuing in the aesthetic Theory of Reality called Pancalism,* 1915. — Véase A. Lalande, "Le Pancalisme", *Revue philosophique,* LXXX (1915), 481-512. — U. D. Sewny, *The Social Theory of. J. M. B.,* 1945.

BALFOUR (ARTHUR JAMES, Conde de) (1848-1930), nac. en Whittingehame (Inglaterra), desarrolló su pensamiento filosófico simultáneamente con su labor de estadista, y posiblemente el sentido de la realidad humana proporcionado por esta última ejerció una constante influencia sobre el primero. La insistencia sobre el tema de la creencia como factor social sin el cual los actos humanos serían ininteligibles se debe indudablemente a la relación mencionada. Balfour ataca el naturalismo en tanto que pretende constituir el principio de todo conocimiento. Pues aun el conocimiento natural, señala Balfour, está edificado sobre creencias sin las cuales ninguna proposición de la ciencia podría tener sentido. La uniformidad de los procesos de la Naturaleza y la idea misma de Naturaleza pertenecen a ellas. Pero, además, el tejido de la ciencia no sería posible sin el hilo de la autoridad que, al darle consistencia social, le da al mismo tiempo existencia. Tanto más, pues, ocurrirá esto en el campo de las ciencias de la sociedad y especialmente en el estudio de la teología. Así, el sistema de las creencias constituye el plinto sin el cual ningún conocimiento puede ser formulado. Ahora bien, si de los datos de la ciencia natural no puede extraerse una creencia particular que decida sobre los fundamentos de la vida humana, de ésta, en cambio, puede derivarse una creencia que, como la del teísmo basado en la autoridad histórica, permite, según Balfour, apaciguar las contradicciones que ofrece una visión meramente naturalista de la realidad.

Obras: *A Defence of Philosophie Doubt, being an Essay on the Foundations of Belief,* 1879. — *Essays and Addresses,* 1893. — *The Foundations of Belief, Being Notes Introductory to the Study of Theology,* 1895. —*Reflections suggested by the New Theory of Matter,* 1904.—*theism and Humanism,* 1915 (Gifford Lectures, 1914). — *Essays Speculative and Political,* 1920. — *Theism and Thought, a Study in familiar Beliefs,* 1923. — Véase E. O. Raymond, *Balfour,* 1928. — Lord Raleigh, *Lord Balfour and his Relation to Science,* 1930. — E. Dugdale, *Balfour,* 2 volúmenes, 1936.

BALMES (JAIME LUCIANO) (1810-1848) nac. en Vic, y llamado con frecuencia *doctor humanus,* representa en parte la corriente que contribuyó a la reafirmación y florecimiento de la neoescolástica, y ello hasta el punto de que su influencia se ha ejercido de un modo muy principal sobre el Cardenal Mercier y la Escuela de Lovaina, pero desde otro punto de vista significa la reacción particular experimentada por un pensador católico de la época frente a las corrientes del pensamiento moderno. Estas últimas no influyeron en su obra en el sentido de que ésta pudiese definirse como mera conjunción de filosofía moderna y tradición escolástica, pero quedaron incorporadas a su pensamiento por lo menos en los temas y aun en el sentido de propugnar lo que luego será conocido bajo el lema de *vetera novis augere.* En este sentido puede entenderse principalmente la parte más crítica de su obra, enderezada a una comprensión, análisis y refutación del empirismo inglés, del kantismo y de la filosofía del idealismo alemán, especialmente de Hegel. Mayor afinidad, en cambio, manifestó, sin apartarse del cauce tradicional, con Reid y la escuela escocesa, así como con algunas manifestaciones del esplritualismo francés coetáneo. Ello se manifiesta sobre todo en uno de los problemas centrales tratados por Balmes: en la cuestión de la evidencia de la verdad. Por otro lado, la aproximación balmesiana a Descartes se revela más en la preocupación por el tema que en la aceptación del principio del *Cogito* o, si se quiere, aun admitiéndose con frecuencia el *Cogito* se da a este último un distinto sentido. Por eso la evidencia del yo no tiene para Balmes ninguna significación propiamente idealista, no sólo por el realismo gnoseológico tradicional que defiende, sino también porque el "sentido común" en el cual se apoya parcialmente la evidencia intenta admitir más elementos que los aceptados por el pensamiento cartesiano. Para ello sirve una distinción fundamental entre dos grupos irreductibles de verdades: las ideales y las reales. Cada verdad se justifica por medio de un criterio distinto, que puede ser

el del *Cogito* —si bien concebido como un hecho primitivo— en las cosas reales, y el principio de contradicción en los objetos ideales. En el primer caso tenemos la relación de la cosa con una conciencia; en el segundo tenemos una evidencia propiamente dicha. Mas la separación mencionada no puede ser considerada como tajante; en realidad, uno de los propósitos de Balmes consiste en buscar un enlace entre las exigencias empiristas y las racionalistas, y por ello rechaza tanto la mera conversión de las ideas en entidades puramente formales, como la consideración de las cosas desde el punto de vista de su reducción a un material empírico, que solamente las sensaciones podrían aprehender y someter a un orden. La exigencia de un instinto intelectual significa precisamente, en el orden del conocimiento, un nuevo intento de unión de la idealidad con la realidad, de lo racional con lo empírico. Y la aproximación al sentido común es el esfuerzo de evitar tanto el problema del paso de la conciencia al mundo externo como el constructivismo idealista. Podemos resumir diciendo que, como otros autores de su época, Balmes se propuso salvar los fundamentos de la ontología tradicional escolástica de los embates a que lo sometió la crítica kantiana y que, por lo tanto, no pudo admitir que el agnosticismo teórico quedara asegurado *solamente* por la razón práctica, pues ésta necesita justamente un fundamento teórico. Este fundamento reside en la existencia de verdades inconmovibles, pero no dadas a un conocimiento directo por medio de una razón trascendental especulativa, sino conseguidas por una especie de hábito intelectual que a veces es interpretado desde un punto de vista psicológico, pero que tiene, al entender de Balmes, un fundamento más seguro y permanente que la psicología. En efecto, aunque caracteriza a Balmes una fuerte tendencia psicologista en la lógica según la cual la verdad o falsedad de las proposiciones es "producida" en parte por factores de índole subjetiva, hay que advertir que esta tendencia se nota más en las obras de divulgación —como *El Criterio*— que en las obras filosóficas fundamentales, en las cuales el autor no ignora las dificultades que plantea la excesiva conexión entre el razonamiento teórico y la acción práctica.

Dos aspectos importantes en la labor de Balmes que aquí no podemos sino mencionar son sus contribuciones a la filosofía política, especialmente con vistas a situaciones concretas planteadas en la España de su tiempo, y su trabajo apologético en favor del catolicismo como elemento civilizador de Occidente. A esta última sección de su actividad pertenece su obra sobre la comparación del protestantismo con el catolicismo, que es en gran parte una crítica de la *Historia de la civilización europea,* de Guizot. Balmes expresó en dicha obra opiniones a la vez conservadoras y moderadas como lo muestra su análisis de la noción de tolerancia (VÉASE).

Obras principales de interés filosófico: *Cartas a un escéptico en materia de religión,* 1841 (publicadas antes en el periódico *La Sociedad,* fundado por Balmes). — *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea,* 4 vols., I, II, 1842; III, 1843; IV, 1844. — *El Criterio,* 1845. — *Filosofía fundamental,* 4 vols., 1846. — Curso *de filosofía elemental,* 1847. — Algunas obras de interés político-social: *Observaciones socia les, políticas y económicas sobre los bienes del clero,* 1840. — *Conside raciones políticas sobre la situación de España,* 1840. — *Escritos políti cos,* 1847. — *Pío IX,* 1847. Algunos importantes escritos políticos de Bal mes aparecieron en el periódico *El pensamiento de la Nación,* fundado por el filósofo en 1844 y publicado hasta 1846. — Ediciones de *Obras completas:* P. I. Casanovas, S. J., Barcelona, 33 vols., 1925-27 (vol. 33 con *Efemérides e Índices).* Reedi ción en la Biblioteca de Autores Cristianos, 8 vols.: I, II, III, 1948; IV, V, 1949; VI, VII, VIII, 1950. P. Basilio de Rubí, O. F. M., 2 vols., Barcelona, 1948 (Obras filosóficas en el vol. I). Edición de *El Criterio* por E. Ovejero y Maury, Madrid, 1929. — Véase A. De Blanche-Raffin, J. *Balmes. Sa vie et ses oeuvres,* 1849. — J. Riera y Bertrán, *B., su vida y sus obras,* 1879. — A. Leclerc, *De facúltate verum assequendi secundum Balmesium,* 1900. — Gon zález Herrero, *Estudio histórico-crítico sobre las doctrinas de B.,* 1905. — J. Elias de Molins, *B. y su tiempo,* 1906. — N. Roure, *La vida y las obras de B.,* 1910. — J. Liado, *Nota biográfica y crítica general sobre la personalidad y obras de B.,* 1910. — A. Lugan, B., 1911. — M. Schlüter-Hermkes, *Die Fundamentalphilosophie des J. B.,* 1919. — Id., id., "Die Philosophie des J. B. und ihr Zusammenhang mit der übrigen europäischen Philosophie", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft,* serie I, vol. 2 (1931), 229-75. — P. I. Casanovas, S. J., *B., la seva vida, el seu temps, les seves obres,* 1932, 3 vols. (trad, esp.: *B., su vida, sus obras, su tiempo,* 1942). — J. Ríos Sarmiento, J. *B., pbro,,* 1941. — Joan Manya, *L'estil de B.,* 1936 (en trad, esp.: *Balmes, filósofo: su estilo,* 1944). — J. Zaragüeta, I. González, S. Minguijón, J. Cortes Grau, *B., filósofo social, apologista y político,* 1945 (prólogo de C. Viñas y Mey). — G. van Riet, *L'Êpistémologie thomiste,* 1946. Parte I. — V. Félix Egidio, *El pensamiento de B. en orden a la filosofía de la historia,* 1952. — P. Font y Puig, *La teoría de conocimiento de B.,* 1955 (monog.). — Manuel Fraga Iribarne, B., *fundador de la sociología positiva en España,* 1955 [monog.]. Francisco González Cordero, C. M. F., *El instinto intelectual, fuente de conocimiento. Doctrina de Balmes sobre el instinto ciego, su crítica y valoración en el orden ético,* 1956. — Herbert Auhofer, *La sociología de J. B.,* 1959. — Números especiales dedicados a Balmes de *Pensamiento,* 3 (1947), con bibliografía balmesiana por M. Flori y de *Ciencia y Fe,* 16 (1948). Véanse también vols., I, II, III de las Actas *del Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona* (1948). En 1949 se fundó en Barcelona un Instituto Filosófico Balmesiano bajo la dirección del P. Fernando Palmés, S. J.

BAMALIP (Baralipton) es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO), por muchos autores considerados como válido, de la cuarta figura (VÉASE). Un ejemplo de Bo*malip (Baralipton)* puede ser:

Si todas las frutas son comestibles
y todas las cosas comestibles son
apetecibles,
Entonces algunas cosas apetecibles
son frutas,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuatificacional ele-

$$((x)\ (Hx \supset Gx)\ .\ (x)\ (Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ Hx)$$

y que, usando las letras 'S' , 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente

$$(PaM\ .\ MaS) \supset SiP$$

donde aparece claramente la secuen-

mental:

cia de las letras 'A', 'A', 'I', origen del término *Bamalip (Baralipton*), en el orden PM-MS-SP.

BANFI (ANTONIO) (1886-1957), nac. en Vimercate (Milán), profesor en la Universidad de Milán (desde 1931), ha defendido lo que él mismo llama un racionalismo crítico, es decir, un racionalismo apoyado en un punto de vista trascendental fenomenológico (en el sentido gnoseológico-descriptivo). Tal racionalismo intenta acoger en su seno toda la experiencia posible y, por lo tanto, es todo lo contrario de un esquematismo lógico. En efecto, Banfi aspira a superar las antítesis entre el racionalismo y el empirismo, entre el racionalismo clásico y el irracionalis-mo contemporáneo, por medio de una acentuación del carácter teórico puro (de la *teorecità)* de la filosofía. Ahora bien, este carácter teórico puro del filosofar quiere decir, a su entender, la entera sumisión de lo dado a una descripción pura, hecha posible por medio del análisis fenomenológico del acto del conocimiento y, por lo tanto, por medio de una actividad igualmente alejada de la construcción de lo dado y de la disolución —en la vida o en la acción— de lo dado. Sólo de este modo será posible, según Banfi, no sacrificar los aspectos intuitivos de la experiencia, sin tener por ello que adherirse a un relativismo completo. Una ontología crítica debería constituir, naturalmente, el fundamento de estos análisis. Pero semejante ontología debe eludir todo dogmatismo, especialmente el dogmatismo substancialista y teológico. En otros términos, la ontología crítica del racionalismo de Banfi postula un sistema abierto de categorías, dispuesto a una reinterpretación de los conceptos del pensamiento clásico, los cuales conviene, según el autor, vaciar de todo absolutismo, tal como lo postula, consciente o inconscientemente, el actualismo italiano. Pues el absolutismo corre el peligro de empobrecer grandemente la vida espiritual al cercenar algunas de sus direcciones y actividades esenciales. Por eso el racionalismo crítico es a la vez una "teoría de la vida en sus infinitas líneas de tensión": un conocimiento puro de lo real tanto como una norma de acción siempre abierta al porvenir. En filosofía política y ética, especialmente durante los últimos años de su vida, Banfi fue marxista, siendo Senador del Partido Comunista italiano.

Obras principales: *La filosofía e la vita spirituale,* 1922. — *Immanen-za e trascendenza come antinomia filosófica,* 1924. — *Principí di una teoria della ragione,* 1926. — *Pestalozzi,* 1929. — *Vita di G. Galilei,* 1930, reed. con el título: G. *Galilei,* 1949. — *Nietzsche,* 1934. — *Socrate,* 1942. _ *Vita dell'arte,* 1947. — *L'uomo copernicano,* 1950. — *Storia del materialismo:* I. Spinoza, 2 vols., 1952-53. — *La filosofía del Settecento,* 1954 (Curso de 1953-1954; lit.). — *La filosofía di C. G. F. Hegel,* 1956. — *La filosofía degli ultimi cinquant'anni,* 1957. — *La ricerca della realtà,* 2 vols., 1959. — Entre sus artículos y comunicaciones publicados en anales y revistas, pueden mencionarse: "Sui principí di una filosofía della morale" *(Rendiconti del R. Instituto Lombardo di Scienze e Lettere,* 1934); "Venta ed umanita nella filosofía contemporanea" *(Studi filosofici,* I, 1948). — Edición de obras: *Opere,* desde 1960 (Vol. I: *Principi di una teoría della ragione).* — Autoexposición en el artículo titulado "Per un razionalismo critico" insertado en el volumen de M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, págs. 59-104. — Véase G. M. Bertini, A. *Banfi,* 1943 (con bibliografía). — Fulvio Papi, Il *pensiero di A. B.,* 1961.

BÁÑEZ (DOMINGO) (1528-1604) nac. en Medina del Campo (o en Valladolid), estudió en la Universidad de Salamanca, ingresó en la Orden de los Predicadores en 1547 y fue profesor de *prima* de teología en la citada Universidad desde 1581 hasta su jubilación en 1599. Báñez es autor de comentarios a la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, de comentarios a Aristóteles y de varios tratados teológicos y filosóficos. La orientación general es la tomista, pero dentro de ella defendió Báñez varias opiniones propias, en particular relativas a la naturaleza de la causación propia (a su entender, sólo material) de las formas creadas. El teólogo y filósofo español es conocido, empero, sobre todo por su defensa de la noción de premoción (VÉASE) física, hasta el punto de que algunos autores lo consideran como el verdadero autor de la misma y, en todo caso, es usual identificar 'sistema de la premoción física', con 'sistema bañeciano'. Nos hemos referido a este punto no sólo en el articulo citado, sino también en otros de la presente obra (por ejemplo, Gracia). El bañecismo se opuso en este respecto al molinismo en las controversias *de auxiliis* que se desarrollaron en el siglo XVI y que persistieron durante el siglo XVII.

Obras. Comentarios a Santo Tomás: *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctorts D. Thomae,* 2 vols., 1584-1588. — *De fide, spe, et charitate,* 1584 (comentarios a la *Secunda secundae).* — *De iure et justifia decisiones,* 1594 *(ibid.).* —Tratados teológicos: *Apología fratrum Praedicatorum in provincia Hispaniae sacrae Theologiae professorum, adversus quasdam novas assertiones cuiusdam Doctoris Ludovici Molinae nuncupati, theologi de Societate Jesu, quas defendit in suo libello* cui titulum *inscripsit "Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione", et adversus alios eiusdem novae doctrinae sectatores ac defensores eadem Societate,* 3 partes, 1595 (en colaboración con otros autores de la Orden). — *Relectio de mérito et augmento charitatis,* 1590. — Comentarios a Aristóteles: *Commentaria et quaestiones in duos Aristotelis Stagyritae de generatione et corruptione libros,* 1585. — Obra lógica: *Institutionis minoris Dialecticae quas Summulas vocant,* 1599. — Ediciones actuales de los comentarios a Santo Tomás: *Scholastica commentaria,* etc. por L. Urbano, Madrid, 1934 y sigs. *(Biblioteca de Tomistas Españoles,* VIII). — Comentarios inéditos a la *Prima Secundae* de Santo Tomás, por V. Beltrán de Here-dia, Madrid, 3 vols., 1942-1948 *(Biblioteca de Teólogos Españoles,* IX, XI y XIV). — Véase Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII,* 1932, págs. 95 y sigs. — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XIV),* vol. III, 1941, págs. 173-202.

BARALIPTON. Véase BAMALIP.

BARBARA es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la primera figura (v.). Un ejemplo de *Barbara* puede ser:

Si todos los hombres son mortales
y todos los abisinios son hombres,
entonces todos los abisinios son
mortales,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset Hx))\ .\ (x)\ (Fx \supset Gx)) \supset (x)\ (Fx \supset Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MaP\ .\ SaM) \supset SaP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'A', 'A', origen del término *Barbara* en el orden MP-SM-SP.

Aristóteles consideró los modos de la primera figura como silogismos perfectos, pero redujo los dos últimos —*Darii, Ferio*— a los dos primeros: *Barbara* y *Celarent.* Lukasiewicz observa al respecto que el uso de sólo dos silogismos (considerados como axiomas) para construir la teoría silogística corresponde a la tendencia que tiene la lógica formal moderna a reducir a un mínimo el número de axiomas en una teoría deductiva, pero que las leyes de conversión utilizadas por el Estagirita para reducir los modos imperfectos a los modos perfectos no pueden ser probadas por medio de los silogismos. Por otro lado, como es posible, según indica Lukasiewicz, deducir veinte modos silogísticos sin emplear el modo *Barbara,* resulta que mientras el axioma *Barbara es* el más importante del sistema en tanto que es el único silogismo que proporciona una conclusión afirmativa universal, ocupa, en cambio, un rango inferior en el sistema de los silogismos simples.

BARBELO-GNÓSTICOS. Véase GNOSTICISMO.

BARCELONA (ESCUELA DE). Puede darse este nombre a una tradición filosófica desarrollada en Barcelona y que, de modo análogo a la Escuela de Madrid (VÉASE) consiste menos en la adhesión a unas ciertas tesis filosóficas que en la participación en un cierto espíritu o modo de filosofar. Este modo está caracterizado en la Escuela de Barcelona por los siguientes rasgos: sentido de la realidad e igual oposición a la reducción de la filosofía a mera teoría abstracta o a simple forma de vida; oposición al verbalismo; cierta inclinación por el sentido común (en un sentido muy amplio); desconfianza por la mera brillantez en filosofía; sentido de la continuidad histórica. Considerada la Escuela en cuestión, según se apunta, sobre todo como un modo de filosofar, pertenecen a ella autores como Joaquín Llaró Vidal (profesor en la Universidad de Cervera y fundador en 1815 de la *Sociedad Filosófica),* Antonio Llobet Vallosera, Jaime Balines, Martí de Eixalà, F. X. Llorens i Barba, Ramón Turró, J. Serra Hunter, F. Mirabent, Tomás Carreras Artau, Joaquín Carreras Artau, Joaquín Xirau. Este último, además, formó un grupo de discípulos (véase XIRAU [JOAQUÍN] que no sólo tienen conciencia de seguir las orientaciones —en sentido amplio— de la Escuela, sino que han procurado difundir su espíritu. Observemos que la pertenencia a la Escuela de Barcelona no significa desvinculación con otras orientaciones o tendencias; ya hemos mencionado en el artículo sobre la Escuela de Madrid que hay, por ejemplo, en Joaquín Xirau una filiación en ésta junto con la de Barcelona. Observemos, finalmente, que aunque centrada principalmente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, la Escuela de Barcelona tiene más amplio radio que el de una determinada Facultad universitaria. En la lista de nombres indicada figuran varios que no fueron profesores en dicha Facultad. A ellos puede agregarse el nombre de Eugenio d'Ors. Algunos lo excluirían de la Escuela; otros lo considerarían como su principal representante. En todo caso, es innegable que en su pensamiento se destacan algunas de las características —especialmente la primera y la última— que hemos enumerado.

Eduardo Nicol, "La Escuela de Barcelona", en *El problema de la filosofía hispánica,* 1961, págs. 164-205.

BARDILI (CHRISTOPH GOTTFRIED) (1761-1808), nac. en Blaubeuren, fue profesor en Stuttgart (1790-1808). Influido en parte por Kant y Fichte, desarrolló Bardili una filosofía indisolublemente ligada a la metafísica, pues, según él, la metafísica radica en la propia naturaleza del hombre. Sin embargo, tal metafísica no consiste en una pura deducción racional sino que, íntimamente afín a la poesía, se basa en la imaginación. Las tendencias psicológicas de Bardili se manifiestan en un estudio analógico sobre el carácter empírico y el carácter metafísico tanto de la separación como de la unión, las cuales tienen lugar respectivamente en la representación y en el sentido del tacto. Semejante fundamentación psicológica pasa, no obstante, bien pronto a transformarse en una especulación puramente lógica, la cual, de modo semejante a Hegel, es identificada con el proceso de la propia realidad y convertida, por lo tanto, en una descripción ontológica. Según Bardili, la cosa en sí es dada en el puro proceso pensante que relaciona los objetos; no se trata, por lo tanto, de ninguna substancia, sino de algo dinámico, de una constante repetición. Determinante como criterio de verdad y aun como fundamento de toda deducción es para Bardili el principio lógico-ontológico de identidad, el cual "pone" sucesivamente el yo y el objeto, desarrollando así toda la realidad hasta llegar al ser supremo, que es a la vez la divinidad y el pensamiento. La lógica metafísica o "primera lógica" llega así a ser para él no sólo el fundamento de una comprensión de la realidad, sino inclusive la posibilidad de esta realidad. La filosofía de Bardili influyó en sus primeros tiempos sobre Reinhold.

Obras principales: *Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe,* I, 1788 (Las *épocas de los supremos conceptos filosóficos).* — *Allgemeine praktische Philosophie,* 1795 *(Filosofía práctica general).* — *Ueber die Gesetze der Ideenassoziation,* 1796 *(Sobre las leyes de la asociación de ideas).* — *Briefe über den Ursprung der Metaphysik,* 1798 *(Cartas sobre el origen de la metafísica). Grundriss der ersten Logik,* 1800 *(Bosquejo de la lógica primera).*

BAROCO es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la segunda figura (v.). Un ejemplo de *Baroco* puede ser:

Si todas las bebidas alcohólicas son
nocivas y algunas aguas
minerales no son
nocivas, entonces algunas aguas
minerales
no son bebidas alcohólicas,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional

$$((x)\ (Hx \supset Gx)\ .\ (\exists x)\ (Fx\ .\sim Gx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

elemental:

$$(PaM \, . \, SoM) \supset SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'O', 'O', origen del término *Baroco,* en el orden P M - S M - S P.

BARREDA (GABINO) (1820-1881), nació en Puebla (México), viajó por Europa y fue en París discípulo de Auguste Comte, en sus famosos cursos dominicales. La importancia de Barreda en la evolución del pensamiento mexicano radica sobre todo en la introducción y propagación del positivismo, el cual no entiende, sin embargo, como una doctrina total sobre la realidad, sino como el único medio para el conocimiento científico de la Naturaleza. Lo que no permanece dentro de los límites de la experiencia positiva no puede ser para Barreda afirmado ni negado, sino que debe ser puesto entre paréntesis como inaccesible. La influencia de Barreda se manifestó en múltiples aspectos, particularmente en la reforma de la enseñanza, siendo redactor de la Ley de Instrucción Pública de 1867. Dentro del positivismo despertado por Barreda se hallan Porfirio Parra —afecto también al asociacionismo psicológico y al empirismo de Stuart Mill— y Agustín Aragón, que defendió en toda su pureza la doctrina de Comte, inclusive en su fase final.

Obras principales: *De la educación moral,* 1863.—*Opúsculos* (publicados por la sociedad Metodófila Gabino Barreda, constituida por sus discípulos en 1871). — Véase *Estudio de Barreda* (selección de textos por José Fuentes Mares), 1941. — Leopoldo Zea, *El positivismo en México,* 1943.

BARRETO (TOBÍAS) (1839-1889), nacido en Sergipe (Brasil), ejerció de abogado en Escala y profesó Derecho en Recife. Entusiasta primeramente de las tendencias eclécticas de Cousin, pasó luego a una negación radical de las mismas, cuando se adhirió a las tesis positivistas, las cuales estaban siendo contemporáneamente desarrolladas por Luis Pereira Barreto (nac. Río de Janeiro, 1840-1923: *La filosofía teológica,* 1874; *La filosofía metafísica),* el cual se ciñó, sin embargo, al aspecto filosófico del comtismo, siendo rechazado por la Iglesia oficial positivista por su no aceptación del culto a la Humanidad; su positivismo era, pues, más bien un cientificismo destinado a oponerse a toda oscuridad y a toda ignorancia. Pero, encontrando el positivismo insuficiente, Tobías Bárreto defendió finalmente un monismo. Influido sobre todo por la filosofía alemana, a la que vindicó continuamente contra las profundas huellas ejercidas por el pensamiento francés en su país, Bárreto parecía querer establecer una especie de síntesis de la tesis capitales del pensamiento germánico moderno; la justificación de Kant y de Schopenhauer, así como de algunas de las orientaciones del idealismo romántico, llevaba a Tobías Bárreto a una síntesis metafísica tanto más sorprendente cuanto que en ocasiones se oponía a la metafísica de tenaz manera. Las llamadas contradicciones del pensamiento de Bárreto se hacen notorias, sobre lodo, en virtud de ese pasar de una oposición a la otra buscando el fondo común de todas ellas, como si quisiera resucitar en los últimos momentos otra especie de eclecticismo que el que había constituido su filosofía juvenil. Su última posición puede ser calificada de monismo materialista, pero este monismo intenta-ba encontrar, como por otro lado podía hacerlo Haeckel, el fundamento de una posición religiosa y las bases para una auténtica metafísica. De ahí el irracionalismo con que estaba tejido el aparente racionalismo de su pensar y de ahí la justificación de todo pensamiento religioso, justificación que emparejaba con una crítica de toda religión positiva. En rigor, lo que parecía pretender Barreto era un sentimiento religioso distinto de todo formulismo y superador de todo rito.

Entre los pensadores influidos por Tobías Barreto figuró José da Pereira Graça Aranha, el cual unió a las ideas de Barreto influencias bergsonianas y tendió a una interpretación estético-dinamicisla de lo real.

Obras principales: *Estudios de Derecho; Cuestiones vigentes; Estudios alemanes.* — Hermes Lima, *Tobias Barreto,* 1939. — Guillermo Francovich, *Filósofos brasileños,* 1943. — P. Leonel Franca, *Historia da Filosofia.*

BARTH (KARL) nac. (1886) en Basilea, profesor en Gottinga, Münster y Bonn, y desde 1935 en Basilea, es el principal representante de la llamada "escuela suiza" de la teología dialéctica o teología de la crisis. En oposición a toda doctrina de la unión del hombre con Dios, de lo imperfecto con lo perfecto, de lo relativo con lo absoluto, Barth sostiene, en efecto, la tesis de la radical separación entre ambas realidades. La tesis procede en parte de Kierkegaard, pero no es posible situar a todo el movimiento dialéctico-crítico dentro del ámbito de la filosofía kierkegaardiana. Lo que hay en todo caso de ella es la acentuación de la "paradoja absoluta", paradoja que se revela desde el momento en que intentamos comprender nuestra existencia y su relación con Dios. No sólo lo racional y lo lógico pierden en esta dirección todo primado, sino que inclusive pierden la significación que les es propia. La esencial irracionalidad de la fe —dada sólo por medio de la revelación—, la contradicción y la paradoja no deben ser consideradas, sin embargo, como una mera teoría, sino como un hecho. La completa separación existente entre lo finito y lo infinito hace, por otro lado, innecesario e inútil todo esfuerzo tendiente a una aproximación que no sea la procurada por lo infinito mismo. Pues lo finito no puede ser más que culpa y pecado, orgullo y falso endiosamiento. Sólo lo infinito, lo eterno y absoluto puede, por su propia voluntad y liberalidad, llegar hasta lo finito y atraerlo a Él, convir-tiendo su constitutiva imperfección en manifestación de lo divino. La anulación de la espontaneidad del hombre y aun de toda autonomía existencial parece ser una consecuencia inmediata de esta doctrina, la cual acentúa en todas sus partes el "desgarramiento", la "perplejidad", la "contradicción" y, desde luego, la "paradoja". Por eso la afirmación de la autonomía de la moral es considerada como el mayor pecado de la filosofía moderna, como un fracasado intento de hacer del hombre algo semejante a aquello que está separado de él por un abismo en principio infranqueable. Así, la escuela suiza de Barth rechaza, por motivos análogos, lanío lo lógico-racional como lo místico; en verdad, lo único necesario y existente, la condición misma de lodo pensamiento de la existencia es la revelación, revelación que hiende el proceso de la historia en vez de ser, como el "protestantismo cultural" suponía, la consecuencia

última de ella. Frente a la historia y a los valores culturales predomina entonces la revelación y la escatología: el hombre no es lo que piensa, ni lo que hace, sino lo que está determinado por sus fines, es decir, por sus fines últimos, por sus "postrimerías". La escuela de Barth podría llamarse también, por consiguiente, una teología existencial, siempre que los conceptos existenciales relacionados con la revelación —tales como la confesión y el testimonio— sean tomados como modos de la revelación y no como principios de ella.

Ahora bien, esta teología dialéctica y teología "existencial" representa sólo la primera fase en una compleja evolución filosófica y teológica, que va desde las primeras obras de K. Barth —los *Comentarios*—, de índole escatológica y en las cuales Dios aparece como la única realidad, hasta la *Dogmática.* La filosofía escatológica de los comienzos condujo a Barth a las posiciones de la teología dialéctica. Pero el abismo abierto entre Dios y la criatura ha sido colmado cada vez más, en la última doctrina de Barth, por la persona de Cristo. Podríamos, pues, siguiendo a algunos de sus intérpretes, esquematizar del siguiente modo las posiciones sucesivas de Barth: (1) Solamente hay una realidad verdadera: Dios. (2) Hay Dios *y* la criatura, separados por un abismo. (3) Hay Dios y la criatura, entre los cuales se establece un diálogo. (4) Hay un puente sobre este abismo y una posibilidad de "entendimiento" mediante el mensaje de Cristo. En el presente artículo hemos desarrollado especialmente las posiciones (1) y (2), que son las que más influencia han ejercido. Entre los discípulos de Barth o entre quienes han coincidido más en las citadas posiciones —aunque en frecuente polémica con su maestro— figuran Emil Brunner, nac. (1889) en Winterthur (Suiza), profesor desde 1924 en Zurich, y Friedrich Gogarten (nac. 1887). Brunner ha utilizado en su plena significación teológico-dialéctíca los conceptos kierkegaardianos del "salto" y de la "repetición". Por su lado, Gogarten ha insistido en la oposición entre tiempo y eternidad como proceso dialéctico y que puede conducir a la comprensión de la revelación y a la certidumbre de la fe.

Obras principales de Karl Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert,* 1917 *(La teología protestante en el siglo XIX). — Der Römerbrief,* 1919 *(La Epístola a los Romanos). — Biblische Fragen,* 1920 *(Cuestiones bíblicas). — Zur inneren Lage des Christentums,* 1920 *(Sobre la situación interna del cristianismo). — Die Auferstehung der Toten,* 1924 *(La resurrección de los muertos;* es un comentario a *I Cor.). — Der Christ in der Geschichte,* 1926 *(Cristo en la historia). — Die christliche Dogmatik im Entwurf.* I. *Prolegomeno,* 1927 *(La dogmática cristiana en bosquejo.* I. *Prolegómenos). — Die Théologie und die Kirche,* 1928 *(La teología y la Iglesia). — Erklärung des Philipperbriefes,* 1928 *(Explicación de la Epístola a los Filipenses). — Fidens quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes,* 1931, 2ª ed., 1958 (F. *q. i. La prueba anselmiana de la existencia de Dios). — Die kirchliche Dogmatik (Dogmática eclesiástica).* De esta obra se han publicado los tomos: I/1, 1932; I/2, 3ª ed., 1945; *II/1,* 2a ed., 1946; Π/2, 1942; ΠΙ/1, 1945; ΠΙ/2, 1948; ΠΙ/3, 1950; ΠΙ/4, 1951; IV/1, 1953. I se titula *Die Lehre vom Worte Gottes·*, II, *Die Lehre von Gott;* III, *Die Lehre von der Schopfung;* IV, *Die Lehre von der Versöhnung. — Credo,* 1935. *— Die grosse Barmherzigkeit,* 1935 *(La gran misericordia). — Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre,* 1938 *(Conocimiento de Dios y servicio de Dios según la doctrina reformada). — Rechtfertigung und Recht,* 1938 *(Justificación y Derecho). — Die christliche Lehre von der Taufe,* 1943 *(La doctrina cristiana del bautismo). — Eine Schweizer-Stimme (1938-1945),* 1945 *(Una voz suiza). — Dogmatik im Grundriss,* 1947 (trad. esp.: *Bosquejo de Dogmática,* 1947). — *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnung,* 1948 *(La comunidad cristiana a través de los cambios del régimen del Estado). — Mensch und Mitmensch,* 1954. (El *hombre y su prójimo).* — Véase Martin Werner, *Das Weltanschauungsproblem bei K. Barth und Albert Schweitzer,* 1924. — M. Strauch, *Die Theologie K. Barths,* 3a ed., 1926. — Emil Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit K. Barth,* 1934. — Hans Ullrich, *Das Transzendenzproblem bei Karl Barth,* 1936 (Dis.). — Gerhard Rabes, *Christentum und Kultur, in besonderer Auseinandersetzung mit Barth und Gogarten,* 1937. — F. Gogarten, *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen K. Barth,* 1937. — J. Cullberg, *Das Problem der Ethik in der dialektischen Théologie,* 1937. — P. Halmann Monsma, *Karl Barth's Idea of Révélation,* 1937. — Hermann Volk, *Die Kreaturauffassung bei K. Barth* 1938 (Dis.). — L. Leuba, *Resumé analytique de la dogmatique ecclésiastique de K. Barth, I. La doctrine de la parole de Dieu,* 1945. — S. Navarria, S. *Kierkegaard e l'irrazionalismo di K. Barth,* 1946. — J. C. Groot, *Karl Barths theologische Bekenntnis,* 1948. — J. Hamer, O. P., K. *Barth. L'occasionalisme théologique de K. Barth. Étude sur sa méthode dogmatique,* 1949. — H. U. von Balthasar, *K. B. Darstellung und Deutung seiner Théologie,* 1951. — E. Rivero, *La teologia esistenzialistica di K. Barth,* 1955. — C. G. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of K. B.,* 1956. — Henri Bouillard, *K. B.,* 3 vols., 1957 (I: *Genèse et évolution de la théologie dialectique·,* II-II : *Parole de Dieu et existence humaine).* — Obras principales de Emil Brunner: *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis,* 1914 *(Lo simbólico en el conocimiento religioso). — Erlebnis, Erkenntnis und Glaube,* 1921 *(Vivencia, conocimiento y je). — Die Mystik und das Wort,* 1924 *(La mística y la Palabra). — Philosophie und Offenbarung. Reformation und Romantik,* 1925 *(Filosofía y Revelación. Reforma y Romanticismo). — Religionsphilosophie evangelischer Théologie* (en el *Handbuch der Philosophie,* ed. A. Baumler y M. Schröter, Abt. II), 1927 *(Filosofía de la religión según la teología evangélica). — The Theology of Crisis,* 1929. — *Gott und Mensch,* 1930 *(Dios y el hombre). — The Word and the World,* 1931. — *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik,* 1933 *(El mandamiento y las órdenes. Bosquejo de una ética teológico-protestante). — Unser Glauben,* 1935 *(Nuestra fe). — Die Wahrheit als Begegnung,* 1938 *(La verdad como cuasi-revelación). — Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen,* 1937 *(El hombre en la contradicción. La doctrina cristiana del hombre verdadero y real). — Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis,* 1941 *(Revelación y razón. La doctrina del conocimiento cristiano de la fe). — Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschafísordnung,* 1943 *(Justicia. Una teoría acerca de las leyes fundamentales del orden social.). — Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik,* I, 1946 *(La doc-*

trina cristiana de Dios. Dogmática. I.) — *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung,* 1950 *(La doctrina cristiana de la creación y la salvación)* . — Sobre Brunner: K. Barth: *Nein! Antwort an E. Brunner,* 1934. — Hermann Volk, *E. Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen,* 1939. — Id. id, *E. Brunners Lehre von der Sünde. Eine Auseinandersetzung mit dem Schweizer Theologen,* 1943. — Obras principales de Friedrich Gogarten: *Fichte als religiöser Denker,* 1914 *(Fichte como pensador religioso).* — *Religion una Volkstum,* 1915 *(Religión y comunidad nacional).* — *Die religiöse Entscheidung,* 1921 *(La decisión religiosa).* — *Von Glauben und Offenbarung,* 1923 *(De la fe y de la revelación).* — *Illusionen,* 1924. — *Ich glaube an den dreieinigen Gott,* 1926 *(Creo en el Dios Uno y Trino).* — *Theologische Tradition und theologische Arbeit,* 1927 *(Tradición teológica y trabajo teológico).* — *Glaube und Wirklichkeit,* 1928 *(Fe y realidad).* — *Politische Ethik,* 1932 *(Etica política).* — *Ist Volksgesetz Gottesgesetz?,* 1934 *(¿Es la ley del pueblo la ley de Dios?).* — Sobre Gogarten, véase: G. Wieser, *F. Gogarten,* 1930. — Theodor Siegfried, *Die Theologie der Existent bei F. Gogarten und Rudolf Bultmann,* 1933. — Véase asimismo la revista *Zwischen den Zeiten,* y la colección de panfletos titulada *Theologische Existenz heute,* editada por K. Barth y Eduard Thurneysen.

BASÍLIDES *(fl.* 130) nac. en Antioquía y profesó en Alejandría. Basílides fue uno de los principales representantes del gnosticismo (VÉASE) especulativo y, como Valentino, mezcló muchos elementos filosóficos —platónico-eclécticos y estoicos— con rasgos mitológicos. También como Valentino, Basílides predicó —según expone San Ireneo— la existencia de un Dios supremo, uno e innominable que contiene dentro de sí las semillas de las demás realidades — semillas comparables, por un lado, con las ideas de Platón y por el otro con los λογοι\ σπερματικοί los estoicos. De ellas extrajo Dios una serie de entidades que siguen permaneciendo en la esfera divina, en el *Estereoma* celeste. De esta esfera surge finalmente un *Primer Arconte* de naturaleza inferior a las series encerradas en el *Estereoma,* pero que engendra el universo supralunar. Asi aparece la *Ogdoada,* hijo del *Primer Arconte,* del cual nacen las entidades características del gnosticismo especulativo: *Nous, Logos, Sofía y Dynamis (Fuerza).* Otras emanaciones producen otros seres que ocupan 365 cielos. En el último cielo hay el demiurgo, Dios de los judíos. El proceso dramático se desencadena cuando el *Primer Arconte* cae de su estado y debe redimirse por la gnosis y por la aparición de Jesús el Redentor. En la trascripción de San Hipólito, el sistema de Basílides, aunque sustancialmente basado en análogas series de emanaciones, aparece algo modificado: el Dios absoluto e innominado produce por emanación *Nous, Logos, Fronesis, Sofía y Dynamis.* Véase bibliografía de GNOSTICISMO.

— Además: G. Uhlhorn, *Das basilidianische System,* 1855. — J. Kennedy, "Buddhist Gnosticism, the System of Basílides", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1902), 377-415. — Exposición muy completa en Hans Leisegang, *Die Gnosis,* 1924, 195-256.

BASILIO (SAN) o Basilio el Grande *(ca.* 330-379), nac. en Cesárea (Capadocia), obispo de la misma ciudad desde 370, estudió en Cesárea, Constantinopla y Atenas, donde hizo amistad con Gregorio de Nacianza, también como él uno de los grandes Capadocios (VÉASE). Bautizado al regresar a su ciudad natal, viajó luego por el Cercano Oriente y en 370 fue nombrado Obispo de la citada ciudad, como sucesor de Eusebio. San Basilio no rechazó el saber pagano, pero advirtió que debía estar enteramente impregnado por el espíritu cristiano si se quería que fuera útil para la formación del hombre. Tal espíritu cristiano no era para él una abstracción: era algo concreto, nutrido por la fe, y superior a cualquier idea filosófica. San Basilio combatió, en efecto, el predominio de lo filosófico que parecía manifestarse en el pensamiento de algunos teólogos, como el arriano Eunomio, contra cuyo antitrinitarismo dirigió San Basilio sus tres libros *Adversus Eunomium.* Pero los argumentos de San Basilio no estaban fuera de la filosofía; tanto en dichos libros como en el tratado *De Spiritu* sancto y especialmente en sus *Homiliae novem in Hexaemeron,* San Basilio desarrolló conceptos filosóficos (relativos a la naturaleza de Dios, al misterio de la Trinidad y a la forma del cosmos) que ejercieron una considerable influencia. La cosmología de San Basilio en particular, basada en una descripción e interpretación del *Génesis,* fue determinante para la concepción medieval del mundo.

Obras en Migne, *P.G.,* XXIX a XXXII (reimpresión de la edición de M. J. Garnier y Pr. Maran, 3 vols., 1721-1730). — Edición de *Cartas* por R. J. Deferrari y McGuire, 4 vols., 1926-1934. Edición de *De Spiritu Sancto* por C. F. H. Johnston, 1892. Ediciones del sermón Λόγος dirigido a los jóvenes sobre el modo de aprovechar las letras helénicas: *(Ad adolescentes):* J. Bach, 1900; A. Dirking, 1934; F. Boulenger, 1935. — Véase A. Dirking, S. *Basilii M. de divitiis et paupertate sententiae quam habent rationem cum veterum philosophorum doctrina,* 1911 (Dis). — Y. Courtonne, S. *Basile et l'hellénisme,* 1934. — S. Giet, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile,* 1941. — B. Scheve, *Basilius der Grosse als Theologe,* 1934 (Dis.). — A. Cavallin, *Studien zu den Briefen des heiligen Basilius,* 1944. — B. Pruche, O. P., Introducción a su versión del *De sancto Spirito: Traité du Saint-Esprit,* 1947 [Sources Chrétiennes, XVII). — Dom Amand, *L'ascèse monastique de Saint Basile, Essai historique,* 1949. — L. Vischer, *Basilius der Grosse,* 1953. — T. Spidlik, *La sophiologie de Saint Basile,* 1961 [Orientalia Christiana Analecta].

BATTAGLIA (FELICE) nac. (1902) en Palmi (Reggio Calabria), profesó en la Universidad de Siena y luego en la de Bolonia. Ha sido uno de los promotores del "Centro de Estudios filosóficos de Gallarate" (véase GALLÁRATE [ESCUELA DE]) y se ha consagrado especialmente a la filosofía del Derecho, filosofía moral y teoría de los valores. Partiendo de un análisis y crítica del idealismo de Gentile (que fue su maestro en Roma) y de Croce, Battaglia ha intentado superar las dificultades planteadas por un historicismo radical, orientándose hacia un esplritualismo en el cual queden absorbidas y sintetizadas las posiciones principales del historicismo y del problematismo (VÉASE). En sus trabajos sobre ética y estética Battaglia ha sometido a crítica el racionalismo y criticismo de carácter inmanentista y ha intentado desarrollar una axiología en la cual se reconoce la índole absoluta de los valores cuando menos como términos límites. De este

modo ha considerado que puede superarse el subjetivismo a que conduciría una teoría puramente historicista y perspectivista.

Obras sistemáticas principales: *Scritti di teoria dello Stato,* 1939. — Corso *di filosofía del diritto,* 3 vols., 1940-47. — *Il valore nella storia,* 1948. — *1l problema morale nell'esistenzialismo,* 1949. — *Filosofía del lavoro,* 1951 (trad. esp.: *Filosofía del trabajo,* 1955). — *Moralita e storia nella prospettiva spiritualistica,* 1953. —*I valori fra la metafísica e la storia,* 1957. — Entre las obras históricas mencionamos: *Marsilio da Padova e la filosofía politica del medioevo,* 1928. — *E. S. Piccolomini e F, Patrizi,* 1936. — *Cristiano Thomasio filosofo e giurista,* 1936. — *Lineamenti di storia della dottrina politica,* 1936, 2a ed., 1953. — Véase G. Marchello, F. B., 1953. — Francesco Gualdrini, *Il pensiero filosofico di F. B.,* 1957 (Resumen de una disertación).

BAUCH (BRUNO) (1877-1942) nac. en Gross-Nossen (Silesia), profesor en Halle y, desde 1911, en Jena, ha pertenecido a la llamada Escuela de Badén (VÉASE) sin por ello tener que ser considerado como un discípulo estricto de Windelband y Rickert. Esto se manifiesta, por lo pronto, en su interpretación de Kant, interpretación de sesgo terminantemente objetivista y trascendental. Pero la interpretación y estudio de Kant —dentro de la cual hay que contar, además, su actividad en pro de la difusión del kantismo desde la dirección, a partir de 1904, de los *Kantstudien,* fundados en 1896 por Vaihinger (VÉASE)— es sólo una primera etapa en la elaboración de su pensamiento. A ella sigue la investigación de los problemas filosóficos o, más exactamente, gnoseológicos de las ciencias naturales y sobre todo el análisis del problema mismo de la realidad en su relación con la verdad y el valor. Esta investigación y este análisis parecen centrarse, en su primera fase, en torno a la cuestión de la objetivación o, mejor dicho, en tomo al problema de la relación entre la validez y la valoración. La influencia de Lotze se hace desde entonces cada vez más patente en el pensamiento de Bauch, sobre todo desde el instante en que la relación y contraposición entre verdad y realidad solamente parecen poder superarse por medio de una actividad a la vez objetivadora y valorativa. Una concepción crecientemente relacional del pensar, de lo real y de las categorías parece, así, imponerse. En efecto, el pensar es, sobre todo, para Bauch, la actividad judicativa; la realidad es primordialmente el hallarse determinado por las relaciones, y las categorías mismas son un conjunto de relaciones de valoración. De modo que la noción de realidad parece disolverse en haces de relaciones. Ahora bien, esta concepción relacional y funcional no puede ser interpretada desde un punto de vista puramente formalista. Por lo pronto, Bauch muestra que el propio juicio puede inclusive trascender de su carácter relacional y atender a lo que haya de propiamente ontológico en el objeto, lo que equivale a decir lo que hay de propiamente válido-valo-rativo. De ahí la estrecha relación entre lógica y ética y, en general, entre teoría del conocimiento y teoría de los valores. Así, el juzgar puede ser, además de una relación, y aun por encima de ella, una aprehensión casi directa de la realidad como tal, la cual al mismo tiempo vale y es. En verdad, sólo en esta última aprehensión puede darse la relación "verdad", que escapa a lo meramente lógico, porque se refiere siempre a lo "ideal". Por eso la "idea" no es ya, vista en su última realidad, una forma abstracta, sino que lo que ella tiene de ser es, por lo menos en cuanto participa en lo concreto, una especie de particular "con-crecencia". El primitivo objetivismo casi formalista se transforma aquí en un logismo concreto. La idea no es para Bauch algo simplemente conceptual; más bien se trata de una entidad unificante, dentro de cuyo ámbito se dan tanto la verdad como el valor. El carácter metafísico de lo que Bauch llama la idea se acentúa de este modo considerablemente. Mas la idea no está completamente desligada ni de lo conceptual en tanto que lógico ni tampoco de lo existencial. Por el contrario, éstos adquieren su peculiar realidad y aun, en el caso de las existencias, su peculiar individualidad, en la medida en que son sustentados por la idea, la cual se acerca entonces más a lo personal que a lo impersonal, más a lo trascendental que a lo conceptual. En último término, pues, aparece en Bruno Bauch un activismo puro del yo y de la persona que permite constituir y no solamente regular la realidad; sólo en la referencia a la idea —que tiene una realidad unificante y fundamentante— podrá crearse el ámbito dentro del cual se den lo lógico, la existencia y el valor.

Obras principales: *Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik,* 1902 (Dis.) *(Felicidad y personalidad en la ética crítica).* — *Luther und Kant,* 1904. — Das *Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit,* 1910 *(El problema de la substancia en la filosofía griega hasta la época de florecimiento).* — *Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften,* 1911 *(Estudios para la filosofía de las ciencias exactas).* — *Geschichte der neueren Philosophie bis Kant,* 1908 *(Historia de la filosofía moderna hasta Kant).* — *I. Kant,* 1917. — *Fichte und der deutsche Gedanke,* 1917 *(Fichte y la idea alemana).* — *Anfangsgründe der Philosophie,* 1920 *(Principios de filosofía).* — *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit,* 1923 *(Verdad, valor y realidad).* — *Das* No-*turgesetz,* 1924 *(La ley natural).* — *Die Idee,* 1926 *(La idea).* — *Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte,* 1927 *(Filosofía de la vida y filosofía de los calores).* — *Goethe und die Philosophie,* 1928. — *Die erzieherische Bedeutung der Kulturgüter,* 1930 *(La significación educativa de los bienes culturales).* — *Grundzüge der Ethik,* 1935 (Rasgos *fundamentales de la ética).* — Autoexposiciones de su pensamiento en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* II, 1929, y en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern,* I, 1931. — E. Keller, *B. Bauch als Philosoph des vaterländischen Gedankens,* 1928. — Íd., íd., *Die Philosophie B. Bauchs als Ausdruck germanischer Geisteshaltung,* 1935. — R. Fäh, *Der Begriff der Konkreszens bei B. B.,* 1940.

BAUER (BRUNO) (1809-1882) nac. en Eisenberg, se habilitó para la enseñanza de la teología en Berlín (1834) y en Bonn (1839), pero le fue retirado el permiso de docencia (la *venia legendi)* a causa de sus opiniones radicales en materia teológica. Miembro primero de la derecha hegeliana, y acerbo crítico de David Friedrich Strauss, pasó luego al ala radical de la izquierda hegeliana, consagrándose a la crítica —la llamada "crítica pura"— del Evangelio de San Juan y de los Evangelios sinópticos.

Ello lo llevó al rechazo del cristianismo y a la crítica de toda teología. El sentido de la historia no se halla para Bauer en ninguna realidad trascendente al hombre, sino en el hombre mismo, en el curso de cuya evolución se realizan los únicos valores que pueden existir: los valores humanos, puramente inmanentes. Bauer dedicó asimismo diversos estudios a la interpretación de la cultura moderna, especialmente de los siglos XVIII y XIX; su negación del cristianismo y, en general, de toda "allendidad"' *(Jenseitigkeit)* no le impidieron, sin embargo, defender en política la tradición del conservadurismo prusiano. Obras principales: *Kritische Darstellung der Religion des Alten Testaments,* 2 vols., 1938 *(Exposición crítica de la religión del Antiguo Testamento).* — *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes,* 1840. — *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker,* 2 vols., 1841-42; nueva ed., 1850-51, y con nuevo vol. titulado: *Die theologische Erklärung der Evangelien,* 1852 (*La explicación teológica de los Evangelios).* — *Hegels Lehre von Religion und Kunst,* 1842 [publicado anónimamente] *(La doctrina hegeliana de la religión y del arte).* — *Das entdeckte Christentum,* 1843 *(El cristianismo descubierto).* — *Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrh.,* 4 vols., 1843-45 *(Historia de la política, cul tura e Ilustración del siglo XVIII).* — *Die Apostelgeschichte,* 1850 *(Historia de los Apóstoles).* — *Kritik der paulinischen Briefe,* 3 vols., 1850-52. — *Philo, Strauss und Renan über den Urchristentum,* 1874 *(Filón, S. y R. sobre el cristianismo primitivo).* — *Christus und den Casaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum,* 1877 (*Cristo y los Césares. El origen del cristianismo a partir del helenismo romano).* — Das *Urevangelium,* 1880 *(El Evange lio primitivo).* — Véase M. Kegel, B. B. *und seine Théorie über die Enstehung des Christentums,* 1908. — Georg Runze, *B. B., der Meister der theologischen Kritik,* 1931.

BAUMGARTEN (ALEXANDER) (1714-1762) nac. en Berlín, profesor en Frankfurt a. O., discípulo de Wolff, desarrolló en el espíritu de su maestro un sistema de filosofía dividido en una parte propedéutica (gnoseología), una parte teórica (metafísica y física) y una parte práctica (ética, filosofía del Derecho, prepología —o teoría de la conducta— y enfaseología — o teoría de la expresión). Tanto las definiciones como, y sobre todo, el vocabulario de Baumgarten ejercieron considerable influencia sobre la filosofía alemana académica; Kant, por ejemplo, utilizó como manual para la enseñanza la *Metaphysica* de Baumgarten. Ahora bien, este filósofo es conocido en particular por su elaboración de la estética, hasta el punto de que suele considerársele como el fundador de la moderna estética como disciplina filosófica. Esto tiene su justificación si consideramos que una de las consecuencias de las definiciones dadas de la estética (VÉASE) por Baumgarten son la formación de dicha disciplina en un sentido actual. Pero el propio Baumgarten concebía a la estética en un sentido más amplio. Baumgarten dividía la gnoseología, o doctrina del saber, en dos partes: la gnoseología inferior o estética —que se ocupa del saber sensible— y la gnoseología superior o lógica — que se ocupa del saber intelectual. La *gnoseología inferior* o *aesthetica* es la *scientia pulchre cogitandi, es* decir, la ciencia del pensar ajustado (no, como parece, del pensar "bellamente"). [Véase ESTÉTICA para más detalles.] Su objeto es la actividad del pensamiento en cuanto se propone poseer un "conocimiento sensitivo" que sea un *analogon* al conocimiento por razón. La estética se divide en tres partes: la heurística, la metodología y la semiótica.

Debe advertirse, con todo, que los dos tipos de saber antes indicados se hallan organizados, según Baumgarten (siguiendo en ello los supuestos de la llamada "escuela de Leibniz-Wolff), en una jerarquía continua. Así, el conocimiento sensible es una percepción oscura del conocimiento intelectual, y el conocimiento sensible de lo bello, aunque "perfecto" en su género, constituye una aprehensión menos clara del tipo superior de conocimiento. Podríamos, pues, concluir que la estética de Baumgarten es enteramente intelectualista. Y así ocurre, en efecto, cuando nos atenemos a sus supuestos. Pero como Baumgarten elaboró los temas estéticos con mayor amplitud y sistematismo que sus precedesores, tratando y definiendo las nociones de disposición artística, genio, entusiasmo, etc., tales temas —y el "conocimiento" implicado en ellos— llegaron a adquirir, a su pesar, una cierta independencia que explica la posterior autonomía de la estética como disciplina filosófica que trata de los fenómenos artísticos y en particular de lo bello.

Discípulo de Baumgarten fue G. F. Meier (VÉASE).

Obras principales: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad Poema pertinentibus* (tesis doctoral, 1735; reimpresa por B. Croce, 1890). — *Metaphysica,* 7ª ed., 1779, reimp. de esta ed., 1962. — *Ethica philosophica,* 1740. — *Aesthetica,* 2 vols., 1750-58; reimp. en 1 vol., 1961. — *Initia philosophiae practicae primae,* 1760. — *Jus naturae,* 1765. — *Philosophia generalis,* 1770. — E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Aesthetik durch A. Baumgarten und G. F. Meter,* 1911. — A. Riemann, *Die Asthetik A. G. Baumgartens,* 1928. — Hans Georg Peters, *Die Asthetik A. G. Baumgartens und ihre Bezichungen zum Ethischen,* 1934.

BAUMGARTNER (MATTHIAS) (1865-1933) nac. en Schretzbeim, en Dillingen, profesor desde 1901 en Friburgo i. B., fue uno de los neoescolásticos de orientación tomista que se distinguió por sus investigaciones sobre la filosofía medieval. Además de sus estudios sobre Santo Tomás se deben a Baumgartner investigaciones acerca de Guillermo de Auvergne y sobre Alain de Lille. Baumgartner fue uno de los principales colaboradores en los *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* fundados por Clamens Baeumker (VÉASE).

Obras: *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne,* 1893 [Beitrage, II, 1]. — *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt,* 1896 [Beiträge, II, 4], — "Augustinus und Thomas von Aquin", en *Grosse Denker,* 1911. — M. Baumgartner preparó una de las ediciones (1914-15) del tomo II *(Die patrtstische und scholastische Zeit)* del *Grundriss,* de Ueberweg (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]).

BAUR (FERDINAND CHRISTIAN) (1792-1860) nac. en Schmiden, cerca de Kannstatt. Después de estudiar en Tubinga para pastor luterano, se consagró al estudio de historia de la religión y en 1826 fue nombrado profesor de Historia de la Iglesia y de los dogmas en la Universidad de Tubinga. Fundó en esta ciudad la llamada "escuela crítico-teológica" (también conocida con el nombre de "Escuela de Tubinga") y aplicó al estudio de la historia del cristianismo

y de la teología cristiana ideas derivadas de Schelling y de Scheiermacher y luego, muy en particular, de Hegel — formando parte del llamado "centro hegeliano". Sus estudios históricos, especialmente los consagrados al cristianismo primitivo, a los Evangelios, al maniqueísmo, al gnosticismo y. a la evolución de los dogmas, lo llevaron a una posición crítica radical de textos y, a través de ella, de los dogmas. La "Escuela de Tubinga" ha sido objeto de numerosos debates; mientras unos estiman que, si no los resultados obtenidos, cuando menos el método —depurado de supuestos hegelianos— es todavía válido, otros consideran que una "crítica pura" conduce a conclusiones meramente negativas. Bauer influyó sobre varios historiadores de la filosofía, entre ellos A. Hilgenfeld, Λ. Schwegler y Eduard Zeller (VÉASE).

Obras principales: *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Aliertums,* 3 vols., 1824-25 *(Simbólica y mitología o la religión natural de la Antigüedad).* — *Das Manichäische Religionssystem,* 1831 *(El sistema religioso maniqueo).* — *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus,* 1833, 2a ed., 1836 *(La oposición entre el catolicismo y el protestantismo).* — *Die christliche Gnosis,* 1835. — *Der christliche Platonismus oder Sokrates und Christus,* 1837. — *Die christliche Lehre von der Versöh*-nung, 1838 *(La doctrina cristiana de la expiación).* — *Die christliche Lehre der Dreieinigkeit und Menschenwer-dung,* 3 vols., 1841-43 *(La doctrina cristiana de la Trinidad y de la Encar-nación).* — *Paulus, der Apostel Jesu Christi,* 1845, 2a ed., por E. Zeller, 2 vols., 1866-67. — *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte,* 1847, 3ª ed., 1867 *(Manual de historia de los dogmas cristianos).* — *Die Epo-chen der christlichen Geschichtsschrei-bung,* 1852-55 *(Las épocas de la historiografía cristiana).* — *Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart,* 1859, 2ª ed., 1860 (La *Escuela de T. y su posición ante el presente).* — *Vorlesungen über die christlichen Dogmengeschichte,* 4 vols., 1865-67. — Las obras sobre historia de la Iglesia cristiana son: *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte,* 1853, 3ª ed., 1863. — *Die christliche Kirche vom Anfang des 4. bis Ende des 6. Jahrh.,* 1859, 2a ed., 1863. — *Die christliche Kirche des Mittelalters,* 1861, 2ª ed., 1869. — *Die Kirchengeschichte der neueren Zeit,* 1863. — *Kirchengeschichte des 19. Jahrh.,* 1862. — Edición de Obras selectas *(Ausgewählte Werke in-Einzelausgaben), 5* vols., 1961 y sigs., ed. Klaus Scholder. — Véase L. Perriraz, F. C. *B., son influence sur la critique et l'historié au XIXe siècle,* 1908. — C. Fraedrich, F. *C. B., der Begründer der Tübinger Schule, als Theologe, Schriftsteller und Charakter,* 1909.

BAYLE (PIERRE) (1647-1706) nac. en Carla, cerca de Foix Cariège, Languedoc), fue educado en el protestantismo, se convirtió al catolicismo y luego regresó a la fe reformada. Protestante o católico, Bayle combatió siempre la intolerancia en materia de religión, así como lo que consideraba las inútiles disputas teológicas —como las mantenidas en torno al problema de la gracia y del libre albedrío por calvinistas, jansenistas, tomistas y molinistas— y filosóficas. Su obra más famosa, el *Dictionnaire historique et critique* (primera edición, 2 vols., 1695-1697), constituye un examen de múltiples problemas —teológicos, metafísicos, morales, políticos, históricos— cuya comprensión quedaba oscurecida, según Bayle, a causa de falsedades y, sobre todo, de prejuicios. Había que cribar, pues, lo verdadero de lo falso, lo plausible de lo implausible, lo justo de lo falaz. Todos los problemas que la época debatía con gran fervor —gracia y libre albedrío, existencia y razón del mal, dogmas religiosos y reglas morales, etc.— debían someterse a examen crítico, fundarse en los hechos y en interpretaciones libres de prejuicios. Había que depurar la historia, pero no negándola, antes bien examinándola a fondo. Si se argüía, por ejemplo, que la creencia religiosa comporta el ejercicio de una moral perfecta, había que ver hasta qué punto tal "argumento" se hallaba sancionado por los hechos. Y los hechos históricos no lo sancionaban.

Según ello, la obra de Bayle —y no sólo el citado *Dictionnaire*— constituyó un antecedente de la crítica histórica en que abundó la Ilustración (VÉASE). Sin embargo, las intenciones de Bayle eran con frecuencia más polémicas que críticas. De ahí lo difícil que es precisar las opiniones filosóficas de nuestro autor. Varias interpretaciones se han propuesto.

De acuerdo con ciertos autores (como Paul Hazard en *La crise de la conscience européenne,* Parte I, cap. v), Bayle se propuso buscar a la vez una verdad abstracta y una verdad concreta que fuese prueba de la primera; el espíritu de Bayle era, indica Hazard, un espíritu esencialmente tolerante y moderado: "nunca quiso perder la idea de un cierto bien moral que hay que realizar, de un progreso que hay que favorecer".

De acuerdo con otros autores, Bayle era un escéptico puro y simple que manifestó en todo momento una gran cautela. Lo que el propio Bayle escribió en el "Prefacio" a la primera edición del *Dictionnaire* parece confirmar esta opinión: "De las dos leyes inviolables de la Historia… he observado religiosamente la que ordena no decir nada falso. Mas en lo que toca a la otra, que ordena decir cuanto es verdadero, no podría jactarme de haberla seguido siempre. La considero a veces contraria no sólo a la Prudencia, más también a la razón."

Otros autores (como Richard H. Popkin en sus diversos trabajos acerca del escepticismo en el siglo XVII y en particular en el artículo "Pierre Bayle's Place in Seventeenth Century Scepticism", en *Pierre Bayle,* 1959, P. Dibon, ed.) han destacado dos aspectos a la vez conflictivos y complementarios en la obra y en el pensamiento de Bayle. Por un lado, Bayle llevó el escepticismo —especialmente el escepticismo epistemológico del tipo de Pirrón y Sexto el Empírico— a sus últimas consecuencias. El escepticismo de Bayle no es el escepticismo elegante y aristocrático de Montaigne y de Charron, sino el escepticismo radical de quien cree descubrir que no solamente no se puede confiar en los sentidos, mas ni siquiera en la razón. En efecto, la propia noción de evidencia no es segura, puesto que hay proposiciones que son a la vez evidentes y falsas. Este escepticismo —o pirronismo extremo— estaba encaminado a destruir la confianza en la razón de la "nueva filosofía" para destacar las verdades de la fe cristiana. Puesto que la razón no nos sirve, concluía Bayle, tenemos que dejarnos guiar por la fe. Ahora bien, este "fideísmo radical" o "fideísmo pirrónico" fue sustituido poco a poco por un fideísmo racional, basado en ciertas verdades de las cuales no se puede dudar y que constituyen el armazón conceptual de las creencias religiosas cristianas. "Bayle —escribe Popkin— fue acaso el prototipo del escéptico-dog-

mático de Hume... "; las razones en defensa del escepticismo "le impidieron saber lo bastante para ser un dogmático, pero, cual el escéptico de Hume, sabía todavía demasiado para dudar completamente".

La interpretación de Popkin nos parece la más adecuada y completa, pero estimamos que debe tenerse asimismo en cuenta la "actitud cautelosa" de Bayle según se pone de relieve en el citado pasaje de su "Prefacio" al *Dictionnaire.*

La primera edición del *Dictionnaire* apareció en Rotterdam, en 2 vols., 1695 y 1697. Otra edición corregida y aumentada apareció en 1702. Edición de Des-Maizeaux, después de la muerte de Bayle, en 4 tomos, Amsterdam y Leiden, 1740; nueva edición: París, 1820, 16 vols. — Además, Bayle escribió una gran cantidad de artículos (Cfr. *Oeuvres diverses,* 4 vols., 1727-1731, reimp., 1963, entre ellos las *Pensées diverses écrites à un docteur de la Sorbonne à l'occasion de la comète qui parût au mois de decembre* MDCLXX, 1681). — *Le Système de la philosophie, contenant la logique et la métaphysique,* apareció en 1737. — Consúltese Elisabeth Labrousse, *Inventaire critique de la correspondance de P. B.,* 1961. — Véase L. Feurbach, P. *Bayle nach seinen fur die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten,* 1938. — A Deschamps, *La genèse du scepticisme érudit chez Bayle,* 1879. — F. Pillon, "L'évolution de l'idéalisme au XVIII siècle; l'idéalisme de Lanion et l'scepticisme de Bayle" *L'année philosophique,* VI (1895). Del citado Pillon, varios artículos en la misma revista: "La critique de Bayle", VII (1896). — "La critique de Bayle: Critique du panthéisme spinoziste", IX (1898). — "Les remarques critiques de Bayle sur le Spi-nozisme", X (1899). — Dubois, *Bayle et la tolérance,* 1902. — W. Bolin, P. *Bayle, sein Leben und seine Schrif-ten,* 1905. — A. Cazes, *P. Bayle, sa vie, ses idées, son influence, son oeuvre,* 1905. — T. Devolvé, *Religion critique et philosophie positive chez P. Bayle,* 1906. — E. B. Sugg, P. *Bayle,* 1930. — Howard Robinson, *Bayle the Sceptic,* 1931. — P. André, *La jeunesse de Bayle, tribun de la tolérance,* 1953. — W. F. Lich-tenauer, P. Dibon, R. P. Popkin, A. Robinet *et al., P. B. Le philosophe de Rotterdam. Études et documents,* 1959, *ed. Paul Dibon.* — Elisabeth Labrousse, *P. B. I: Du pays de Foix à la cité d'Érasme,* 1963; II: *Hétérodoxie et rigorisme,* 1964.

BAYO (MIGUEL) [Michael Baius, Michel de Bay] (1513-1589) nació en Melin, en el Hainault (Bélgica), estudió en la Universidad de Lovaina y fue nombrado, en 1552, profesor de Interpretación de las Escrituras en la misma Universidad. En 1563 asistió al Congreso de Trento, y en 1579 fue nombrado Canciller de la Universidad de Lovaina.

El sistema de Bayo, llamado "bayanismo" o "baianismo", versa exclusivamente sobre la cuestión de la gracia y de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. Según Bayo, la naturaleza y la gracia estaban en relación muy estrecha en el primer hombre, pudiendo considerarse prácticamente como idénticas. Por lo tanto, la primitiva inocencia no era para Bayo resultado de un don sobrenatural, sino algo exigido por la condición de la humanidad. Así, el pecado original no puede ser considerado como un rechazo de la gracia de Dios, sino como un mal positivo: la concupiscencia. Las ideas de Bayo influyeron grandemente en el desarrollo del jansenismo (VÉASE). 76 tesis de Bayo fueron condenadas en 1569 por Pío V; la condena fue renovada en 1579 por Gregorio XIII.

Los escritos de Bayo son opúsculos sobre la gracia y la relación entre naturaleza y gracia: *Sobre el libre albedrío; Justicia y Justificación; Los* Sacramentos; *Sacrificio; El pecado* original; Los *obras meritorias,* etc. Fueron recogidas en un vol. publicado en Colonia en 1696. — Sobre Bayo véase Linsenmann, *Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus,* 1867. — F.-X. Jansen, *Baïus et le baïanisme,* 1927. — F. Litt, *La question des rapports de la nature et de la grâce de Baïus au synode de Pistoie,* 1934. — H. de Lubac, S. J., *Le Surnaturel,* 1946, págs. 15-37.

BEATITUD. Véase FELICIDAD.

BEATTLE (JAMES) (1735-1803) nac. en Lawrencekirk (Escocia), estudió y profesó en la Universidad de Aberdeen. Miembro, con Thomas Reid y otros, del "Wise Club" de Aberdeen, fue uno de los más conocidos representantes de la escuela escocesa (VÉASE) del sentido común. La fama que adquirió como poeta *(The Minstrel)* contribuyó grandemente a popularizar las concepciones de dicha escuela.

Beattie se atuvo en lo esencial a las ideas de Reid (VÉASE), las cuales en gran parte simplificó. También simplificó y popularizó las críticas de Reid a los filósofos cuyas doctrinas se consideraban opuestas a la filosofía común, no sólo Berkeley, sino también Hume, por lo menos en tanto que este último se inclinaba al escepticismo. Beattie subrayó al máximo el carácter irrefutable del sentido común en cuanto "poder del espíritu que percibe la verdad, u ordena la creencia, no mediante argumentación progresiva, sino por un impulso instantáneo, instintivo e irresistible, el cual no se deriva ni de la educación ni del hábito, sino de la naturaleza, y el cual obra independientemente de nuestra voluntad tan pronto como se presenta su objeto" *(Essay,* I, i, pág. 45; cit. S. A. Graves, op. *cit. infra,* pág. 112).

Obra capital: *Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism,* 1770, 3a ed., 1772. — Otras obras: *Essays,* 1776. — *Dissertations Moral and Critical,* 1783. — *Elément of Moral Science,* 1790. — Véase M. Forbes, B. *and His Friends,* 1904. — S. A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense,* 1960. — Véase también bibliografía de ESCOCESA (ESCUELA).

BECK (JAKOB SEGISMUND) (1761-1840) nac. en Marienburg, fue uno de los oyentes de Kant en Königsberg; tras obtener la *venia legendi* en Halle fue profesor en esta última ciudad (1796-1799) y luego en Rostock (desde 1799). Beck es considerado como uno de los primeros más importantes representantes de la tendencia kantiana (véase KANTISMO), pero aunque el punto de partida y el sistema de conceptos de su filosofía proceda de Kant se aparta de éste en ciertos aspectos importantes. Ante todo, Beck estima que Kant se dejó llevar demasiado por las propiedades de la conciencia empírica al formular su doctrina de la conciencia trascendental. Según Beck, la conciencia trascendental debe proporcionar las condiciones para toda conciencia empírica — una actitud en algunos respectos semejante a la de Fichte, quien ejerció, por lo demás, alguna influencia sobre el pensamiento de Beck. No sólo las categorías, sino las mismas formas de intuición del espacio y del tiempo son "construidas" por Beck a partir de la conciencia trascendental. Beck criticó asimismo la idea kantiana de la cosa en sí, o interpretó tal idea como una mera forma de exposición.

Obras: *Erlauternder Auszug aus Kants kritischen Schriften,* 3 vols., 1793-1796 (Sumario *aclaratorio de los escritos críticos de Kant).* El tomo III de esta obra, básico para entender el pensamiento de Beck, se titula: *Einzig moglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss (El único punto de vista posible desde el cual debe juzgarse la filosofía crítica). — Grundriss der kritischen Philosophie,* 1796 *(Bosquejo de la filosofía crítica). — Kommentar über Kants Metaphysik der Sitten,* 1798 *(Comentario a la metafísica de las costumbres, de Kant). — Lehrbuch der Logik,* 1820. — *Lehrbuch des Naturrechts,* 1820 *(Manual de Derecho natural).* — Véase M. E. Meyer, *Das Verhaltnis des* S. B. *zu Kant,* 1896. — W. Potschel, J. S. B. *und Kant,* 1910. — Joseph Reiser, *Zur Erkenntnislehre J. S. Becks,* 1934 (Dis.). — Véase también tomo III de la obra de Vleerschauer mencionada en DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL.

BECK (MAXIMILIAN) (1886-1950) nac. en Pilsen (Checoslovaquia), profesor últimamente en Wilson Collège (Chambersburg, Pennsylvania), y en Central Collège (North Little Rock, Arkansas), ha seguido la dirección fenomenológica realista de Pfânder y ha considerado como base fundamental de su pensamiento la tesis de que el principio del valor y el acto de la realización del valor coinciden en un mismo ámbito. Las investigaciones psicológicas y lógicas de Beck son, por lo tanto, la base de una ontología y de una axiología opuestas al subjetivismo y al nominalismo, pero en modo alguno dependientes de una pura especulación, antes bien estrictamente apoyadas en una descripción previa. Esta tendencia se muestra especialmente en la psicología, que Beck ha elaborado en estrecha conexión con su investigación acerca del valor y la esencia. Beck se opone no sólo al subjetivismo moderno, sino también al idealismo implícito en la idea de la intencionalidad y en la confusión de lo anímico con lo consciente. De ahí una redefinición de la conciencia como acto de conocimiento, y de este acto como intuición simple. Más todavía: el acto de conocer no es algo sobrepuesto a la conciencia, sino que es para Beck la conciencia misma. Esto implica una filosofía del espíritu, base a la vez de una antropología y de una ética. Ahora bien, esta filosofía del espíritu no significa la mera y simple objetivación e impersonalización del yo espiritual; no sólo éste funciona dentro del ámbito de lo anímico y de la actividad relacionada con lo anímico, sino que, además, lo anímico representa el comportamiento del yo y la fijación de su circunstancialidad, es decir, de su mundo. La psicología plantea, por lo tanto, los problemas básicos de la metafísica y conduce a una determinación de la esencia de la vida espiritual, la cual sería como el medio a través del cual tienen lugar las actividades del "representar".

Obras: *Inwiefern konnen in einem Urteil andere Urteile impliziert sein?* 1916 (Dis.). — *(¿Hasta qué punto pueden quedar implicados en un juicio otros juicios?). — Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins,* 2 voG., 1925 *(Esencia y valor. Fundamentos de una filosofía de la existencia). — Psychologie. Wesen und Wirklichkeit der Seele,* 1938 (trad. esp.: *Psicología. Esencia y realidad del alma,* 1947). — *Philosophie und Politik,* 1938. — Beck ha publicado asimismo numerosos artículos, especialmente en la revista por él fundada, *Philosophische Hefte* (Berlín, 1929-1933; Praga, 1933-1938).

BECKER (ÓSCAR) nac. (1889) en Leipzig, profesor en Friburgo i. B. desde 1928 y en Bonn desde 1931, ha pertenecido a la escuela fenomenológica y ha contribuido dentro de ella con algunas investigaciones de índole lógica —especialmente de lógica modal—, utilizando a tal efecto los métodos y el simbolismo de la lógica matemática. Su interés por la lógica —y por el problema de la existencia matemática— ha cedido luego, empero, ante la preocupación por los problemas ontológicos y metafísicos, en cuya elaboración ha recibido principalmente la influencia de Heidegger. Becker ha trabajado sobre todo al respecto en una doctrina de la "paratrascendencia" que evita, a su entender, las consecuencias "nihilistas" del pensamiento de Heidegger y se basa, como ha dicho G. Lehmann, en una paraontología realista opuesta a la ontología fundamental del idealismo.

Obras: *Phanomenologische Begründung der Geometrie,* 1932 *(Fundamentarían fenomenológica de la geometría). — Mathematische Existent,* 1927 (estas dos obras fueron publicadas originariamente en el *Jahrbuch). — Zur Logik der Modalitaten,* 1930. — *Griechische Philosophie,* 1941. — *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung,* 1954 (Fundamentos *de la matemática según la evolución histórica). — Zwei Untersuchungen zur antiken Logik,* 1957 *(Dos investigaciones sobre la lógica antigua)* [Klassischphilologische Studien, 17].— Das *mathematische Denken der Antike,* 1957 *(El pensamiento matemático de los antiguos). — Grosse und Grenzen der mathematischen Denkweise,* 1959 *(Grandeza y límites del modo matemático de pensar).*

BECHER (ERICH) (1882-1929), nac. en Reinshagen (Remscheid), profesor en Münster y, desde 1916, en Munich, se interesó pronto por los problemas de la filosofía de la Naturaleza, de la teoría del conocimiento y de la clasificación de las ciencias a base de sus investigaciones sobre las ciencias naturales orgánicas y sobre las ciencias de la Naturaleza en general. Su punto de partida al respecto es de carácter empírico, pero no naturalista; también en Bêcher, pues el realismo crítico en que desemboca en su teoría del conocimiento está íntimamente relacionado con el uso, por lo menos implícito, de procedimientos fenomenológicos. Son éstos, por lo demás, los que fundamentan su clasificación de las ciencias y la determinación de sus funciones. Ahora bien, el uso de tales procedimientos no significa la adhesión a las tesis explícitas de Husserl. Por el contrario, las ciencias ideales (que, junto a las reales, constituyen uno de los dos grandes apartados de la investigación y de los objetos científicos), no tienen como referentes objetos subsistentes ideales, sino simplemente mentales. En cuanto a las ciencias reales, su división en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu no impide, según Bêcher, la existencia de un fundamento común que se refiere tanto a las condiciones de la percepción como a los factores aprióricos que intervienen en todo conocimiento de realidades. Una serie de leyes reales debe, pues, subyacer en el fondo de todo conocimiento de lo real, sea cualquiera el tipo de objeto en el cual se cumplan. Estas leyes son de carácter apriórico, pero no lógicamente necesario, determinante y no condicionante. Tanto la metafísica como la filosofía de la Naturaleza es-

tán basadas en ellas y deben constituirse de un modo que posibilita aunar la reflexión y la experiencia. Esto le permite sostener su doctrina de un ser supraindividual, a la vez espiritual y psíquico-anímico, en la naturaleza "orgánica", ser que resulta comprobado por medio de una serie de experiencias acerca del finalismo de las agallas vegetales, pero a la vez por medio de una interpretación de tal finalismo a la luz de la citada reflexión crítica. Una tendencia a la "visión diurna" en el sentido de Fechner parece la conclusión de estas investigaciones, sin que ellas signifiquen, al entender del autor, otra cosa que una "elevada probabilidad".

Obras: *Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus,* 1905 [Abhandlungen zur Phil. und ihrer Geschichte, XIX] *(El concepto de atributo en Spinoza y sus relaciones con los conceptos de substancia y modo).* — *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften,* 1907 *(Supuestos filosóficos de las ciencias naturales exactas).* — *Die Grundfrage der Ethik. Versuch einer Begründung des Prinzips der grossten allgemeinen Glückseligkeitsforderung,* s/f. (1908) (La *cuestión fundamental de la ética. Ensayo de una fundamentación del principio de la mayor exigencia de felicidad general).* — *Der Darwinismus und die soziale Ethik,* 1909. — *Gehirn und Seele,* 1911 *(Cerebro y alma).* — *Naturphilosophie,* 1914 *(Die Kultur der Gegenwart,* III, vii 1). — *Die fremddienstliche Zweckmassigkeit der Pflanzengallen und die Hypothèse eines überindividuellen Seelischen,* 1917 *(La conformidad finalista de las agallas vegetales y la hipótesis de una realidad anímica supraindividual).* — *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Reahwssenschaften,* 1921 *(Ciencias del espíritu y ciencias de la Naturaleza. Investigaciones para la teoría y división de las ciencias reales).* — *Einführung in die Philosophie,* 1926 *(Introducción a la filosofía).* — R. *Eucken und seine Philosophie,* 1927. — Autoexposición en *Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* I, 1921. — Véase Kurt Huber, *Erich Becher's Philosophy,* 1931. — Fritz Thone, *E. Becher ah Vertreter des Eudamonismus,* 1933.

BEDA, EL VENERABLE, Beda Venerabilis (672/3-735), nac. en Northumbria, monje en Yarrow, fue uno de los autores de la temprana Edad Media que contribuyeron a la conservación de la cultura antigua mediante la recopilación de sus restos en forma de compendios. Sin embargo, como tal recopilación estaba hecha con el propósito de insertar dicha cultura dentro de la concepción cristiana, no puede interpretarse a Beda —lo mismo que ocurre con San Isidoro— como un simple transmisor cultural. El propósito mencionado se advierte en las obras que se deben a Beda. Por un lado, hay obras de carácter gramatical y retórico, destinadas a perfeccionar el instrumento con el cual se expresan y defienden las verdades cristianas: *De schematibus et tropis, De arte métrica, De ortographia.* Por otro lado, la obra *De rerum natura,* en la cual se presenta el universo visible. Finalmente, las obras cronológicas, como *Liber de temporibus, De ratione temporum,* en las que no solamente se presenta la sucesión de las épocas en una única historia universal, al modo cristiano, sino que también se incluyen relatos y crónicas que permiten comprenderla. Junto a las mencionadas obras se deben a Beda la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* y una serie de *Homilías* con comentarios a escritos bíblicos usando muchos de los escritos patrísticos. Las obras de Beda ejercieron gran influencia sobre la literatura, filosofía e historiografía de la Edad Media.

Ediciones de obras de Beda el Venerable: 1521, 1544, 1563, 1612, 1688. A Giles, *The Complete Works of Venerable Bede in the original Latin, 6* vols., 1843-44. En *PL* figura en vols. XC-XCV. — Ed. en el *Corpus Christianorum* (Series latina) : *Bedae Venerabilis Opera,* ed. D. Hurst, J. Fraipont *et al.* — Véase K. Werner, *Beda der Ehrwürdige und seine Zeit,* 1875, 2a ed., 1881. — A. H. Thompson y otros autores, *Bede, His Life, Times, and Writings,* 1935. — M. T. A. Carroll, *The Venerable Bede: His Spiritual Teachings,* 1946.

BEHAVIORISMO o conductismo se llama a una dirección de la psicología desarrollada especialmente en EE. UU., pero utilizada asimismo en muchos otros países, que pretende evitar muchas de las dificultades presentadas por otras corrientes psicológicas mediante el rechazo de métodos que considera dudosos —como la introspección— y de hipótesis que estima incomprobables — como la de la conciencia. En vez de ello, el behaviorismo propone atenerse sólo a la *conducta (behavior)* de los seres estudiados, es decir, a las reacciones o, mejor dicho, modelos de reacciones dados a la observación externa. Esto vincula el behaviorismo a las direcciones de la llamada psicología objetiva y de la reflexología, y hasta —como veremos luego en los datos históricos— se considera a tales direcciones como los precedentes de los métodos behavioristas.

El behaviorismo ha sido considerado, sin embargo, desde dos puntos de vista: o como un método psicológico atento a eliminar todo supuesto gratuito, o como una hipótesis, al lado de otras, acerca de la naturaleza de lo psíquico. Los dos puntos de vista han estado frecuentemente mezclados en los psicólogos behavioristas, pero las críticas que se han dirigido a la mencionada tendencia desde el punto de vista filosófico se han atenido casi únicamente al segundo. Se ha manifestado al respecto que, cualesquiera que sean los méritos metodológicos del behaviorismo, éste tiene, en cuanto hipótesis, el inconveniente de ser infiel a sus propias normas y de destacar ciertos hechos en virtud de un previo e ilegítimo acotamiento de la realidad física a unos ciertos modelos. Como estas críticas afectan más bien a la época "clásica" del behaviorismo (por ejemplo, el de Watson), es conveniente completar la información anterior con algunos datos históricos que muestren, junto con los orígenes y difusión de la citada doctrina, los cambios que ha sufrido últimamente y que no parecen ser tan afectados por dichas críticas.

Algunos consideran como el fundador del behaviorismo contemporáneo a C. Lloyd Morgan (VÉASE), especialmente por sus obras *Animal Life and Intelligence* (1890-91), An *Introduction to Comparative Psychology* (1894) y *Animal Behavior* (1908), en las cuales se hace uso de métodos y de conceptos de índole estrictamente "objetiva". Otros indican que los verdaderos fundadores del behaviorismo son los reflexólogos, es decir, los psicólogos que han trabajado en el problema de los reflejos (VÉASE) condicionados (o condicionales), especial-

mente Pavlov. Puede decirse, en todo caso, que desde el momento en que comenzó a prestarse atención a la llamada psicología animal, y especialmente desde que se estudiaron las reacciones de los seres vivientes sin introducir ninguna hipótesis de tipo análogo a la de la conciencia, se establecieron las bases del behaviorismo. Así, autores como E. L. Thomdyke, K. Lashley, Yerkes, Washburn, etc., a quienes se deben notables contribuciones a la psicología animal, pueden ser calificados de behavioristas. Ahora bien, suele considerarse como el principal representante del behaviorismo al psicólogo norteamericano John B. Watson (1878-1958). Éste fue discípulo de James R. Angelí (1869-1949), quien junto con J. Dewey desarrolló en Chicago la dirección llamada *funcionalista,* atenta sobre todo a examinar los problemas del funcionamiento concreto del pensar cuando éste es concebido solamente en virtud de sus fines y de sus resultados. A su vez, los funcionalistas se basaban en las enseñanzas del psicólogo inglés Edward B. Titchener (1867-1937), que enseñó en Estados Unidos y que, siguiendo una dirección estructuralista (distinta de la reseñada en el artículo Estructura), trabajó en el sentido de la psicología psicofisiológica y experimental de Wundt. Puede decirse que desde Titchener hasta Watson hay una línea más o menos continua, pero hay que observar que mientras Titchener y todavía Angelí daban importancia al método de introspección, éste fue completamente descartado por Watson. De los funcionalistas se adoptaron los métodos de estudio de la "conducta de adaptación" manifestada por medio de los reflejos, pero se rechazaron las hipótesis que, al entender de Watson y de sus seguidores, todavía introducían demasiado "subjetivismo" en una investigación que debía regirse por un objetivismo y reflexolo-gismo completos. Por lo demás, el behaviorismo no se limitó al estudio del individuo, sino que fue aplicado al problema de los grupos. Un autor que aplicó el behaviorismo a problemas no estrictamente psicoló-gico-individuales y que le dio una intención más general y filosófica fue G. H. Mead (VÉASE), conocido asimismo como uno de los que desarrollarón de un modo original ciertos supuestos del pragmatismo (v.).

En los últimos años el behaviorismo ha sido remozado y modificado. Entre los autores que más han contribuido a ello se hallan C. L. Hull (1884-1952), K. W. Spence (nac. 1907) y G. Bergmann, los cuales han aprovechado algunos de los conceptos y métodos del operacionalismo (VÉASE). Gracias a estos últimos trabajos el behaviorismo no es ya considerado como un simple método atomista (véase ATOMISMO), opuesto dondequiera al método totalista de la psicología de la estructura, sino como un método complementario del estructuralismo. El encuentro de las dos direcciones fundamentales de la psicología contemporánea se ha hecho así posible por el abandono de las posiciones extremas de cada uno de sus representantes.

J. B. Watson, *Animal Education. The Psychical Development of the White Rat,* 1903. — Id. íd., *Behavior: an Introduction to Comparative Psychology,* 1914. — íd., íd., *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist,* 1919, 3ª ed., 1929. — Íd., íd., *The Battle of Behaviorism,* 1927 (en colaboración con W. McDougall). — íd., íd., *Behaviorism,* 1925, ed. revisada, 1930. — E. B. Titchener, An *Outline of Psychology,* 1897. Ésta obra fue sustituida por A. *Textbook of Psychology,* 1909, ed. revisada, 1938. — íd., íd., A *Primer of Psychology,* 1892, ed. revisada, 1913. — Íd., íd., *Experimental Psychology,* 1901-1905, 2 vols. — Íd., íd., *Lectures on Experimental Psychology of the Thought-Processes,* 1909. — Íd., íd., *A. Beginner's Psychology,* 1915. — Íd., íd,. *Systematic Psychology,* 1929. — K. W. Spence, varias monografías, entre ellas "The Solution of Múltiple Choice Problems in Chimpanzees" (1939), — C. L. Hull, *Principies of Behavior,* 1943. — íd., íd., *Essentials of Behavior,* 1951. — Íd., íd., A *Behavior's System,* 1952. — J. R. Angelí, *Psychology,* 1908. — Obras de E. L. Thorndyke: *Educational Psychology,* 1903; *The Original Nature of Man,* 1913; *Human Nature and the Social Order,* 1940; *Man and His Works,* 1943. — Para información general: Ch. J. Herrick, *The Thinking Machine,* 1929. — A. F. Bentley, *Behavior, Knowledge and Fací,* 1936. — A. Tilquin, *Le Béhaviorisme. Origine et développement de la psychologie de réaction en Amérique,* 1942, 2a ed., 1950 (tesis). — Sobre evolución histórica del behaviorismo: R. Díaz Guerrero, "Historia del behaviorismo norteamericano" *Filosofía y Letras,* 45-6 (1952), 59-98.

BELAÚNDE (VÍCTOR ANDRÉS) (1883-1955), vicerrector de la Universidad Católica del Perú, en Lima, se ha interesado sobre todo por problemas de filosofía religiosa. El estudio de Spinoza y Pascal lo llevó a establecer una contraposición entre estos autores como contraposición de dos concepciones últimas del mundo, pero luego resolvió el conflicto dentro del pensamiento católico, recibiendo sobre todo las influencias del tomismo. Belaúnde se ha ocupado asimismo de filosofía de la cultura, considerando esta última como una "síntesis viviente", así como de problemas centrados en torno a la noción de temple (VÉASE) de ánimo, particularmente religioso.

Obras: *La realidad nacional,* 1930. — *La crisis presente,* 1940. — *Peruanidad,* 1942. — *La síntesis viviente,* 1951. — *Inquietud, serenidad, plenitud,* 1951.

BÉLINSKIY [a veces transcrito —*y* pronunciado— Bielinsky] (BISSA· RION GRIGOR'ÉVITCH) (1811-1848), nac. en Sveaborg, fue durante un tiempo —después de haber re-bido la influencia de Schelling y en parte de Fichte— uno de los más entusiastas hegelianos rusos, introduciendo en los círculos filosóficos de su país, no solamente los conceptos, sino también una buena parte del vocabulario de Hegel. Sin embargo, como muchos pensadores rusos de la época, rechazó pronto el extremo panlogismo e impersonalismo de Hegel para consagrar su atención a los problemas que plantea el desarrollo de la historia para la persona humana y especialmente para la persona humana en tanto que vive en sociedad. Las cuestiones éticas y las de la acción social alcanzaron pronto el primado en el pensamiento de Bélinsky, pero aun en el período durante el cual se inclinó hacia el socialismo —a la vez utópico y liberal— procedente en parte de los pensadores sociales franceses de la época, hacia el materialismo y hacia una especie de humanismo ilustrado, persistieron en su pensamiento varios de los temas hegelianos elaborados con vistas a una doctrina en la cual predomina la acción sobre la pura reflexión intelectual.

Edición de obras reunidas: *Sobraniá Sotchinéniá,* San Petersburgo, 1900-1907. — Véase A. N. Pípin, *Bélinskiy, évo* gizn i *pérépiska,* 2ª ed., 1908. — G. V. Plejanov, *Biélinskiy. Sbornik statéi,* 1923. — V. V. Zěñikovskiy, *Istoriá ruskoy -filosofii,* I, 1948, págs. 246-76. — H. E. Bowman, *V. Bielinski (1811-1848). A Study in the Origins of Social Criticism in Russia,* 1954. — N. O. Lossky, *His-tory of Russian Philosophy,* 1951.

BELLEZA. Véase BELLO.

BELLO. En el diálogo titulado *Hipias el Mayor* Platón formuló ya muchas de las cuestiones que se han suscitado luego, en estética y en filosofía general, acerca de la naturaleza de lo bello (de la belleza) y acerca de las posiciones fundamentales que pueden adoptarse con respecto a tal naturaleza. En dicho diálogo Sócrates mantiene la actitud racionalista y absolutista; Hipias, la actitud empirista y relativista. He aquí las etapas principales recorridas en el curso del debate.

Se trata de saber qué es la belleza, la cual —se supone— hace que las cosas sean bellas. A esta cuestión Hipias responde mediante definiciones ostensivas: señalando qué cosas son, a su entender, bellas. La belleza se reduce, pues, a lo que es bello. Por ejemplo: lo bello es una muchacha hermosa. A ello responde Sócrates que hay otras cosas bellas (por ejemplo, un caballo hermoso); además, hay diversas realidades no sensibles que pueden ser calificadas de bellas (leyes, acciones, almas, etc.). Para no perderse en este mar de substancias bellas es menester, pues, precisar qué cosas son *completamente* bellas y referirse exclusivamente a ellas en todo análisis de la naturaleza de la belleza. Ahora bien, tan pronto como se inicia esta nueva vía, se descubre que todas las respuestas concretas dadas son defectuosas o insuficientes. Las respuestas dadas por Hipias son, en efecto, de la siguiente índole: lo bello es el oro; lo bello es lo que conviene; lo bello es lo que aparece bello; lo bello es lo útil; lo bello es lo ventajoso; lo bello es lo grato... Sócrates (esto es, Platón) no puede aceptar ninguna de ellas. Por ejemplo, que algo parezca hermoso, no quiere decir que *sea.* hermoso. Hipias pudo decir que lo bello es lo que parece bello, porque para él el ser y la apariencia son la misma cosa. Pero Sócrates-Platón mantienen que si tal equiparación podría ser aceptada para el reino de lo sensible, no es admisible en el reino de lo no sensible: una institución puede parecer bella y no serlo. De ahí la conclusión: "Si la apariencia es lo que hace a las cosas bellas, entonces es la Belleza que estamos buscando; si la apariencia da sólo la apariencia de belleza a las cosas, entonces no es la Belleza que buscamos." Lo bello no es, en suma, idéntico al predicado 'es bello'; en rigor, no es un predicado, sino una realidad inteligible que hace posible toda predicación. A diferencia de Hipias, para quien lo bello es a lo sumo el nombre común que reciben todas las cosas bellas, Platón mantiene que lo bello es lo que hace que haya cosas bellas. Lo bello es, así, para Platón independiente en principio de la apariencia de lo bello: es una idea, análoga a las ideas de ser, de verdad y de bondad.

Hemos escrito 'análoga'. Aun para un "absolutista" como Platón, en efecto, no puede simplemente confundirse la verdad con la belleza. Platón advierte que decir de algo que es y que es verdadero equivale a afirmar, en el fondo, lo mismo. En cambio, no es lo mismo exactamente decir de algo que es y que es bello. Por eso la idea de belleza posee, a partir de Platón, ciertas propiedades que no poseen otros trascendentales (VÉASE); como indica Platón en el *Fedro,* mientras no hay en la tierra imágenes visibles de la Sabiduría, hay, en cambio, imágenes visibles de la Belleza. Puede decirse que mientras la participación de las cosas terrenales en el ser verdadero se halla doblemente alejada de éste, la participación de las mismas cosas en lo bello en sí es directa. En suma, la Verdad no reluce en las cosas terrenales, en tanto que la Belleza brilla en ellas. Ello no significa que la contemplación de la belleza sea una operación sensible. En el *Filebo,* Platón llega a la conclusión de que lo que llamamos belleza sensible debe consistir en pura forma; líneas, puntos, medida, simetría y hasta "colores puros" son, según el filósofo, los elementos con los cuales está hecho lo bello que contemplamos. A ello se añade, según apunta en las *Leyes,* la armonía y el ritmo en lo que toca a la música y las buenas acciones en lo que toca a la vida social. Por lo demás, aunque haya siempre la mentada diferencia entre el ser verdadero y el ser bello, no se puede negar que el segundo conduce al primero: la famosa "escalera de la belleza" de que habla Platón en el *Banquete* es la expresión metafórica (o mítica) de esta concepción de lo bello que lo convierte en el "acceso al ser".

Hemos indicado que los análisis y las polémicas de Platón sobre la noción de lo bello contienen muchas de las líneas fundamentales visibles en las ulteriores filosofías de la belleza. En buena parte, en efecto, estas filosofías pueden clasificarse en dos grupos opuestos: el platónico y el antiplatónico — con las correspondientes posiciones intermedias. Así ocurre con la mayor parte de las definiciones tradicionales, que el lector agrupará fácilmente en un lado o en otro. He aquí algunas: lo bello es lo que causa placer y agrado; lo bello es un atributo inmanente en las cosas; lo bello es una apariencia; lo bello es una realidad absoluta; lo bello es casi una especie del bien y se funda en la perfección.. . Ahora bien, sería excesivo reducir la historia de las concepciones de lo bello a una discusión entre las citadas posiciones extremas. En todo caso, al predominio tradicional del punto de vista metafísico en la investigación de lo bello se sobrepusieron, especialmente desde comienzos de la época moderna, otros puntos de vista: el psicológico, el gnoseológico, el axiológico, etc. Cierto que el punto de vista metafísico tiende a un absolutismo (aunque sea con frecuencia bastante moderado) y que los puntos de vista psicológico y gnoseológico rozan con frecuencia posiciones relativistas, pero no puede decirse que haya siempre equiparación entre el punto de vista y la opinión adoptados. Sería, por ejemplo, difícil reducir a la dialéctica de las dos posiciones mencionadas al principio definiciones como las siguientes: la belleza es el resultado de una percepción de relaciones varias adecuadas a los objetos (Diderot); la belleza es un instinto social (E. Burke); la belleza es una realidad perceptible mediante un sentido especial que no exige razonamiento o explicación (Hutcheson); lo bello es lo que agrada umversalmente y sin necesidad de concepto: finalidad sin fin (Kant); la belleza

es el reconocimiento de lo genera] en lo particular (Schopenhauer); la belleza es la unidad en la variedad (varios autores); lo bello es uno de los principios espirituales superiores (V. Cousin), etc., etc. En rigor, el número de definiciones de lo bello dadas en la época moderna ha sido tan considerable, que resulta necesario proceder a una nueva ordenación de ellas. Pueden adoptarse al efecto varios métodos; nosotros elegimos el que consiste en clasificar las opiniones sobre lo bello según el predominio de una disciplina filosófica — o, mejor dicho, de un determinado lenguaje. Consideraremos, así, que hay los siguientes modos de hablar acerca de lo bello: (1) el semántico; (2) el psicológico; (3) el metafísico; (4) el ético y (5) el axiológico. Estos modos no son siempre independientes entre sí; con frecuencia pueden combinarse. Pero las definiciones más habituales están determinadas en gran parte por el predominio de uno de ellos. Nos limitaremos aquí a mencionar ejemplos de cada modo.

(1) Consiste en averiguar qué expresiones son sinónimas de '*x* es bello'. Numerosas sinonimias pueden establecerse: '*x* es bello' es sinónimo de 'x es grato', de '*x* es deseado', de 'x es deseable', de '*x* es perfecto', de '*x* es armonioso', etc. De hecho, lo que calificamos de punto de vista semántico puede más propiamente concebirse como un previo análisis indispensable a toda teoría acerca de lo bello. Las diversas interpretaciones de la significación de '*x* es bello' dan origen, en efecto, a otras tantas doctrinas filosóficas. Por ejemplo, las dos primeras sinonimias mencionadas conducen a una teoría relativista y psicologista; la tercera, a una teoría objetivista, pero no necesariamente absolutista; la cuarta, a una teoría absolutista; la quinta, a una teoría formalista o esteticista, etc. Dentro de los análisis proporcionados por (1) se halla, en particular, la discusión entre dos grandes posiciones: aquella según la cual los juicios de belleza (usualmente llamados juicios de gusto) son subjetivos, y aquella según la cual tales juicios son objetivos. Con frecuencia se ha intentado mediar entre las dos posiciones afirmando que los juicios de gusto (VÉASE), aunque en principio subjetivos, pueden pronto convertirse en intersubjetivos.

(2) Consiste en examinar el pro blema de la naturaleza de lo bello de acuerdo con el análisis de los pro cesos psicológicos por medio de los cuales formulamos juicios estéticos. A veces este examen es puramente neu tral y no prejuzga la reducción de tales juicios a procesos psicológicos, pero a veces el análisis está basado en un supuesto psicologista y casi siempre relativista. Agreguemos que cuando lo psicológico es entendido en sentido colectivo, el modo de hablar psicológico puede convertirse en modo de hablar social: la natura leza de lo bello depende entonces de lo que por tal entienda la socie dad — o una determinada sociedad, o una sociedad en el curso de un determinado período de su histo ria, etc.

(3) Nos hemos referido a este modo varias veces en los párrafos an teriores; lo peculiar del mismo es que intenta reducir todas las cuestiones relativas a lo bello a cuestiones acer ca de la naturaleza última de la be lleza en sí.

(4) Este modo es poco frecuente en las teorías filosóficas, pero no es totalmente inexistente; aparece desde el momento en que se supone que algo puede ser calificado de bello so lamente en tanto que ofrece analogías con una acción moral.

(5) El modo de hablar axiológico es muy frecuente en el pensamiento contemporáneo. Se basa en las teorías de los valores a las cuales nos hemos referido en el artículo Valor (VÉASE). Según el mismo, la belleza no es una propiedad de las cosas o una realidad por sí misma, sino un valor. No es una entidad real, ideal o metafísica, porque tales entidades son, en tanto que lo bello no es, sino que vale. Ahora bien, dentro del modo de hablar axiológico hay diversas teorías posibles; las más conocidas son las teorías subjetivista y objetivista. Cuando la primera es llevada a un extremo, desemboca en un puro relativismo; cuando se lleva a un extremo la segunda, desemboca en un completo absolutismo. Se han ensayado por ello varias posiciones intermedias. Además, se ha examinado cuál es la posición del valor de lo bello (o, mejor dicho, del par lo bello-lo feo) dentro de la jerarquía de los valores. Según la mayor parte de los autores contemporáneos que se han ocupado de axiología, dicha posición coincide con la que tienen todos los valores estéticos. Particularmente detalladas son al respecto las doctrinas de M. Scheler y de N. Hartmann. Para el primero, los valores estéticos (y, de consiguiente, el valor de lo bello) constituyen una de las grandes secciones en las cuales se dividen los valores espirituales, superiores a los valores vitales y a los valores de utilidad. A su vez, los valores estéticos son, dentro de los valores espirituales, los valores inferiores, puesto que por encima de ellos se encuentran los valores cognoscitivos, los éticos (que a veces, empero, no son valores específicos, pues consisten en la concordancia de los actos personales con los valores positivos) y los religiosos. Para el segundo, los valores estéticos ocupan en la jerarquía axiológica un lugar intermedio entre los valores de utilidad, de placer, vitales y morales, por un lado, y los valores cognoscitivos, por el otro. Dentro de los valores estéticos, el de la Belleza ocupa, además, en el sistema de Hartmann, un lugar privilegiado: la Belleza es, a su entender, un valor estético que posee todas las características de los valores, más algunas de índole más específica. Estas últimas pueden ser las siguientes: (a) La Belleza es independiente de la Bondad y de la Verdad, de modo que algo puede ser a la vez malo, falso y bello, no habiendo correlación entre los trascendentales y, de consiguiente, no habiendo posibilidad de admitir que, por ejemplo, ***verum, bonum et pulchrum convertuntur.*** (b) La Belleza no es un acto o acción, pues sólo metafóricamente podemos decir que una acción es bella. La Belleza es un valor de un objeto, (c) La Belleza es algo que aparece, no algo que puede estar escondido (como ocurre a veces con las acciones morales). Tiene que ser (o, mejor, que aparecer) aquí y ahora, (d) La Belleza manifiesta muchos tipos de relaciones con los "valores inferiores" y a veces puede ser confundida con ellos, (e) La Belleza no es el único valor posible (hay, por ejemplo, también lo sublime), pero es el valor estético central, (f) Los modos de expresar la Belleza son con probabilidad más numerosos y variados que los modos de expresar otros valores.

Véanse las bibliografías de los artículos ARTE, ESTÉTICA, GUSTO, SUBLIME y VALOR. Además —o especialmente—: Ph.-G. Gauckler, *Le Beau et son histoire,* 1873 (trad. esp.: *Lo bello y su historia,* 1912). — M. Griyeau, *Les éléments du beau,* 1892. — Id., íd., *La sphère de beauté,* 1901. — Lucien Bray, *Du Beau. Essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique,* 1901 (trad. esp. : *Lo bello,* 1909). — G. Santayana, *The Sense of Beauty, being the Outlines of Aesthetic Theory,* 1896 (trad. esp.: *El sentido de la belleza,* 1945). — F. Clay, *The Origin of the Sensé of Beauty; Some Suggestions upon the Sources and Development of the Aesthetic Feelings,* 1908. — E. F. Cerritt, *Theory of Beauty,* 1918, 3[a] ed., 1962. — W. Schulze-Soelde, *Das Gesetz der Schonheit,* 1925. — W. T. Stace, *The Meaning of Beauty,* 1929. — S. Alexander, *Beauty, and Other Forms of Value,* 1933. — F. Mirabent, *De la bellesa, Iniciado als pro blemas de l'estètica, disciplina filosó fica,* 1936. — Theodor Hackner, *Schonheit, Ein Versuch,* 1936. — F. Medicus, VOTO *Wahren, Guten und Schonen,* 1943. — H. Ellsworth Cory, *The Significance of Beauty in Nature and Art,* 1947. — L. Krestovsky, *LE problème spirituel de la beauté et de la laideur,* 1948. — J. Staudinger, *Das Schone als Weltanschauung im Lichte der platonischaugustintschen Geiteshaltung,* 1948. — A. Dyroff, *Aethetik des tatigen Geistes,* 2 vols. *(Die Objektivitat des Schonen; IL Die Subjektivitat des Schonen),* 1948, ed. por W. Szylkarski de las obras postumas de A. Dyroff. — R. Polin, *Du mal, du laid, du faux,* 1948. — H. Osborne, *Theory of Beauty,* 1952.—E. Landmann, *Die Lehre vom Schonen,* 1952. — L. Quatrocchi, *L'Idea del Bello nel pensiero di Platone,* 1953. — G. Nebel, *Das Ereignis des Schonen,* 1953. — M. Bense, *Aesthetica. Metaphysische Betrachtungen am Schonen,* 1954 (trad. esp.: *Estética,* 1957). — L. J. Guerre ro, *¿Qué es la belleza?,* 1954. — J. L. Jarrett, *The Quest for Beauty,* 1957. — Richard y Gertrud Koebner, *Vom Schonen und seiner Wahrheit. Eine Analyse asthetischer Erlebnisse,* 1957 [fenomenología de la forma y del "presente" estéticos]. — Nos hemos li mitado a obras contemporáneas; para anteriores, véanse las de los autores referidos en el texto mencionadas en los correspondientes artículos o en otros diversos (por ejemplo, GUSTO, SUBLIME). — Las ideas de Scheler, en su *Etica* (Cfr. art. sobre SCHELER); las de N. Hartmann, en su *Estética* (Cfr. art. sobre HARTMANN [NICOLAI]).

BELLO (ANDRÉS) (1781-1865) nac. en Caracas (Venezuela), residente desde 1819 en Londres y desde 1829 en Santiago de Chile, donde realizó una gran labor como profesor, legislador y humanista, siguió la tendencia de la filosofía como "conocimiento del espíritu humano", en un sentido próximo al de la escuela escocesa y, sobre todo, a Hamilton (VÉASE). Sin embargo, como ha señalado José Gaos, las influencias escocesas y hamiltonianas, así como las de la ideología y del eclecticismo, son, en el fondo, menores que la ejercida sobre su pensamiento por la elaboración de la tradición "empirista" inglesa de Hobbes a Hume. Del conjunto de lo que estimaba Bello constituir el conocimiento filosófico, escribió sólo la filosofía teórica: la *Filosofía del entendimiento,* cuya primera parte, la Psicología mental, abarca el estudio de la percepción, de las diversas formas de relación (en las que están incluidos los problemas de la substancia y de la causa), de las ideas, de los actos de la memoria y de la atención; y cuya segunda parte, la Lógica, trata del juicio, del raciocinio, del método y de las causas del error. Quedó sin redactar, en cambio, la filosofía práctica, es decir, la *Filosofía Moral,* que debía comprender la Psicología moral y la Ética. La tendencia psicológico-gnoseológi-ca se hace patente en toda la investigación de Bello, quien no considera necesario fundamentar ontológica-mente la doctrina, pero quien, a la vez, estima improcedente disolverla en una pura "psicología". Se trata, pues, como el mismo Gaos señala, de un "sistema psicológico-lógico" y "no plenamente filosófico", de "la manifestación más importante de la filosofía hispanoamericana influida por la europea anterior al idealismo alemán y contemporánea de ésta hasta la positivista". La "ciencia del entendimiento humano" es, en todo caso, para Bello el eje mismo de la filosofía, y en ella se resuelven o "diseminan" las disciplinas filosóficas tradicionales tales como la metafísica, la cual sólo puede ser rigurosa y científicamente estudiada desde el punto de vista del examen de las facultades del entendimiento.

La *Filosofía del Entendimiento* fue publicada postumamente en 1881 en el tomo I (1881) de la edición de *Obras completas* hecha en Chile por Miguel Luis Amunátegui (1881-1893). Hay una nueva edición (México, 1948) con una introducción por José Gaos. Otra edición con introducción por J. D. García Bacca en el t. III de la edición de *Obras Completas* por el Ministerio de Educación Nacional de Venezuela (I, 1952; III, 1951; IV, 1951; V, 1951). Aparte los estudios de Gaos y García Bacca, véase Miguel Luis Amunátegui, *Don Andrés Bello,* 1882. — Eugenio Orrego Vicuña, *Don Andrés Bello,* 1935. — P. Lira Urquieta, *Andrés Bello,* 1948. — Antologías de Bello: Gabriel Méndez Planearte, *Bello,* 1943. — Germán Arciniegas, *El pensamiento vivo de Andrés 'Bello,* 1946. BEN. Véase IBN.

BENEKE (FRIEDRICH EDUARD) (1798-1854) nació en Berlín. Docente privado en la Universidad de esta capital, le fue negada la autorización para enseñar (1822), probablemente por su oposición a Hegel, pasando sucesivamente a Leipzig, a Gottinga y de nuevo a Berlín, donde profesó después de la muerte de Hegel. Adversario del idealismo especulativo postkantiano y seguidor en parte de la filosofía inglesa, consideró la psicología como la ciencia filosófica fundamental, encargada de analizar el fundamento y la validez de los conocimientos. Pero la psicología no consiste para Beneke en una investigación de las facultades, sino en un examen de la experiencia interna con los métodos de la ciencia natural. En la experiencia psicológica son dados los principios que la razón utiliza como umversalmente válidos y que deben ser sometidos a su vez a ulterior inspección. Mientras el saber que se tiene de la realidad externa en cuanto tal es incierto, la experiencia interna ofrece lo psíquico tal como es en sí, en su totalidad. El análisis de lo psíquico muestra que en todo acontecer de esta índole intervienen facultades primarias y elementales cuya relación con los estímulos externos produce las representaciones. Éstas pueden ser conscientes o desaparecer bajo el umbral de la conciencia, permaneciendo allí como huellas que resurgen con motivo de una renovación de los estímulos apropiados. La psicología como ciencia natural es, al propio tiempo, el fundamento de la lógica como arte del pensar, y en cierto modo, como arte de descubrimiento. En sus ideas éticas, Beneke

intentó realizar una síntesis de las tendencias de la filosofía inglesa, particularmente de las direcciones de Shaftesbury y Bentham, convirtiendo la ley moral en el producto de una abstracción de los juicios subjetivos que, sin embargo, poseen una objetividad propia por su coincidencia en todos los hombres una vez deducidas las diferencias producidas por las circunstancias particulares concurrentes en cada juicio. El pensamiento de Beneke influyó sobre todo por su parte psicológica y por su pedagogía, basada enteramente en la psicología.

Obras principales: *Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens,* 1820 *(Doctrina empírica del alma como fundamento de todo saber).— Grundlegung zur Physik der Sitten,* 1822 (Bases *para la física de las costumbres). — Neue Grundlegung zur Metaphysik,* 1822 *(Nueva base para la metafísica). — Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens,* 1832 *(Manual de lógica como arte del pensar). — Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft,* 1883 *(Manual de psicología como ciencia natural). — Erziehungs- und Unterrichtslehre,* 1833 *(Teoría de la educación y de la instrucción). — Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie,* 1837 *(Líneas fundamentales del sistema natural de la filosofía práctica). — System der Logik als Kunstlehre des Denkens,* 1842 *(Sistema de lógica como arte del pensar). — System der Metaphysik und Religionsphilosophie,* 1840 *(Sistema de metafísica y de filosofía de la religión). — Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben,* 1850 *(Psicología pragmática o teoría del alma en su aplicación a la vida).* — Véase A. Weber, *Kritik der Psychologie von Beneke,* 1872. — J. Friedrich, *Die Sittenlehre F. E. Benekes,* 1892. — Fr. B. Brand, F. *E. Beneke, the Man and his Philosophy,* 1895. — Otto Gramzow, F. *E. Benekes Leben und Philosophie,* 1899. — A. Wandschneider, *Die Metaphysik Benekes,* 1903. — Fr. David, *Das Problem der Willensfreiheit bei Beneke,* 1904. — E. Samuel, *Die Realitat des Psychischen bei Benekes,* 1907. — A. Kempen, *Benekes Religionsphilosophie,* 1914 [Archiv fur Geschichte der Philosophie, 27]. — P. Rausch, *Genetische Darstellung der ethischen Theorie F. E. Benekes,* 1927 (Dis.).

BENEVOLENCIA. Véase COMPASIÓN, HUTCHESON (FRANCIS), SIM-

BENTHAM (JEREMY) (1748-1832), nacido en Londres y principal representante del utilitarismo (VÉASE), dio a éste un sesgo muy radical al formular como primera ley de la ética el llamado principio de interés. Según este principio, el hombre se rige siempre por sus propios intereses, los cuales se manifiestan en la busca del placer y en la evitación del dolor — los "dos maestros soberanos" que la Naturaleza ha impuesto al ser humano. Por eso el principio del interés es equivalente a un *principio de la felicidad.* Ahora bien, como la busca del placer por parte del individuo puede entrar en conflicto con la misma busca por parte de otros individuos, es necesario que el aumento de placer y la evitación del dolor no se confinen al reino individual, sino que rijan en toda la sociedad. El principio de la felicidad debe, pues, asegurar la mayor cantidad posible de esta última para la mayor cantidad posible de individuos. Si se califica a la ética de Bentham de hedonista, deberá, pues, agregarse que se trata de un hedonismo social o hedonismo colectivo.

Por otro lado, Bentham da a los conceptos de placer y el dolor un sentido muy amplio. Aunque no distingue entre diferentes clases de placeres y de dolores, aspira con frecuencia a una jerarquía de ellos que en ocasiones se aproxima a las jerarquías clásicas. En particular es visible en la teoría de Bentham un supuesto próximo al de la mayor parte de las éticas puritanas, especialmente cuando concibe el mayor bien como la reducción de la vida a lo que puede llamarse su "mínimum vital".

Lo último apunta ya a posibles interpretaciones de la ética de Bentham en un sentido no meramente "utilitarista". Una de estas interpretaciones es la que consta en el reciente volumen de D. Baumgardt (véase la bibliografía) en el cual se utilizan manuscritos inéditos del filósofo. Según dicho volumen, el principio de utilidad es de carácter simplemente hipotético. Ello conduce a una visión de Bentham menos racionalista de lo que es usual, y a la suposición de que la ética de Bentham tenía una fuerte vena pragmática. De lo contrario, arguye dicho intérprete no se explicaría que en alguna ocasión Bentham negara la sinonimia de los conceptos de 'lo justo' y 'la felicidad del mayor número', aun cuando sostuviese que ambos pueden aplicarse a las mismas acciones humanas.

La influencia ejercida por Bentham en su época fue más bien política que filosófica. Bentham mantenía correspondencia con personas de muy distintos países sobre cuestiones de Derecho constitucional, y sus opiniones contribuyeron a fijar las ideas de algunos constitucionalistas europeos en las primeras décadas del siglo XIX. Entre estas influencias citamos la ejercida sobre algunos delegados de las Cortes de Cádiz de 1912. El Conde de Toreno consultó a Bentham sobre un proyecto de Código Penal. Y en 1820 se publicó la obra *Espíritu de Bentham y sistema de ciencia social,* por Toribio Núñez, profesor en la Universidad de Salamanca.

Obras principales: An *Introduction to the Principies of Morals and Legislation,* 1789. — *Handbook of Political Fallacies,* 1824 (reed. por H. A. Larrabee, 1953). — *Outline of a New System of Logic,* 1827. — *Deontology,* 1834 (hay una antigua trad. esp.: *Deontología,* 1839). — Véase su doctrina de las ficciones en el texto editado por C. K. Ogden, *Bentham's Theory of Fictions,* 1932. — Edición de obras: *Works,* por John Bowring, Edimburgo, 11 vols., 1838-43. — Véase Leslie Stephen, *The English Utilitarians,* vol. I, 1900. — O. Kraus, *Zur Theorie des Wertes. Eme Benthamstudie,* 1901. — E. Halevy, *La formation du radicalisme philosophique en Angleterre,* 3 vols., t. I, 1901. — Ch. Milner Atkinson, *Bentham, His Life and Work,* 1905. — Josef Busch, *Der moralische und soziale Arithmetik Benthams,* 1928. — T· Wisdom, *Interpretation and Analysis,* 1931. — David Baumgardt, *Jeremy Bentham and the Ethics of To-Day,* 2 vols., 1952 (con manus critos hasta entonces inéditos). — Mary Peter Mack, /. B.: *An Odyssey of Ideas,* 1963.

BENZI (UGO). Véase HUGO DE SIENA.

BERDIAEV [a veces transcrito Berdyaev, Berdiaef, Berdiaieff; siguiendo estrictamente nuestras reglas de transcripción debería ser: Bérdáév] (NIKOLAY ALÉKSANDROVITCH) (1874-1948) nac. en Kiev, salió desterrado de Rusia en 1922, residiendo desde 1922 hasta 1925 en Berlín y a partir de esta última fecha y hasta el final de su

vida en París. Influido al principio por el marxismo, lo abandonó luego, aunque conservando siempre ciertas preocupaciones procedentes de esta época. La frecuente polémica de Berdiaev contra el marxismo no es siempre, en efecto, una polémica completamente "exterior"; hay elementos que el marxismo recogió —crítica de la sociedad individualista burguesa, crítica de la "cosificación del hombre"— y que Berdiaev cree que deben mantenerse, si bien no para desembocar en una "nueva deshumanización" en nombre de un "mesianismo inmanente", sino para liberar realmente al hombre. Según Berdiaev, el marxismo vive de lo que combate e ignora: el carácter profundamente existencial del hombre que el cristianismo ha revelado. Ahora bien, las ideas sociales de Berdiaev son sólo un aspecto de su pensamiento. Éste se organiza en una filosofía en la que se encuentran motivos procedentes de otros pensadores, tanto rusos (Soloviev, Rozanov) como no rusos (Nietzsche, Bohme), pero que lleva un sello propio. Dicha filosofía ha pasado por una serie de etapas. Según Zéñikovskiy, son cuatro: la etapa caracterizada por el predominio de los problemas éticos; la etapa de la crisis mística y religiosa; la etapa del interés historiosófico y la etapa personalista. Estas dos últimas son las más conocidas y seguramente las más importantes. En el curso de ellas publicó Berdiaev sus principales obras. Sin embargo, sus escritos anteriores prepararon en gran medida los nuevos desarrollos, de tal forma que la división del pensamiento de nuestro autor en etapas no debe ser interpretada en forma demasiado rígida; algunas de las cuestiones por las que se interesó principalmente en las primeras etapas —como la del papel desempeñado por la "inteligentsia"— subsisten todavía en las últimas.

Los problemas filosóficos que adquieren más relieve en el pensamiento de Berdiaev son el del sentido de la creación, el del sentido de la historia, el de la constitución del espíritu y el de la realidad de la persona. Todos estos problemas se interpenetran. Consideremos ante todo la cuestión de la creación. Se trata de una afirmación de la esencial libertad del espíritu por medio de la cual la creación (o, mejor dicho, el crear o la "creatividad") es a la vez el principio y el fin de la actividad humana. Este impulso creador es, según Berdiaev, el único capaz de aniquilar el peso muerto que se cierne sobre la vida del hombre y que ahoga sus creencias y sus instituciones; es, además, el único que puede evitar reducir el destino humano a una mera ordenación del mundo. Berdiaev llevó esta doctrina de la creatividad hasta tan extremas consecuencias que la propia moral cristiana aparece con frecuencia en su obra como un estadio que debe ser superado por el citado impulso. En el curso del mismo se engendra lo que, en cierto modo, puede ser considerado como el eje de la realidad —en tanto que entidad significativa—: la historia. Cierto que la doctrina propugnada por Berdiaev acerca de la historia parece estar dominada por una cierta forma de "determinismo" que en el impulso creador no puede nunca encontrarse: las frecuentes referencias del pensador al Absoluto como raíz del desenvolvimiento histórico, la conversión de la filosofía de la historia en escatología de la historia, la oposición entre una historia falsa y una historia auténtica, y otras ideas análogas, inducen a pensar que hay un conflicto interno en su pensamiento. Pero tan pronto como se ahonda en los supuestos me-tafísicos del mismo se advierte que ciertos motivos más fundamentales quiebran de continuo los esquemas conceptuales en los cuales se encierra el filósofo. Uno de estos motivos es el que en la cuarta etapa alcanza el predominio casi completo: el personalista. Eje del mismo es la idea de que lo general no posee existencia ontológica; solamente lo personal (lo "subjetivo") la tiene. De ahí resulta una consecuencia importante: solamente el mundo personal es un mundo "auténtico". Esta autenticidad no es, empero, el resultado de un sosegado discurrir: la existencia personal se ve de continuo amenazada por la objetivación *(obéktivatsiá),* la cual generaliza y, por medio de la generalización, pretende conseguir un mejor conocimiento y un completo dominio del mundo. La persona parece entonces hundirse en una forma de ser tanto más engañosa cuanto que parece más firme. Un gran esfuerzo es necesario para sobreponerse a esta amenaza; solamente cuando es llevado a cabo se concreta el mundo existencial y personal, al cual tenemos acceso por medio de una dialéctica existencial, esto es, por medio de aquella dialéctica que en vez de reducir un ser al otro, descubre en la realidad la "tensión" interna que la constituye y sin la cual no podría existir. Esta "tensión" se había revelado ya (en otras obras de Berdiaev) en el cristianismo y en la historia; ahora se revela en toda realidad. Pero aun cuando es una tensión existencial, personal y, por ende, "subjetiva", no es una tensión individual y solitaria. Por el contrario, Berdiaev insiste en el carácter "comunal" (no precisamente "social") de la existencia de la persona y proclama que la persona es ininteligible sin la comunidad con las otras y, en último término, sin la comunión con Dios. En la existencia de estos tres elementos y en el juego constante entre ellos surge lo que Berdiaev al parecer estima por encima de todo: la "auténtica libertad existencial".

Obras: *Subéktivizm i individualizm v obchchéstvénnoy filosofii,* 1901 (*El subjetivismo y el individualismo en la filosofía social). — Sub specie aeternitatis. Opítí filosofskié sotsiallnié i literaturnie,* 1907 *(Sub specie aetemitatis. Ensayos filosóficos, sociales y literarios). — Novoé religioznoé soznanié* i *obchchéstvénnost',* 1907 *(La nueva conciencia religiosa y la sociabilidad). — Dujovniy krizis intelligentsii,* 1910 *(La crisis espiritual de los intelectuales). — Filosofía svobodí,* 1911 *(Filosofía de la libertad;* en trad. alemana: *Philosophie des freien Geistes,* 1927). *— Smísl tvortchéstva (Opít opravdaniá tchélovéka),* 1916 *(El sentido de la creatividad. [Ensayo de justificación del hombre];* en trad. alemana: *Der Sinn des Schaffens,* 1927 y francesa: *Le sens de la création,* 1955). — *Dostoévskiy,* 1923 (trad. esp.: Dostoyevsky, 1935). — *Filosofía néravénstva,* 1923 *(Filosofía de la des igualdad). — O smíslé istorii,* 1923 (trad. esp.: *El sentido de la historia,* 1931). — *Novoé srédnéuékov'é,* 1924 (trad. esp.: *Una nueva Edad Media,* 1931). — *Filosofía svobodnovo duja,* 2 vols., 1929 *(Filosofía del espíritu libre;* trad. inglesa: *Freedom and the Spirit,* 1935). — *O naznatchélnii tchélovéka. Opít paradoksallnoy etiki,* 1931 *(Sobre el destino del hombre. Ensayo de ética paradójica;* trad.

esp.: *La destinación del hombre,* 1947). — A *i mir obéktov,* 1934 (Yo *y el mundo de los objetos;* trad. esp.: Cinco *meditaciones sobre la existencia,* 1948). — O *rabstvé i svobodé tchélovéka,* 1939 (trad. esp. : *Libertad y esclavitud del hombre,* 1955). — *Russkaá idea,* 1946 (trad. ingl.: *The Russian Idea,* 1949). — *Opít esjatologitchéskoy metafiziki,* 1947 (trad. franc.: Essai *de métaphysique escatologique,* 1949). — *Samosoznanié,* 1949 (trad. esp.: *Autobiografía espiritual,* 1958). — Después de la muerte del filósofo apareció su obra sobre *El reino de Dios y el reino del César,* 1951 (trad. esp.: *Reino del Espíritu, reino del César,* 1953). — Además de estas obras publicó: *Pravda i lox' kommunizma (La verdad y la falsedad del comunismo).* En trad. esp. hay, junto a las obras ya citadas: Las *fuentes y el sentido del comunismo ruso, El cristianismo y la lucha de clases, El cristianismo y el problema del comunismo,* en varias ediciones. — Hay numerosos artículos de Berdiaev en la revista *Put' (El sendero]* que el filósofo fundó en París en 1924, así como en la revista *Sovréménnié Zapiski* (Notas *contemporáneas).* — Véase E. Dennert, *Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur. Einfuhrung in die Berdyaevsche Geschichtsphilosophie,* 1928. — B. Schultze, S. J., *Die Schau der Kirche bei Berdiajew,* 1938. — P. V. Kennedy, A *Philosophical Appraisal of the Modernist* Gnosticism *of N. Berdyaev,* 1940. — R. Krem-ser, N. *Berdiaeffs metaphysische* GrundZegung *der Geschichtsphilosophie,* 1943. — E. Porret, *La philosophie chrétienne en Russie: N. B.,* 1944. — Id., íd., *B., prophète des temps nouveaux,* 1951. — Dino del Río, *Persona e società nella filosofía di N. Berdiaeff,* 1944. — E. Lampert, N. *Berdyaev and the New Middle Ages,* s/f (ap. 1947). — S. Buceen, *Berdiaev,* 1949. — E. L. Alien, *Freedom in God. A Guide to the Thought of* N. *Berdyaev,* 1950. — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii,* II, 1950, págs. 298-318. — M. Spinka, *N.* B., *Captive of Freedom,* 1950. — G. Seaver, N. *Berdyaev. An Introduction to His Thought,* 1950. O. F. Clark, *Introduction to Berdyaev,* 1950. — R. Rossler, *Das Weltbild N. Berdjajews. Existenz und Objektivation,* 1956. — Donald A. Lowrie, *Rebellious Prophet. A Life of* N. B., 1960. — Hay en París una "Association Nicolas Berdiaeff", que publica un *Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaeff,* con textos inéditos o poco conocidos del filósofo, trabajos sobre el mismo, noticias, informaciones bibliográficas, etc.

BERENGARIO DE TOURS *(ca.* 998-1088) se distinguió por el papel predominante que otorgó a la razón en el examen de los dogmas. Fue por ello considerado como uno de los "dialécticos" medievales, pero debe tenerse en cuenta que su confianza en la razón estaba ligada a una base "empirista", es decir, a la idea de que el fundamento de la comprensión de lo real, y de las propias operaciones racionales, se halla en los sentidos. Admitió, pues, como existencias solamente las entidades particulares accesibles a las operaciones sensibles. Su más resonante doctrina es la negación del dogma de la transubstanciación, pues, según Berengario, la razón no puede admitir que los accidentes inhieran fuera de la substancia. Como es verdad empírica que tales accidentes subsisten en el pan consagrado, debe de concluirse que la substancia del pan permanece. Y si el pan se transforma en cuerpo de Cristo, es porque se ha agregado a la substancia del pan otra substancia. Esta tesis de Berengario —expuesta sobre todo en oposición a Lanfranco de Pavía (1010-1089), arzobispo de Canterbury en 1066 y maestro de San Anselmo— fue condenada en 1050 y en 1051. Berengario se retractó en 1059 (Concilio lateranense) y en 1079.

Berengarii Turonensis De Sacra Coena adversus Lanfrancum, ed. A. F. y F. Th. Vischer (Berlin, 1934); nueva ed. por W. H. Beekenkamp (L'Aja, 1941). — Véase G. Morin, "Bérenger contre Bérenger", *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* IV (1932), 109-33; "Lettre inédite de B. de T. à l'archevêque Josselin de Bordeaux", *Revue Bénédictine,* XLIV (1932), 220-6. — M. Matronola, *Un testo inédito di B. di T. e il concilio romano del 1079,* 1936. — J. R. Geiselman, "Ein neuentdecktes Werk Berengars von T. über das Abendmahl?", *Theologische Quartalschrift,* CXVIII (1937), 1-31, 133-72. — Véanse también Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de B. de T. à S. Thomas d'A.,* 1909. — A. J. McDonald, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine,* 1930. — L. C. Ramírez, *La controversia eucarística del siglo* XI: B. *de T. a la luz de sus contemporáneos,* 1940.

BERGER (GASTON) (1896-1960) nac. en Saint-Louis- du Sénégal, profesor en la Universidad de Aix-en-Provence, y durante varios años Director General de la Enseñanza en Francia, se ha ocupado sobre todo de teoría del conocimiento al hilo de investigaciones ontológicas que han tenido en cuenta tanto la tradición filosófica francesa como la fenomenología de Husserl, a la cual ha dedicado varios detallados análisis. Como algunos otros pensadores contemporáneos, Berger considera, en efecto, que el problema epistemológico complica el problema ontológico — y metafísico. Este problema no es, empero, al entender de dicho autor, de índole meramente intelectual: las cuestiones planteadas por la acción y las valoraciones humanas deben ser resueltas juntamente con las cuestiones de naturaleza teórica. Berger se opone a los falsos absolutismos de muchas filosofías tradicionales, pero no para adherirse a un relativismo epistemológico u ontológico, sino para afirmar que el conocimiento de lo absoluto es a la vez indispensable e imposible de conseguir totalmente.

Obras: *Le Cogito dans la phénoménologie de Husserl,* 1941. — *Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d'une théorétique pure,* 1941. — Además, varias obras de caracterología: *Traité pratique d'analyse du caractère,* 1950 (trad. esp.: *Tratado práctico de análisis del carácter,* 1956. — *Caractère et personnalité,* 1954, 2a ed., 1956. — *Questionnaire caractérologique pour l'analyse d'un caractère individuel.* — Véase J. Darcct, J. de Bourbon-Busset, E. Morot-Sir, L. Delpech, G. B. Un *philosophe dans le monde moderne,* 1961 (con textos de G. B.) *(Prospective,* 7), — *L'homme moderne et son éducation,* 1963 [introducción por E. Morot-Sir].

Bibliografía de G. B. en *Revue de l'Enseignement Supérieur,* N° 4 (1960), 11-12.

BERGSON (HENRI) (1859-1941) nac. en Auteuil (París), profesó en los Liceos de Angers (1881), Clermond-Ferrand (1883-1885), Liceo Henri IV de Paris (1889-1897), Escuela Nacional (1897-1900) y Collège de France (desde 1900). El primer punto de *apoyo* de sus ideas lo encontró en el positivismo espiritualista de Lachelier, así como en el análisis de Boutroux sobre la contingencia. Pero estos puntos de *apoyo* no son el *planteamiento* del problema. Como él mismo declara, la primeriza adhesión a las tesis de Spencer y el reco-

nocimiento de la evolución de la realidad suscitaba de inmediato la pregunta de por qué la realidad no ha evolucionado *ya;* por lo tanto, la pregunta acerca de la utilidad del tiempo. El tiempo no hacía nada en el sistema de Spencer. Pero "lo que no hace nada no es nada", y de ahí que el tiempo sea lo que impide que todo haya sido dado de una vez. La filosofía de Bergson es, pues, por lo pronto, una continuación de las tendencias que, oponiéndose al positivismo, intentan su superación por medio de una asimilación de su contenido más valioso. Este rasgo de asimilación del positivismo, única forma posible de su superación, es característico de Bergson en el mismo sentido que lo es el "positivismo absoluto" de Husserl; por él no se reduce la filosofía bergsoniana a una mera repetición de las fantasías románticas, sino que es, desde su raíz, un nuevo método y una nueva orientación. Lo que Bergson encuentra en la inteligencia, lo que el examen de los datos inmediatos de la conciencia pone de manifiesto con toda claridad es, más bien que una incapacidad, una insuficiencia; la inteligencia tiene, ciertamente, una capacidad, pero es simplemente la capacidad de la medida. La inteligencia opera sobre la realidad por medio de esquemas; hace de esta realidad, que es algo perpetuamente móvil, algo real y concreto, un conjunto de elementos inmóviles, espaciales, separados. Esta tendencia de la inteligencia es claramente evidente en el caso de la ciencia natural, que convierte el movimiento en una sucesión de inmovilidades, que hace del tiempo, de ese fluir perpetuo, una serie de momentos distintos. La ciencia natural es, por consiguiente, una *espacialización,* pero una espacialización que no solamente afecta a la materia, sino también al tiempo. Ahora bien; estos actos de la inteligencia son inoperantes si, en vez de un esquema, se pretende una comprensión de la realidad misma. La filosofía, que tiene, según Bergson, la misión de dirigirse a lo inmediato y originario, a los datos inmediatos de la conciencia, no puede, por consiguiente, considerar la conceptuación más que como un falseamiento de la verdadera realidad. La filosofía es, desde el punto de vista metódico, una intuición, pero una intuición que busca expresarse, que intenta penetrar hasta la profundidad de lo real y extraer de ella, por medio de imágenes, lo que los conceptos son impotentes para revelar en su plenitud. No es una intuición romántica que pretenda hallar en sí misma el saber absoluto; es una intuición metódica, una forma de acceso a la realidad que no desprecia la ciencia, porque la ciencia es, en fin de cuentas, algo justificado, algo que la vida hace para apropiarse de algún modo la realidad y ponerla a su servicio. El método intuitivo, que representa, como la reducción fenomenológica de Husserl, "una inversión de la dirección habitual del pensamiento", se dirige, consiguientemente, a lo real y, por lo tanto, a lo que deviene y se hace, pues lo que la ciencia natural y el pensamiento pragmático consideran no es la realidad, sino el residuo que aparece después de su mecanización.

No es extraño, pues, que sean la psicología y la biología las disciplinas donde alcanza sus mejores triunfos la aplicación del método intuitivo. En la vida psíquica se encuentra, más que en ninguna otra parte, el carácter esencialmente cambiante y huidizo que posee lo real en su entraña; el asociacionismo, que Bergson somete a una incisiva crítica, es un ejemplo de la espacialización de lo psíquico, el cual se resuelve, en última instancia, en temporalidad y, por tanto, en duración — duración *real.* Bergson encuentra en el problema de la memoria un tema que permite aclarar a fondo la distinción entre lo que se hace y lo hecho, entre el devenir y lo "devenido". El método intuitivo descubre en lo psíquico los caracteres de duración, cualidad y libertad. Estos caracteres son, naturalmente, opuestos a la yuxtaposición, a la cantidad y al determinismo, que el naturalismo considera como los elementos constitutivos de lo real y que no son más que esquemas de la inteligencia. Lo psíquico es duración, porque su tiempo es el tiempo concreto, no el tiempo espaciali-zado de la física; es cualidad, porque es irreductible a lo cuantitativo y mecánico; es libertad, porque consiste en una creación perpetua. Materia y memoria, espacialización y temporalización son, pues, dos ejemplos de esta diversa forma en que lo real se ofrece sucesivamente a la inteligencia y a la intuición. Por la materia, la duración pura de la conciencia, su, por así decirlo, completa historicidad, se convierte en la memoria efectiva de la vida psíquica; por la memoria, la conciencia adquiere, en su devenir, los rasgos que la caracterizan, el hecho de que sea, en el fondo, una pura contemplación de la duración transcurrida. La distinción entre la memoria de repetición o memoria-hábito y la memoria representativa es la misma distinción existente entre la memoria lastrada por la materia del cuerpo y la memoria pura, que es la esencia propia de la conciencia. La memoria no es, por consiguiente, el producto de una actividad orgánica; es aquello en qu· la conciencia consiste cuando se contrae a lo esencial; es la absoluta y perfecta continuidad de sus actos realizados en la duración; es la unidad de la persona y la unidad del espíritu. Pues el espíritu y la persona, la duración real y la continuidad, la memoria y la conciencia son conceptos diversos que designan una misma realidad fundamental y única, que designan, para decirlo más propiamen, *la* realidad.

Sentado lo precedente, es perfectamente comprensible que la filosofía de Bergson se organice hasta la constitución de una metafísica. La metafísica, que Bergson concibió ya tempranamente como "el medio de poseer absolutamente una realidad", resulta considerablemente facilitada si con el método de la intuición encontramos un acceso a la realidad misma. La metafísica no debe ser una construcción dogmática; debe hallarse siempre abierta a nuevas intuiciones, de acuerdo con el carácter no sistemático del método, pero es innegable que la consideración de la duración real tal como anteriormente se ha bosquejado proporciona el acceso más íntimo posible. El resultado de la contribución de Bergson a la metafísica es la idea de la evolución creadora, en donde se hallan ampliadas y sintetizadas las anteriores concepciones. Situada en el interior de la realidad, que no puede expresar sino muy imperfectamente, la intuición descubre la evolución del mundo entero como la evolución de lo real creador, que es el dato primario y originario, como la evolución de la

vida en sus infinitas posibilidades. Lo realizado y lo mecánico son solamente los productos de lo que se realiza, de lo vital. Por medio de datos extraídos de la ciencia, Bergson muestra esta evolución en toda su universalidad; la inclusión de una teoría del conocimiento dentro de esta metafísica es una consecuencia inevitable de la idea bergsoniana de la necesidad de la marcha para la comprobación de si esta marcha es posible. De ahí su denuncia de los falsos problemas del desorden (problema del conocimiento) y de la nada (problema del ser) y de ahí la crítica de la crítica de la razón pura, que es la expresión de un pseudo problema desde el momento en que la intuición alcanza lo real sin necesidad de volver a encontrar en él lo que la conciencia le había previamente dictado. Ahora bien, la inteligencia, como aprehensión de lo discontinuo y yuxtapuesto, surge naturalmente de la vida creadora, es un producto de la vida. La inteligencia es necesaria como uso práctico, pues en la vida práctica la realidad debe ser espa-cializada y mecanizada. Pero la inteligencia misma, en una original inversión de su dirección habitual, intenta una busca de la realidad por encima de todo pragmatismo. Esta busca es justamente la metafísica, esta suprema intuición que podrá revelar, casi de un modo inefable, el impulso vital *(élan vital)* que desde su originaria unidad se desdobla y multiplica, se ramifica y diversifica, pues el impulso vital es la gran fuente de la vida. Mas el *élan vital* no es ni mucho menos un procedimiento cómodo para denominar una realidad que se deja inexplicada y a la cual se exige al propio tiempo una explicación de las demás realidades. Bergson insiste repetidamente en que el *élan vital* no es una noción vacía y menos aun, como pudiera interpretarse apresuradamente, un simple "querer vivir"; el *élan vital* puede caracterizarse, entre otras, por estas notas: (1) La ciencia no puede proporcionar una explicación físico-química de la vida, aun cuando su busca de lo físico-químico en lo vital sea legítima. (2) La evolución de la vida se realiza en direcciones determinadas; aunque el transformismo deba aceptarse como un hecho y el darwinismo ha llegado a comprender muy hondamente la realidad vital, ambos son insuficientes, pues la mera composición de lo azaroso con lo azaroso no explica el hecho de la vida. (3) Lo que lleva la vida a una dirección dada no es nunca la simple acción mecánica de las causas exteriores, sino un empuje interno. (4) La adaptación no es la imposición de unas formas a la vida, sino la adopción por ella de formas que representan su solución al problema que le plantea la constitución de lo externo. (5). La coordinación no es el resultado de una finalidad, sino de un acto simple que visto desde fuera se descompone en una infinidad de elementos, pero que desde dentro resulta sólo un conjunto de obstáculos vencidos. (6) La vida es una causa especial, sobrepuesta a la materia, que es a la vez instrumento y obstáculo. (7) La materia divide y opone resistencia, surgiendo de ella las diversas líneas de la evolución. (8) Instinto e inteligencia se presentan, antes de su desdoblamiento, como una realidad simple. (9) La vida es imprevisible; no es regida ni por la finalidad ni por el mecanicismo, que son teorías sustentadas por la inteligencia *(Les deux sources,* págs. 116-20). Con ello se desvanece el misterio de la creación, que la inteligencia no puede entender si no es resolviendo el problema en multitud de dificultades; y por eso el hombre debe intentar ir más allá de los ojos de la inteligencia, que se aplica sobre lo hecho, para colocarse dentro de la originaria intuición, que nuestra acción libre nos permite experimentar y que se aplica sobre el hacerse o, mejor dicho, que es el propio hacerse. O, en otros términos: "Allí donde el entendimiento, al ejercerse sobre la imagen que se supone fija de la acción en marcha, nos mostraba partes infinitamente múltiples y un orden infinitamente sabio, vislumbramos un proceso simple, una acción que se hace a través de una acción del mismo género que se deshace, algo así como el camino que se abre al último cohete de unos fuegos artificiales en medio de los restos descendentes de los cohetes extinguidos" *(L'év. créatrice,* pág. 272). Todo participa así, y no sólo el hombre, de la acción libre y continua, pues la esencia del mundo es la actividad y la libertad.

La filosofía de Bergson queda completada con una filosofía de la religión y una ética. Moral y religión tienen, en sus propias palabras, dos fuentes; una de ellas es la sociedad natural, cerrada, la sociedad que puede compararse con las agrupaciones animales instintivas. En esta sociedad predomina la presión como forma moral, hasta el punto de que puede enunciarse que la ley moral no es por el momento sino el resultado de la presión social. No quiere esto decir que en tal sociedad la norma moral obligue y coaccione: por el contrario, como Bergson explícitamente reconoce, si se viviera naturalmente no habría "tensión de la obligación". Las teorías se basan por lo común en la estructura misma de la sociedad humana y acaban por calificar el bien con las determinaciones que corresponden a ella. Pero hay otra fuente: la sociedad abierta, donde la impersonalidad del conjunto de la obligación es sustituida por la personalidad que atrae y cautiva. No hay aquí un mero regreso del movimiento pendular a una situación equilibrada, sino un trascender continuo; la moral abierta no es la moral de la sociedad común, sino la de la sociedad creadora, del héroe, del profeta, del "sabio" y del santo. En manera alguna debe suponerse que la moral abierta suprime la anterior; lo que más bien ocurre es que la moral cerrada es un momento a lo largo de un proceso imprevisible: la fuerza social del impulso es, por así decirlo, una petrificación de la fuerza suprasocial de la atracción, que no busca adecuación a la obligación dada, sino creación de modelos de vida. Cosa análoga ocurre con la religión: la religión estática surge de lo que Bergson llama la función fabuladora, como reacción defensiva de la Naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia. En rigor, todo en ella es reacción, porque a la mencionada se agrega la reacción de la Naturaleza contra la representación intelectual de la inevitabilidad de la muerte que acecha al individuo desde el momento en que comienza a pensar desgajado de la especie; la reacción de la Naturaleza contra la representación intelectual da un margen desalentador de imprevisión entre la iniciativa tomada y el efecto deseado; finalmente, la reacción defensiva contra lo que tiene de depri-

mente para el individuo y de disolvente para la Naturaleza el ejercicio de la inteligencia. Propia de las sociedades cerradas, la religión estática es también un momento y petrificación de la religión dinámica, que ya no tiende simplemente a conservar la sociedad, que no posee una mera "función social". La religión dinámica permite justamente romper el marco que encierra a la sociedad dentro de sí misma, en un ímpetu hacia el hontanar originario de la vida, sin el cual la propia sociedad moriría ahogada dentro de su atmósfera. La diferencia entre una moral y una religión cerradas y una moral y una religión abiertas permite, por otro lado, superar ciertas dificultades que el pensamiento de Bergson había provisionalmente dejado de lado en sus trabajos anteriores; permite sobre todo eludir y rechazar el calificativo de pandemonismo irracional que se ha dirigido con frecuencia contra el mismo cuando se ha confundido lo irracional y lo intuitivo con lo demoníaco. Como el propio Bergson señala, mientras una moral y, por lo tanto, una religión, tiene su base en la estructura de la sociedad humana, la otra se explica por el principio explicativo de semejante estructura. Regresar al impulso originario del *élan vital* significa, pues, huir de esa petrificación que hace degenerar la vida y emprender de nuevo el camino para seguir adelante en un esfuerzo creador que jamás se detiene. Una ética y una filosofía de la religión tales (que García Morente ha considerado una traición al propio método y como una concesión al espíritu de sistema), representan, pues, a la vez, una filosofía de la historia en donde el pasado aparece como algo que debe ser justificado ante el tribunal de la vida. En todo caso, las conclusiones últimas de Bergson van, como él mismo confiesa, más allá de la evolución creadora: en ellas se bosqueja un universo que es "aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar", con sus consecuencias: la aparición de seres vivos donde la emoción creadora encuentra su complemento y de otros sin los cuales los primeros no existirían, de una materia que posibilita la vida. El Universo acaba siendo así, en el fondo, la evolución creadora de una especie de absoluto; su función esencial es, no acaso la de hacer a Dios —pues esto equivaldría a un panteísmo declarado—, sino la de hacer dioses: situándose dentro de la corriente de la evolución creadora, el hombre puede ser capaz de una especie de divinización. Véase CREACIÓN, EVOLUCIÓN, INSTINTO, INTUICIÓN, MEMORIA, NADA, ORDEN, TIEMPO, VIDA.

Obras: *Quid Aristóteles de loco senserit* (tesis), 1889. — *Essai sur les données immédiates de la conscience,* 1889 (tesis) (trad. esp.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* 1919, 2ª ed., 1925). — *Matière et Mémoire,* 1896 (trad. esp.: *Materia y memoria,* 1909). — *Le rire,* 1900 (trad. esp.: *La risa,* 1904). — "Introduction à la métaphysique *(Revue de Métaphysique et de Morale,* 1903; reimpreso luego, en *La pensée et le mouvant)* (trad. esp.: *Introduclution créatrice,* 1907 (trad. esp.: *La evolución creadora,* 2 vols., 1912). — *L'énergie spirituelle,* 1919 (trad. esp.: *La energía espiritual,* 1928. — *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein,* 1922. — *Les deux sources de la morale et de la religion,* 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* 1942). — *La pensée et le mouvant,* 1934. — Postumamente se han publicado tres volúmenes con escritos antes aparecido en lugares diversos (prólogos, discursos, reseñas, etc.); *Écrits et Paroles,* ed. Rosé-Marie Mossé-Batisde: I, 1957; II. 1959; III, 1959. — Edición de obras (Édition du Centennaire) en un vol., con int. de H. Gouhier y notas de André Robinet, 1959. Esta edición (crítica) contiene todas las obras de H. B. (con excepción de *Durée et simultanéité* y los antes citados *Écrits et Paróles).* Hay en ella diversas variantes importantes. — Edición de primeras redacciones de "La conscience et la vie" [primero en inglés; luego, incorporado a *L'énergie spirituelle];* "Fantômes de vivants" [luego en *ibid.];* "Le rêve" [luego en *ibid.];* "L'effort intellectuel" [luego en *ibid.];* "Le possible et le réel" [luego en *La pensée et le mouvant];* "La perception du changement [luego en *ibid.]*, por André Robinet en vol. VI de *Les Études Bergsoniennes,* 1961. Se aprecian importantes diferencias entre las primeras redacciones y el texto "definitivo". — Hay trad. española de casi todas las obras; además, una *Abreviatura* de *La evolución creadora,* por F. Vela, 1947. — *Obras escogidas* en trad. esp.: *Materia y memoria. La evolución creadora. La energía espiritual, Pensamiento y movimiento,* 1 vol., 1959. — Véanse, además de las obras citadas en el texto del artículo BERGSONISMO (los libros de Maritain, Benda, Berthelot, Rougier), los siguientes trabajos: Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle: H. Bergson,* 1912 (hay trad. española). — J. de Tonquédec, *Dieu dans l'évolution créatrice,* 1912. — Paul Schrecker, H. *Bergsons Philosophie der Personlichkeit,* 1912. — H. Hoffding, *La philosophie de Bergson,* 1916. — M. Garcia Morente, *La filosofía de H. Bergson,* 1917. — W. Meckauer, *Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson,* 1917. — Alejandro Korn, "Bergson" y "Bergson en la filosofía contemporánea" *(Obras,* t. H, págs. 111-43). — M. T.-L. Penido, *La méthode intuitive de M. Bergson,* 1918. — Íd., íd., *Dieu dans le bergsonisme,* 1934. — J. A. Gunn, *Bergson and His Philosophy,* 1920. — Karin Stephen, *The Misuse of* Minci: A *Study of Berg sons Attack on Intellectualism,* 1922. — Roman Ingarden, *Intuition und Intellekt bei Henri* Bergson, 1922 [Jahrbuch fur Philosophie und phanomenologische Forschung, V.]—Jacques Chevalier, *Bergson,* 1926. — V. Jankélévitch, *Bergson,* 1931, 2, ed., 1959. — A. Thibaudet, *Le Bergsonisme,* 2 vols., 1933. — André Metz, *Bergson et le bergsonisme,* 1933. — Raimundo Lida, "Bergson, filósofo del lenguaje", *Nosotros,* B. Aires, año XXXVII, N° 292 (1933), 5-49; reimp. en *Letras hispánicas,* 1958. — E. Rideau, *Le Dieu de Bergson.* — Id. íd., *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme.* — E. Molina, *Proyecciones de la intuición. Nuevos estudios sobre la* filosofía *bergsoniana,* 1935. — Varios autores, *Homenaje a Bergson* (Universidad de Córdoba, Argentina), 1936. — Varios (J. Chevalier, E. Mounier, L. Brunschvicg, etc.), *Henri Bergson,* 1941. — Varios (J. Gaos, E. Nicol, E. Noulet, S. Ramos, O. Robles, J. Vasconcelos, J. Xirau), *Homenaje a Bergson,* 1941. — Nimio de Anquín, "El bergsonismo, anagogía de la experiencia", *Sol y Luna,* N° 6, (1941), 13-62. — A. Cresson, *H. Bergson, sa vie et son oeuvre,* 1941. — J. Zaragüeta, *La intuición en la filosofía de H. Bergson,* 1941. — Varios (P. Valéry, Floris Delattre, L. Lavelle, P. Masson-Oursel, M. Pradines, R. Le Senne, R. Bayer, A. Millet), *Études bergsoniennes. Hommage à H. Bergson 1859-1945,* 1942. — Joaquín Xirau, *Vida, pensamiento y obra de Bergson,* 1943. — Diamantino Martins, Bergson: *la intuición como método de la metafísica,* 1943, 2ª ed., 1957. — Béguin-Thévenaz, *Essais et témoignages recueillis d'H. Bergson,* 1943. — José Ferrater Mora, "Introducción a Bergson", en *Cuestiones disputadas,* 1955, págs. 111-50.—

Lydie Adolphe, *La philosophie religieuse de Bergson,* 1947. — L. Husson, *L'Intellectualisme de Bergson: Genèse et développement de la notion bergssonienne d'Intuition,* 1947. — Varios (E. Le Roy, B. Romeyer, P. Kucharski, A. Forest, P. d'Aurec, A. Brémond, P. Ricoeur), *Bergson et le bergsonisme,* 1947. — Narciso Pou-sa, *Bergson y el problema de la libertad,* 1948. — Florencio Giussio, *Bergson,* 1949. — R. Galeffi, *La filosofía di B.*, 1949. — J. Hyppolite, F. Grégoire, W. Stark, H. Gouhier, H. Sundén, *Henri Bergson* (en *Revue Internationale de Philosophie,* 10, 1949). — A. Marietti, *Les formes du mouvement chez Bergson,* 1953. — J. Delhomme, *Vie et conscience de vie. Essai sur Bergson,* 1954. — V. Mathieu, Bergson, Il *profondo e la sua espressione,* 1954. — I. Adolphe, *L'univers bergsonien,* 1955. — Ian W. Alexander, B. *Philosopher of Reflection,* 1957. — François Heidsieck, *H. B. et la notion d'espace,* 1959. — Leonardo Van Acker, A *filosofía bergsoniana. Genese, evoluçâo e estructura gnoseologica do bergsonismo,* 1959. — G. Pflug, H. B. *Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik,* 1959. — G. Bénézé, J. Chaix-Ruy, M. Cruz-Hernández, J. Guitton *et al, B. et nous,* 2 vols., 1959 (No. especial de *Bulletin Soc. Française de Philosophie,* LIII [1959]. — Jean Guitton, *La vocation de B.*, 1960. — Henri Gouhier, *B. et le Christ des Évangiles,* 1961. — V. Jankélévitch, *H. B.* (trad. esp., 1962). — G. Berger, G. Marcel *et. al., The Bergsonian Heritage,* 1962, ed. Thomas Hanna. — Véase también la revista: Les *Études bergsoniennes,* vol. I, 1948; vol. II, 1949, vol. III, 1952, vol. IV, 1956 (el v. II con trad. francesa de la tesis doctoral latina: *L'idée de lieu chez Aristote), y* la "Bibliografía bergsoniana", publicada en la revista *Substancia,* de Tucumán 7-8 (1941), 394-444. — Para las opiniones de Bergson sobre diversos problemas y personas, véase Jacques Chevalier, *Entretiens avec B.,* 1959 (trad. esp.: *Conversaciones con B.,* 1960).

BERGSONISMO. La filosofía de Bergson suscitó desde el primer momento un gran interés y, desde luego, sentimientos encontrados. Por lo pronto, su influencia se hizo sentir no solamente en la filosofía, sino también en las ciencias y en la literatura. En este último respecto puede hablarse inclusive de un bergsonismo literario y aun de la transposición, consciente o no, de las tesis de Bergson a la creación literaria. Proust, por ejemplo, representa, por un lado, un impresionismo literario, mas por el otro expresa una concepción de la memoria y del tiempo muy próxima a las fundamentadas coetáneamente por la filosofía de Bergson. Ahora bien, el bergsonismo no constituyó en ningún momento una "escuela", sino que se extendió en una influencia difusa, hasta el punto de que puede anunciarse que la mayor parte de las principales corrientes filosóficas contemporáneas han tenido alguna relación con los problemas suscitados por esa filosofía. En algunos casos, la relación ha sido directa; en otros, se ha debido al hecho de partir de una análoga "situación filosófica". En general, puede decirse que las corrientes neoevolucionistas (véase EVOLUCIONISMO) y gran parte de las direcciones espiritualistas no intelectualistas han sido influidas por Bergson. También han recibido su influencia muchos de los esfuerzos tendientes a la constitución de una ontología dinámica del ser, así como gran parte de los que se han propuesto edificar una "lógica del hecho". Por un lado, pues, Bergson representa el foco desde el cual se han extendido diversos tipos de filosofías procesualistas; por el otro, estas filosofías y el bergsonismo han surgido dentro del mismo ámbito. La difusa influencia ejercida por el bergsonismo hace difícil, sin embargo, precisar en qué pensadores o direcciones se ha manifestado. Más hacedero es señalar algunos casos concretos en los cuales se ha manifestado una oposición — a veces no sin haberse producido a su vez una influencia. Esta oposición ha surgido sobre todo en Francia. Por ejemplo, Jacques Maritain (La *philosophie bergsonienne,* 1914), no obstante reconocer el importante papel desempeñado por Bergson en la salvación de la autonomía del saber filosófico y en la revalorización de la libertad y del espíritu, señala que el bergsonismo yerra en su idea de la inteligencia, pues tiene de ésta una noción próxima, si no igual, a la del nominalismo moderno. Por eso la crítica bergsoniana de la inteligencia no afecta, según Maritain, a la inteligencia tal como la entendió Santo Tomás y sí únicamente a la inteligencia racionalizadora propia de la "metafísica de la física moderna". Julien Benda (1867-1956) ha atacado el bergsonismo *(Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité,* 1912. — *Une philosophie pathétique,* 1913. — Sur *le succès du bergsonisme,* 1914. — Trois *idoles romantiques,* 1948. — *La crise du rationalisme,* 1949. — *De quelques constantes de l' esprit humain,* 1950), destacando sobre todo que el hecho de que una realidad sea "dinámica" no quiere decir que hayan de serlo los conceptos mediante los cuales esta realidad es aprehendida. La movilidad de la realidad no es la del concepto. René Berthelot *(Le pragmatisme chez Bergson; étude sur le mouvement pragmatiste,* t. II: 1913) señala en el bergsonismo la presencia de un pragmatismo, y manifiesta que lo que descubre Bergson bajo la invocación de la intuición es, en realidad, un producto de la inteligencia. Esta tesis está, en último término, de acuerdo con las direcciones del idealismo objetivo o lógico, que, fieles al intelectualismo tanto de Platón como de Descartes y en parte de Kant, forzosamente tienen que oponerse a una filosofía del tipo de la bergsoniana. Lo que se le reprocha entonces a Bergson es el haber recortado previamente de la razón sus posibilidades para mostrar acto seguido la impotencia de la razón. Otros autores, en cambio, realizan su crítica a Bergson no sin acoger una parte fundamental de sus tesis y procurar de este modo superar sus dificultades. Es el caso de Louis Rougier, que en su obra *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance* (1920) ensaya una síntesis del intuitivismo bergsoniano, del pragmatismo y del "convencionalismo" (VÉASE) de la crítica de las ciencias y del condicionismo positivista. Los partidarios de Bergson, en cambio, han destacado sobre todo la fecundidad de su método; es lo que ocurre con Edouard Le Roy (VÉASE), con algunos intérpretes excesivamente activisto-pragmáticos del bergsonismo, como Georges Sorel, Jacques Chevalier, etc.

La influencia de Bergson ha sido todavía más difusa, aunque muchas veces no menos insistente, fuera de Francia. No puede hablarse, sin muchas reservas, de un bergsonismo en Max Scheler, aun cuando este autor ha reconocido frecuente-

mente el valor del pensamiento bergsoniano. Más fácil es hablar de un bergsonismo en Samuel Alexander (así como en varios de los evolucionistas emergentistas), aun cuando el citado filósofo haya partido de bases propias. En general, puede decirse que el bergsonismo ha imperado en la medida en que ha habido un antiintelectualismo, pero es evidente, por otro lado (como ha mostrado L. Husson), que el antiintelectualismo no constituye una caracterización suficiente del bergsonismo, sobre todo si se tiene presente la última fase del pensamiento de Bergson. De ahí, una vez más, la dificultad de hablar *in modo recto* de un bergsonismo, a pesar de que, por otro lado, la existencia o, mejor dicho, la presencia de éste dentro de la filosofía contemporánea sea una efectiva realidad.

BÉRIGARD (CLAUDE GILLERMET DE) (1758-1663) nac. en Moulins (Allier, Francia), estudió en París y vivió en Pisa y Padua. Uno de los más destacados representantes del atomismo (VÉASE) moderno y uno de los principales renovadores del epicureismo (véase EPICÚREOS), Bérigard no se limitó, empero, a reproducir las doctrinas y argumentos epicúreos en contra de la filosofía natural aristotélica, sino que intentó combinarlos con otras doctrinas, entre ellas la de Anaxágoras. Según Bérigard, las substancias naturales están compuestas de átomos puntiformes, que no se mueven dentro del vacío ("realidad" cuya existencia no puede ser comprobada), sino que son continuos unos con otros, de modo que el movimiento de la materia consiste (y en ello debe admitir Bérigard conceptos aristotélicos) en la transformación de substancias.

Obras: ***Dubitationes in dialogum Galilaei pro Terrae immobilitate,*** 1632. — ***Circulus Pisanus seu de veteri et Peripatetica philosophi Dialogi,*** 1643, 2ª ed., con modificaciones, 1661.

BERKELEY (GEORGE) (1685-1753), nac. en las cercanías de Kilkenny (Irlanda), estudió en Trinity College (Dublin), recibiendo su "B. A." en 1704 y siendo admitido como "Fellow" en 1706. En 1707 fue ordenado en la fe anglicana. En 1724 renunció a su puesto de "Fellow" por haber sido nombrado Decano de Derry. Interesado en fundar un Colegio en Bermuda, se dirigió a Londres, y en 1723 partió hacia América, instalándose en Newport (Rhode Island), donde intentó, sin conseguirlo, llevar a cabo el mismo proyecto que había concebido para Bermuda. De regreso a Londres y luego a Irlanda fue nombrado en 1734 Obispo de la diócesis de Cloyne.

Uno de los principales motivos que empujaron a Berkeley a desarrollar su pensamiento filosófico fue el interés en combatir a los deístas y librepensadores, pero no se puede reducir la filosofía de Berkeley al solo interés religioso; hay en ella una peculiar mezcla de intereses religiosos, especulación metafísica y agudeza analítica. Berkeley es por ello a la vez un metafísico y un "analista", inclusive en el sentido actual de esta palabra. Es asimismo a la vez un idealista y un empirista. Su filosofía ha sido calificada por ello de muy diversas maneras: un idealismo sensualista (o "sensacionista"), un espiritualismo empirista y anti-innatista, etc., etc. Berkeley ha sido asimismo visto como un metafísico altamente especulativo y hasta paradójico y como un defensor del sentido común. Todos estos aspectos se hallan en el pensamiento de nuestro autor, pero lo interesante del caso es que no están disgregados y sin orden, sino formando un conjunto bien trabado.

Algunas de las ideas más importantes de Berkeley se hallan ya en germen en su "diario filosófico" (véase bibliografía para los nombres dados al mismo por sus editores). Allí se manifiesta ya su interés por desbaratar las opiniones de los ateos y de los escépticos y por mostrar que estas opiniones están fundadas en una errónea afirmación de que hay ideas innatas. Cuando nos atenemos a lo dado inmediatamente a la experiencia, podemos echar por la borda gratuitas hipótesis forjadas por la razón. Lo dado a la experiencia es lo percibido; la percepción es, pues, la base del conocimiento y no las ideas abstractas. El nominalismo y empirismo característicos de Berkeley son ya, pues, patentes desde los comienzos. Estas ideas fueron elaboradas primariamente en oposición a las de Locke, el cual era, ciertamente, empirista, pero llegaba a una concepción mecánica del universo y de la mente que repugnaba absolutamente a Berkeley, por cuanto éste identificaba el mecanicismo con el ateísmo.

En su obra sobre la nueva teoría de la visión, su primer libro fundamental, Berkeley intenta responder a las objeciones que, al negar la reducción de toda noción a lo percibido suponen la existencia de realidades externas y establecen una falsa distinción entre espíritu y materia, entre lo interno y lo externo. La teoría de la división no es una descripción del modo como opera el ojo; es un análisis de lo que hace posible estimar distancias y tamaños. Berkeley subraya la importancia a este respecto del entrenamiento y la práctica. Pero subraya, además, y sobre todo, el papel fundamental que desempeñan en toda teoría de la visión las expresiones lingüísticas por medio de las cuales estimamos las cosas vistas. Ya desde este instante el pensamiento de Berkeley se afina al hilo de un análisis lingüístico. Ello es probablemente debido al hecho de que Berkeley estima que todo conocimiento es conocimiento en tanto que expresa el modo como algo es conocido. Por eso la teoría de la visión es en gran parte un examen lingüístico-epistemológico de la cuestión más que un examen psicológico o inclusive epistemológico-psicológico.

Sin embargo, solamente en sus obras posteriores llega Berkeley a descubrir los fundamentos y las implicaciones de sus primeras intuiciones y análisis. Indicaremos a continuación algunas de las conclusiones principales de Berkeley para referirnos luego al modo como fueron establecidas y a las distintas interpretaciones que han recibido.

Berkeley rechaza, por lo pronto, toda abstracción y, con ello, todo intento de hipostasiar en realidades meros conceptos abstractos. Las propias ideas geométricas no son conceptos abstractos ni entidades ideales subsistentes por sí mismas: se fundan en representaciones y percepciones, siendo, a lo sumo, compuestos significativos de percepciones individuales. La abstracción no es sólo imposible de hecho; es contradictoria. Cuando una idea se refiere a una multiplicidad de objetos que poseen las mismas notas, lo que representa la idea es un signo, pero no una realidad, y menos todavía una abstracción precipitadamente identificada con una realidad. Por haber creído en el poder y la realidad

de la abstracción se ha llegado a la mayor aberración filosófica: a la afirmación de la existencia de realidades externas al espíritu. Debe observarse aquí que Berkeley no niega que haya objetos externos; lo que niega es una cierta interpretación dada a lo "externo". Niega, en fin de cuentas, la supuesta substancialidad de tales objetos. De no tenerse esto en cuenta no se comprendería cómo Berkeley, que parece llegar a conclusiones sumamente paradójicas, es al mismo tiempo un filósofo del sentido común. Es, en efecto, el sentido común el que lleva a pensar que los llamados "objetos externos" no son substancias, ya que sostener lo último es sencillamente especular a base de abstracciones. De ahí que hallemos unido en Berkeley un empirismo y sensualismo radicales con un radical esplritualismo. Decir que los objetos se componen de "ideas" no quiere decir que no "existan". Significa que el término 'existencia' debe ser entendido en forma distinta de la que, demasiado ingenua, precipitada e interesadamente proclaman los abstraccionistas, mecanicistas y "ateos". El fundamento de la noción de existencia se halla en la noción de percepción. Berkeley llega con ello a formular su famosa tesis: *Esse est percipere et percipi* (VÉASE), ser (existir) es percibir y ser percibido. En el artículo sobre esta fórmula estudiamos con más detalle su sentido. Aquí nos limitaremos a destacar que esta fórmula va en distintas direcciones: es una afirmación del primado de la percepción y, por lo tanto, un empirismo consecuente; es una afirmación de que no existe la materia (en cuanto algo que subsiste por sí mismo y, de consiguiente, que no puede admitirse la concepción del mundo como una máquina; es una afirmación de que la realidad es espiritual (la de los espíritus humanos y la de Dios). Con todo ello, y no obstante su aspecto paradójico, es una afirmación coincidente con el "sentido común" siempre que éste sea fundado en la experiencia y no en la abstracción.

Para llegar a las anteriores conclusiones Berkeley intenta demostrar —especialmente en su *Tratado* y en sus *Tres diálogos*— que todas las cualidades dependen enteramente de la percepción sensible. Esta dependencia había sido ya reconocida por muchos filósofos en lo que atañe a las llamadas cualidades secundarias (véase CUALIDAD). Pero Berkeley fue más lejos: afirmó que ***también*** las cualidades primarias —como la forma o la extensión de los cuerpos— dependen de la percepción. Así, por ejemplo, puede decirse que la extensión absoluta —a diferencia de los conceptos de extensión relativa tales como 'mayor o menor que'— no cambia. Pero la verdad es que tampoco existe. Todo lo que existe es particular, pues el espíritu no puede formar ninguna idea (es decir, ninguna percepción sensible) de nada abstraído de sus características particulares. Así como no es posible concebir un cuerpo extenso que no sea grande o pequeño, o que no tenga una figura determinada, no es tampoco posible concebir una extensión absoluta. El triángulo como tal, por ejemplo, es inconcebible; lo que concebimos son triángulos equiláteros, isósceles, escalenos, etc., pero jamás triángulos en general. Platón y los realistas habían supuesto que el resultado de cierta abstracción (lo que los escolásticos llamaron *abstracción* [VÉASE] *formal)* es algo más real que el objeto singular sobre el cual se enfoca la abstracción. Berkeley niega terminantemente esta tesis; la abstracción da por resultado un ser no más, sino menos real. En suma, Berkeley niega que puedan concebirse "ideas generales abstractas" y más aun que éstas representen o definan esencias de las cosas. A lo sumo admite que hay "ideas generales" si por ello se entienden símbolos o palabras con las cuales se habla *acerca de* lo real. Términos como 'substancia' son meros nombres, que no denotan nada. Su significación se basa enteramente en la imaginación de cualidades. Y como, por otro lado, la sensación activa no puede ser reducida (como algunos pretenden) a la volición, resulta que tal sensación (o *percipere)* es al mismo tiempo la sensación pasiva (o *percipi).* El principio de la *equivalencia* entre el percibir y el ser percibido resulta, así, de un análisis de la sensación. Por ser lo externo fundamentalmente la idea que es percibida, la distinción entre lo imaginario y lo real se funda para Berkeley en la distinta vivacidad de las ideas y, sobre todo, en el hecho de que en las ideas que componen la Naturaleza se manifiesta una regularidad independiente de la voluntad del espíritu percipiente. El idealismo subjetivista de Berkeley no equivale, por lo tanto, a un solipsismo. Por un lado, la permanencia, por así decirlo, de las cosas es asegurada por la mencionada regularidad; por otro, su existencia no depende solamente del espíritu percipiente que las afirma, sino de todos los espíritus capaces de percepción y, en última instancia, del espíritu universal. La realidad es así un conjunto de ideas en cuya cima se halla Dios como espíritu productor y ordenador, como creador de esa regularidad que se nos aparece como una Naturaleza distinta de él, pero que no es sino manifestación suya, signo de su potencia. Por eso no hay posibilidad de conocer ninguna causa de los fenómenos, sino solamente las leyes mediante las cuales se suceden. Berkeley combate la física moderna en su pretensión de averiguar las causas y sostiene que los resultados obtenidos por ella han de ser separados de los supuestos en que se apoya. Lo exige tanto la imposibilidad de alcanzar los motivos del obrar de Dios, como el hecho de la inmanencia completa del espíritu, la negación de una distinción entre lo subjetivo y lo objetivo y la disolución de todo proceso en un fenomenismo que, apoyado conscientemente en Berkeley, ha tenido en el siglo XIX sus representantes más significados en el inmanentismo de Schuppe, el solipsismo de Schubert-Soldern y el sensualismo positivista de Avenarius y Mach.

Se ha hecho observar que la teoría de Berkeley está basada en una confusión: la confusión entre la cualidad percibida y el acto de percibir la cualidad. *Por este motivo,* la conclusión de Berkeley sería espiritualista; el sensualismo sería entonces el punto de partida para demostrar que la materia y sus cualidades no dependen menos de la sensación que las cualidades secundarias. Si, en cambio, evitamos la mencionada confusión podremos decir que el sistema de Berkeley es fenomenista. Este ha sido el aspecto aceptado por Mach y otros autores a que nos hemos referido en el anterior párrafo. En vista de ello se podría decir que cuando Lenín acusaba a Mach de "idealista" y de "discípulo de Berkeley" no tenía en cuenta la distinción apunta-

da. Ahora bien, como el propio Berkeley ha indicado que la no separación de la cualidad y el acto de percibirla se debe *a.* que el percibir no es una volición (algo activo separado del "acto" pasivo del ser percibido), es difícil admitir que Berkeley no sea a la vez fenomenista y espiritualista. Ello se advierte con especial claridad cuando consideramos la teología de Berkeley en la cual Dios aparece como el único agente verdadero, la única actividad capaz de "engendrar" la materia. Pues no solamente es la idea lo que demuestra su pasividad al consistir su ser en ser percibida, sino que el propio espíritu humano es una percepción con respecto al espíritu universal que se manifiesta en Dios. La filosofía de Berkeley parece así consistir, como Bergson ha señalado, en cuatro tesis fundamentales: la que sostiene que la materia no es sino el conjunto de las ideas; la que indica que la idea abstracta es un mero *flatus vocis* y, por consiguiente, defiende un nominalismo sobre el cual se apoyará el posterior inmanentismo científico; la que opone el esplritualismo y el voluntarismo a un materialismo demasiado frecuentemente unido a una identificación de la materia con la realidad racional; y la que defiende el teísmo contra toda doctrina que, al sostener tesis opuestas a las anteriores, corre peligro de desviarse hacia un deísmo que niega la Providencia o hacia un franco ateísmo. Pero estas cuatro tesis son, según indica dicho filósofo, la expresión conceptual de una intuición única, que podría designarse como la percepción por Berkeley de la materia a modo de delgada película transparente que se interpone entre el hombre y Dios y que impide al primero la adecuada visión del segundo. La filosofía de Berkeley resultaría así de su afán de Dios; deseoso de romper las cadenas que la materia y lo sólido imponen al espíritu, Berkeley procura deshacerse de todo pensamiento que por las vías más diversas acabe por "condensar" la materia. La abstracción que hipostasia las "realidades" y la admisión de ideas innatas no son todavía un materialismo explícito, pero conducen inevitablemente a éste. Con las doctrinas de Berkeley, que representan desde un punto de vista positivo una crítica del exclusivismo naturalista de la física matemática, con su pretensión de hacer de las cualidades primarias el único verdadero sostén del universo, y una consecuente profundización del idealismo inmanentista, concordaron en parte las opiniones de Arthur Collier (VÉASE).

El citado "diario filosófico", compuesto de cuadernos de notas, ha sido titulado, por A. C. Fraser (Cfr. edición *infra), Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts, y* por A. A. Luce (Cfr. edición *infra), Philosophical Commentaries.* — Las otras obras principales de Berkeley son: An *Essay Towards a New Theory of* Vision, 1709. — A *Treatise on the Principles of Human Knowledge,* 1710. — *Three Dialogues Between Hylas and Philonous,* 1713 ("Hylas" = "el defensor del materialismo, de ὕλη, "materia", al cual se opone "Philonous" = el defensor del espíritu, de νοῦς, "espíritu", es decir, el propio Berkeley). — *De motu,* 1720. — *Alciphron, or the Minute Philosopher,* 1732. — *Siris, a Chain of Philosophical Reflexions and Inquines Concerning the Virtues of Tar-water and Divers Other Subjects,* 1744. — Ediciones de obras: Wright, 2 vols., 1784, reed., 1820, 1837, 1843 (muy defectuosa); A. C. Fraser, 4 vols. 1871, reed., 1901 (bastante completa y aceptable); A. A. Luce y T. E. Jessop, 9 vols., 1948-1958 (edición crítica, posiblemente *ne varietur:* I, 1948; II, 1949; III, 1950; IV, 1951; V, 1953; VI, 1953; VII, 1955; VIII, 1956; IX, 1959 [con Notas e índice general]). El tomo I de la última edición citada es reed., corregida, de la *editio diplomática* de los *Phlosophical Commentaries,* ed. A. A. Luce, 1944. — Entre las trad. de obras de B. al español citamos la de: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* 1939, 2a ed., 1945, con estudio preliminar y notas por Risieri Frondizi, y la de la misma obra trad. por P. Masa, 1957. — Hay trad. esp. reciente de: *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* (1948). — Bibliografía: Th. E. Jessop, A *Bibliography of G. B. with an Inventory of Berkeley's Manuscript Remains by A. A. Luce,* 1934. — Colin Murray Turbayne y Robert Ware, "A Bibliography of G. B., 1933-1962", *Journal of Philosophy,* LX (1963), 93-112. — G. W. R. Ardley, *Berkeley's Philosophy of Nature,* 1962 [folleto. University of Auckland Bulletin. N° 63. Philosophy Series, 3]. — Sobre B. véase F. Frederichs, *Ueber Berkeleys Idealismus,* 1870. — Íd., íd., *Der phanomenale Idealismus Berkeleys und Kants,* 1871. — A. Penjon, *Étude sur la vie et sur les oeuvres philosophiques de B., évêque de Cloyne,* 1878 (tesis). — A. Campbell Fraser, B., 1881. — Íd., íd., B. *and Spiritual Realism,* 1909. — R. Bohme, *Die Grundlagen des berkeleyschen Immaterialismus,* 1893 (Dis.). — Th. Stier, *Analyse und Kritik der berkeleyschen Erkenntnistheorie und Metaphysik,* 1893. — Para las obras más recientes, véase: A. Joussain, *Exposé critique de la philosophie de B.,* 1920. — K. Stammler, *Berkeleys Philosophie der Mathematik,* 1922 *(Kantstudien.* Erganzungshefte 55). — G. A. Johnston, *The Development of Berkeley's Philosophy,* 1923. — A. A. Luce, B. *and Malebranche. A. Study in the Origins of Berkeley's Thought,* 1934. — Íd., íd., *Berkeley's Immaterialism,* 1945. — G. Dawes Hicks, B., 1934. — John Wild, *G. B. A Study of His Life and Philosophy,* 1936. — Ingemar Hedenius, *Sensationism and Theology in Berkeley's Philosophy,* 1936. — Naguib Baladi, *La pensée religieuse de B. et l'unité de sa philosophie,* 1945. — F. Bender, G. *Berkeley's Philosophy re-examined,* 1946. A. A. Luce, *Life of G. B.,* 1949. — G. J. Warnock, B., 1953. — J. O. Wisdom, *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy,* 1953. — M. M. Rossi, Saggio *su B.,* 1955. — M. Guéroult, *B. Quatre études sur la perception et sur Dieu,* 1956. — Varios autores, G. B., 1957, ed. S. C. Pepper, K. Aschenbrenner, B. Mates (conferencias dadas en la Universidad de California). — A.-L. Leroy, G. B., 1959. — D. M. Armstrong, *Berkeley's Theory of* Vision: A *Critical Examination of Bisnop Berkeley's Essay towards a New Theory of Vision,* 1960. — Números especiales sobre Berkeley en las revistas: *Revue Internationale de Philosophie,* 23-24 (1953); *Revue Philosophique,* Año 78 (1953), Abril-Junio; *British Journal for the Philosophy of Science,* IV, 13 (1953); *Hermathena,* LXXXII (1953), Noviembre.

BERLIN (GRUPO DE). Véase VIENA (CÍRCULO DE).

BERNARD (CLAUDE) (1813-1878) nac. en Saint-Julien (Rhône), profesor desde 1854 en París, ejerció considerable influencia en la metodología y epistemología del pasado siglo por su investigación sobre el método experimental, así como por sus estudios sobre las teorías y los métodos en la medicina y la biología. Bernard estudió con detalle el papel de la observación, de la experiencia, de la experimentación y del razonamiento en las ciencias, sobre todo en las ciencias de los seres orgánicos. A su entender, el método

experimental —el único admisible en tales ciencias— enseña a obtener hechos comprobados y a elaborarlos por medio de un "razonamiento experimental", el cual sirve a su vez de base para descubrir las leyes que rigen los fenómenos. El método experimental no es, pues, simplemente la experiencia, sino la experiencia provocada y sistematizada. Bernard combatió con frecuencia las estériles discusiones a que se entregan con frecuencia los filósofos, pero estimó también —contra los puros empiristas— que los hechos brutos no son suficientes para constituir la ciencia: se necesita la combinación de la experimentación y del análisis racional, especialmente el matemático. También se necesita, a su entender, para desarrollar una efectiva labor científica la combinación de la inducción y de la deducción, pues es artificioso en ciencia distinguir entre dichos procesos de un modo radical.

Obras: *Introduction à la médecine expérimentale,* 1865 (trad. esp.: *Introducción a la medicina experimental,* 1944). — *Phénomènes physiques et métaphysiques de la vie,* 1875. —. *Histoire des théories de la vie,* 1876. — *La science expérimentale,* 1878. — *Cours de physiologie générale,* 1879. — *Philosophie. Manuscrit inédit,* 1954, ed. J. Chevalier [resumen por C. B. de una historia de la filosofía, de Tennemann, y del *Curso de filoso fía positiva,* de A. Comte, con comen tarios]. — Véase E. Dhuront, *C. Ber nard,* 1939. — A.-D. Sertillanges, O. P., *La philosophie de C. Bernard,* 1944. — P. Laín Entralgo, Dos *bió logos: Claudio Bernard y Ramón y Ca ja!,* 1959. — R. Virtanen, C. *B. and His Place in the History of Ideas,* 1960.

BERNARDO DE CHARTRES, Bemardus Carnotensis (t *ca.* 1130), el primero de los maestros de la llamada Escuela de Chartres (VÉASE) y Canciller de Chartres de 1119 a 1124, se inclinó decididamente al platonismo, pero no simplemente como una reviviscencia de las doctrinas de Platón; las ideas de Bernardo procedían, en efecto, de muy diversas fuentes (el *Timeo,* Séneca, San Agustín, inclusive corrientes pitagorizantes) y fueron armonizadas, además, con tendencias humanistas clásicas. Ahora bien, estas últimas no fueron tomadas por Bernardo únicamente en el sentido de una instrucción literario-gramatical, sino también —y especialmente— como materia de la reflexión lógico-gramatical y lógico-ontológica. Su realismo platónico, modificado por la interpretación cristiana de las ideas como pensamientos divinos, se debía, pues, tanto a un estudio de diversas tradiciones de fondo platónico, como a las consecuencias a que le llevaron sus análisis de índole lógico-lingüística. Dentro de este cuadro Bernardo desarrolló, a juzgar por las noticias que de sus ideas nos proporciona Juan de Salisbury, una ontología jerárquica formada por Dios, por las ideas eternas (bien que subordinadas a Dios), por las llamadas ideas o formas nativas —que son copias de las ideas eternas y modelos de las cosas—, y por la materia, creada de la nada y unida a las citadas ideas nativas para dar origen a las cosas singulares. Entre los discípulos de Bernardo se destacó Gilberto de la Porree, a quien sucedió como canciller de la Escuela el hermano de Bernardo, Thierry de Chartres (t *ca.* 1155), que había profesado en París y tuvo como alumno a Juan de Salisbury. Thierry prosiguió las tendencias ecléctico-platónicas y platónico-cristianas inauguradas por Bernardo en un sentido enciclopédico y erudito. Muy inclinado a las matemáticas y a la interpretación simbólico-pitagorizante, Thierry trabajó por acordar el texto bíblico con el comentario de Calcidio al *Timeo* a base de una metafísica que acogió por un lado el realismo platónico y por el otro varias ideas pitagóricas sobre la unidad y el predominio del número. Dentro de este marco Thierry desarrolló ciertas ideas de filosofía natural que, como la del ímpetu, tuvieron posteriormente un considerable desarrollo.

La doctrina de Bernardo de Chartres es conocida especialmente por los fragmentos referentes a ella que se encuentran en el *Metalogicon y* en el *Policraticus* de Juan de Salisbury. El escrito *De mundi universitate, sive Megacosmus et Microcosmus,* que se atribuía antes a Bernardo de Chartres, se debe a Bernardo Silvestre (VÉASE). — Las obras principales de Thierry de Chartres son el *Heptauteuchon,* enciclopedia de las siete artes liberales, y un comentario al *Génesis* titulado *De sex dierum operibus.* — Véase la bibliografía del artículo CHAJRTRES (ESCUELA DE).

BERNARDO (SAN), Bernardo de Clairvaux (1091-1153), nació en el Castillo de Fontaines, en las proximidades de Dijon. En 1112 ingresó en el monasterio de Citeaux (cisterciense), y en 1115 fue nombrado abad del monasterio de Clairvaux, cargo que desempeñó hasta su muerte. Extremadamente activo en la vida de la Iglesia, luchó contra las herejías y predicó la segunda Cruzada. Entre las polémicas mantenidas por San Bernardo se distinguieron las dirigidas contra los Cluniacenses y contra Abelardo, a quien obligó a retractarse en el Concilio de Sens (1140).

San Bernardo cultivó y defendió la vida mística, basada en la ascética, y se opuso a cuanto pudiera empañar la auténtica experiencia mística. Este es uno de los motivos de su constante oposición a los "filósofos puros", a los "dialécticos", que pretenden conocer a Dios a través de los inteligibles y olvidan que el verdadero conocimiento de Dios puede obtenerse únicamente por medio de la humildad y del amor. Estos dos últimos "temas" desempeñan un papel capital en la predicación y en los escritos de San Bernardo. Las ciencias profanas no pueden compararse en dignidad y en valor con las ciencias religiosas; una teología basada en las especulaciones filosóficas y en las argucias dialécticas no es propiamente ciencia, sino la manifestación del orgullo. En cambio, cuando el hombre comienza por humillarse, comienza también a ensalzarse hacia el único conocimiento valedero y auténtico: el de Jesús crucificado. Todo conocimiento digno de este nombre se basa en un modo de vida que se inicia con la mortificación de sí mismo, que continúa con el amor (VÉASE) puro a Dios, y que culmina en el éxtasis místico, donde el alma se sumerge en la vida divina. Sin embargo, no debe concluirse que el éxtasis es el resultado del propio esfuerzo; de no mediar la gracia divina, el hombre no podría jamás pasar del primer estadio de la humildad. Tampoco debe admitirse que el hombre es simplemente "arrastrado" por la gracia; sólo la cooperación de la voluntad y el libre albedrío con la gracia hacen posible la comunidad de las almas en el amor divino. El acto del amor a Dios, fundamental para San Bernardo, es la purificación del amor natural del hombre a sí mismo

y a Dios, paralelo y coincidente con el amor de Dios hacia el hombre. En la experiencia mística se realiza la perfecta unión de las voluntades dentro del amor.

La oposición de San Bernardo a la filosofía como mera "ciencia profana" y a la dialéctica no significa, de todos modos, que desdeñara toda tradición intelectual. Hay en su obra muchos elementos procedentes de la tradición agustiniana, de San Gregorio de Niza y del Pseudo-Dionisio, y hasta puede considerarse tal obra como una síntesis de las tradiciones teológicas y teológico-filosóficas latina y griega. Pero los elementos "intelectuales" se hallan fundidos en los requerimientos de la vida religiosa ascética y mística.

Siguiendo orientaciones semejantes a las de San Bernardo, escribieron y predicaron Guillermo de Saint-Thierry *(ca.* 1085-1148: *Epistola ad Fratres de Monde Dei; De contemplando Deo; Meditativae Orationes; De natura et dignitate amoris; Disputatio adversum Abelardum* [que San Bernardo utilizó en su polémica contra el filósofo]); Isaac de Stella (VÉASE), Alcher de Clairvaux *(ca.* 1180: *Liber de spiritu et anima,* posiblemente en respuesta a la *Epistola* de Isaac de Stella). Todos ellos suelen ser considerados como místicos agustiniano-platonizantes, pero esta caracterización es, sobre ser demasiado vaga y general, excesivamente "filosófica" para describir la obra y el pensamiento de quienes se interesaban principalmente en el enriquecimiento y profundización de la vida religiosa, y especialmente monástica.

Obras principales: *De gradibus humilitatis et superbiae* (escrito *ca.* 1121). — *De diligendo Deo (ibíd.,* 1126). — *De gratia et libero arbitrio (ibíd.,* 1127). — *Sermones in Cantica Canticorum (ibíd.,* 1149). — *De consideratione libri quinque (ibíd.,* 1152). — Ediciones de obras: S. *Bernardi, abbatis primi Clarae-Vallensis, Opera omnia,* ed. Joanis Mabillon (Parisiis, 1667), reimp. en Migne, *P. L.,* CLXXXII-CLXXXV. — *Sancti Bernardi Opera,* ed. crítica }. Leclerq, C.-H. Talbot, II. M. Rochais (Romae, 8 vols: I, 1957; II, 1958). — Entre las ediciones de obras separadas mencionamos: *De diligendo Deo y De gradibus humilitatis et superbiae,* ed. W. W. Williams y B. R. V. Mills, 1926; *De conversione,* ed. W. W. Williams, 1938. — Trads. al español: *Obras,* por J. Pons, S. J., 5 vols., 1925-1929; *Obras completas,* por el P. Gregorio Diez Ramos, O. S. B., I, 1953; II, 1955. — Bibliografía: L. Janauscheck, *Bíbliographia Bernardina qua S. Bernardi.. . operum cum omnium tum singulorum editiones ac versiones vitas... usque ad finem 1890 reperire potuit,* 1891 [Xenia Bernardina, 4], reimp.1960. — Jean de la Croix Bouton, *Bibliographie bernardine,* 1891-1957, 1958. — Vida de S. B.: E. Vacandard, *Vie de* S. *B., abbé de Clairvaux,* 2 vols., 1895. — G. Goyau, S. B., 1907. — W. Williams, S. *B. of C.,* 1935. — J. Weingartner, *Abëlard und Bernhard. Zwei Gestalten des Mittelalters,* 1937. — S. B. y Abelardo: Axel Hjelm, *Den heiligen B. och Abaelard,* 1898. — P. Laserre, *Un conflit religieux au XIIe siècle,* 1930 (trad. esp.: *Abelardo contra San Bernardo,* 1942). — Obra y pensamiento: J. Ries, *Das geistliche Leben und seine Entwicklungsstufen nach der Lehre des heligen B.,* 1906. — R. Linhardt, *Die Mystik des M. B. von C.* 1928. — W. "Williams, *The Mysticism of St. B. of* C., 1931. —'P. Miterre, *La doctrine de S. B.,* 1932. — Etienne Gilson, *La théologie mystique de S. B.,* 1934. — D. J. Baarslag, B. *van C.,* 1941. — J. Baudry, S. *B.,* 1946. — Jean Leclercq, *S. B., mystique,* 1948. — B. S. James, S. *B. of C.,* 1953. — M. T. Antonelli, *B. di Chiaravalle,* 1953. — G. Venuta, *Libero arbitrio e liberta della grazia nel pensiero di S. B.,* 1953. — A. Dimier, S. B., *pêcheur de Dieu,* I, 1953. — J. Calmette y H. David, S. B., 1953. — Thomas Merton, *Last of the Fathers:* S. *B. of C.,* 1954. — Dom Maur Stadaert, P. E. Wellens, Dom J. Leclercq, S. Vanni-Rovighi *et al., S. B.,* 1954. — P. Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez S. B.,* 1957 [Analecta Mediavalia namurcensia, 9]. — E. Bertola, S. B. *e la teologia speculativa,* 1959 [Pubblicazioni dell'Ist. Univers, di Magisterio di Catania. Serie fil. Monog., 11].

BERNARDO SILVESTRE, Bernardus Silvestris (o de Sylvestris), Bernardo de Tours *(fl.* 1150), uno de los filósofos platonizantes del siglo II, desarrolló ideas afines a las de los seguidores de la llamada "Escuela de Chartres" (VÉASE), si bien no puede considerarse como ligado formalmente a tal escuela. Es autor de una obra titulada *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus,* dedicada a Teodorico de Chartres y durante un tiempo atribuida a Bernardo de Chartres. Esta obra, redactada en prosa y verso, consta de dos libros, y es de índole alegórica. En el primer libro *(Megacosmus),* Bernardo presenta a Physis (la Naturaleza) lamentándose de su estado caótico (Hyle). Nous (el Espíritu) acude y forma el mundo a base de los cuatro elementos. En el segundo libro *(Microcosmus)* se presenta la creación del hombre.

Bernardo Silvestre recibió influencias platónicas a través de Macrobio y Calcidio principalmente. Aunque sus doctrinas parecen panteístas, se ha señalado que su descripción se refiere (y aun en la forma alegórica citada) principalmente al mundo y no a Dios o a la relación entre éste y el mundo. Pero hay cuando menos en la obra en cuestión ciertas expresiones que la emparentan con el emanatismo neoplatónico, como las que se refieren a las formas ejemplares como causas directas de lo real.

Ed. de C. S. Barach y J. Wrobel: *De mundi universitate libri duo,* 1876 [Bibliotheca philosophorum medii aetatis, I]. — Véase É. Gilson, "La cosmogonie de B. S.", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* III (1928), 5-24. — R. B.Wolsey, "B. S. and the Hermetic Asclepius", *Tradilio* VI (1948), 340-44. — T. Silverstein, "The Fabulous Cosmogony of B. S." *Modem Philology* (1948), 92-116. — Véase también bibliografía en CHARTRES (ESCUELA DE) (especialmente las obras de A. Clerval y J. M. Parent).

BHATTACHARYYA (K. C.) nac. en 1875, profesor en la Universidad de Calcuta, declara que el yo no puede ser pensado, pero que puede ser de alguna manera conocido. Este conocimiento se basa en una actividad espiritual de tipo contemplativo por la cual se llega a intuir el yo como verdad. Lo que llamamos conciencia teórica es, según Bhattacharyya, solamente la comprensión de lo que se expresa en el lenguaje, el cual, por su lado, debe estar basado en una previa creencia. Puede decirse, pues, que los contenidos de la conciencia teórica son susceptibles de enunciación, y que los llamados grados del pensamiento (empírico, puro u objetivo, espiritual y trascendental) son, en última instancia, grados de enunciación mediante el lenguaje. En cambio, lo que es creído, si bien puede ser expresado en forma de juicio, tiene en cuanto tal sólo carácter simbólico: la creencia misma, que es realidad experimentada, no puede ser

objeto de aserción. La filosofía es la elaboración evidente por sí misma de lo que es evidente por sí mismo y no un conjunto de proposiciones que se convierten en contenido de la conciencia teórica. Así, la filosofía "trata de contenidos que no son literalmente pensables y que no son realmente conocidos, pero que se cree que pretenden ser conocidos sin ser pensados". Tales contenidos son tres: el objeto subsistente por sí mismo, el sujeto real y la verdad trascendental. En el primer caso tenemos una filosofía del objeto; en el segundo, una del sujeto; en el tercero, una de la verdad. Cada uno de estos tres elementos tiene su reflejo en ciertas disciplinas filosóficas tradicionales, pero solamente en la actividad espiritual de orden superior pueden aprehenderse los contenidos en cuestión en lo que verdaderamente son.

Autoexposición en "The Concept of Philosophy", *Contemporary Indian Philosophy,* ed. Radhakrishnan y J. H. Muirhead, 1936, pp. 63-86. — *Alternative Standpoints in Philosophy (An Enquiry into the Fundamentals of Philosophy),* 1953. — *Studies in Philosophy,* 2 vols., 1956, ed. Gopinath Bhattacharyya.

BIBERG (NILS FREDRIK) (1776-1827), nacido en Suecia, profesó desde 1811 en la Universidad de Upsa-la. Influido por Schleiermacher y, sobre todo, por Jacobi, concibió la razón como un órgano superior de conocimiento, distinto del entendimiento y de la experiencia sensible. La razón no es, según Biberg, algo que capta simplemente relaciones, sino que posee un conocimiento, bien que oscuro e indeterminado, de su contenido, conocimiento que el entendimiento debe perfeccionar y precisar en el curso de la investigación filosófica. Ahora bien, la razón es a su vez un objeto de creencia y de fe, un supuesto con el cual no hay todavía filosofía, pero sin el cual toda filosofía es imposible. Biberg defiende contra el panteísmo del idealismo especulativo alemán una concepción teísta y sostiene en su filosofía moral una doctrina que tiende a conciliar el formalismo ético y el eudemonismo mediante una especie de racionalismo positivo. Influido por Biberg, así como por otros autores, entre ellos Boström, desarrolló una filosofía de tipo ecléctico el profesor de Upsala, Samuel Grubbe (1786-1853), que intentó unir en un teísmo especulativo, análogo al que en la misma época se desarrollaba en Alemania, las diferentes corrientes idealistas de su tiempo. Lo mismo que Biberg, Grubbe combate el panteísmo, que por un lado considera una degeneración de la verdadera filosofía, y por el otro como un principio que desemboca en un puro formalismo antirrealista. La obra de Grubbe no se refirió solamente a la metafísica, sino que se aplicó también y en particular a la filosofía jurídica y moral.

Obras principales de Biberg: *Notionum ethicarum, quas formales dicunt, dialexis critica,* 1823-24. — *Commentationum Stoicorum.* — Obras: *Samlade Skrifter,* 3 vols., Upsala, 1828, ed. Delldén. — H. Henningsson, *Nagra Frihetsproblemnos N. F. Biberg,* 1932.

BICONDICIONAL es el nombre que recibe la conectiva (VÉASE) binaria 'si y sólo si', simbolizada mediante el signo '$\equiv$'. Según ello, '$p \equiv q$' se lee:

p si y sólo si *q*.

Ejemplo de '$p \equiv q$' puede ser:

Antonio es padre de Juan si y sólo si Juan es hijo de Antonio. El bicondicional equivale a un par de condicionales, de modo que:

$$(p \equiv q) \equiv ((p \supset q) \;.\; (q \supset p)).$$

Esta fórmula es una de las tautologías del cálculo sentencial llamada también *bicondicional.* El bicondicional recibe con frecuencia el nombre de equivalencia (material), de modo que '$\equiv$' se lee también 'es equivalente a'. Para otro sentido de 'equivalencia', véase el artículo sobre esta noción.

Otros signos (hoy en desuso) que hay en la literatura lógica para simbolizar el bicondicional son: '$\supset \subset$', '$\downarrow\downarrow$', '$\rightleftarrows$'. En la notación de Hubert-Ackermann, '$\equiv$' es representado por '$\sim$'. En la notación de Lukasiewicz, '$\equiv$' es representado por la letra 'E' antepuesta a las fórmulas; así '$p \equiv q$' se escribe '$E\,p\,q$'.

Como hemos visto en el articulo sobre las Tablas de verdad, la tabla para *'p = q'* da ves cuando *'p'* es verdadero y *'q'* es verdadero, y cuando *'p'* es falso y *'q' es* falso; en los demás casos, obtenemos efes.

BIEL (GABRIEL). Véase GABRIEL BIEL.

BIEN. El primer problema que plantea la noción de *Bien* es un problema de vocabulario. Por un lado hay varios términos y varias expresiones cuyas significaciones son afines: 'el Bien', 'la bondad, 'lo bueno'. Común a todas estas expresiones es el hecho de que se trata de sustantivos y de que todas designan el *ser* bueno. Por otro lado tenemos el término 'bueno', el cual es un adjetivo usado en expresiones tales como *'x* es bueno', las cuales designan el ser *bueno y* pueden definirse como *'x* tiene la bondad', *'x* posee la propiedad de ser algo bueno' o *'x* participa del Bien'. Si nos atenemos al vocabulario y a las definiciones por él proporcionadas, concluiremos que tanto los sustantivos 'Bien', 'Bondad', 'Bueno (lo)' como el adjetivo 'bueno' sólo pueden ser definidos de un modo puramente verbal y que, por consiguiente, tales definiciones son círculos viciosos. La mera atención al vocabulario no proporciona, al parecer, ningún resultado *filosóficamente* satisfactorio. Advertimos, sin embargo, que ello no es enteramente cierto. En efecto, la interdefinibilidad verbal de tales términos muestra que conviene examinarlos conjuntamente, y que el término 'Bien' puede ser considerado como abreviatura cómoda para designar cualesquiera de los aspectos bajo los cuales han sido dilucidadas las cuestiones de lo bueno o del ser bueno.

Procederemos a mencionar varias actitudes posibles acerca del problema, pero previniendo que ninguna de ellas suele encontrarse de un modo puro en ninguno de los filósofos o tendencias filosóficas.

1. Ante todo, el Bien puede estudiarse como un *término* —o una expresión—, o como una *noción* —o un concepto—, o como una *entidad* — o la propiedad de una entidad. En el primer caso, tenemos una definición semántica de 'el Bien', según la cual tal expresión es reducida a la definición de *'x* es bueno'. A su vez, la expresión *'x* es bueno' puede definirse mediante las expresiones *'x es* apetecible', *'x* es deseable', 'x es perfecto (en su género)' o simplemente 'apruebo *x'.* En el segundo caso, tenemos una definición nocional del Bien, sin que aparezca siempre bien claro lo que se entiende por noción o concepto. En el tercer caso, tenemos una definición real del Bien.

2. Cuando el Bien es considerado como una noción o como un concepto es menester precisar lo que se entiende por estos últimos. En efecto, depende de ello el adoptar una de las dos grandes concepciones corrientes en la historia de la filosofía. Los que entienden el concepto como un fenómeno mental tienden a defender una concepción *subjetiva* del Bien y, por consiguiente, a proporcionar de él una definición en *lenguaje psicológico.* Los que entienden el concepto como un "objeto formal", distinto tanto de la expresión como del fenómeno mental y del objeto real, tienden a defender una concepción *objetiva* —u objetivo-formal— del Bien y, por consiguiente, a proporcionar de él una definición en un lenguaje que es llamado —impropiamente— *lenguaje lógico.*

3. Cuando el Bien es considerado como algo real, conviene precisar el *tipo* de realidad al cual se adscribe. Es menester, por lo tanto, saber si se entiende el Bien como un *ente* —o un ser—, como una *propiedad de un ente* —o de un ser— o como un *valor.* Mas tras haber aclarado este punto es todavía conveniente saber de *qué realidad* se trata. Tres distintas opiniones se han enfrentado —*y* con frecuencia entremezclado— al respecto: (a) el Bien es una realidad *metafísica;* (b) el Bien es algo *físico;* (c) el Bien es algo *moral.*

4. Considerado como algo real, el Bien ha sido entendido o como *Bien en sí mismo* o como *Bien relativamente a otra cosa.* Esta distinción se halla ya en Aristóteles cuando distingue *(Eth. Nich., I* 1, 1094 a 18) entre el Bien puro y simple ἀγαθο\ ἁπλῶς y el Bien para alguien o por
αλγο, ἀγαθο\ν τινι, ἀγαθὸν δι᾽ ἄλλο. Aris
tóteles señala que el primero es preferible al segundo, pero debe tenerse en cuenta que el Bien puro y simple no es siempre equivalente al Bien absoluto; designa un Bien más independiente que el Bien relativo. Así, Aristóteles dice que recobrar la salud es mejor que sufrir una amputación, pues lo primero es bueno absolutamente, y lo segundo lo es solamente para el que tiene necesidad de ser amputado *(Top.,* III, 1, 116 b 7-10). La distinción en cuestión fue adoptada por muchos escolásticos en lo que llamaban la división de] bien según varias razones accidentales; según ello, hay lo *bonum simpliciter* o *bonum per se,* y lo *bonum secundum quid, bonum cui, bonum per accidens.* Consecuencia de estas doctrinas es la negación de que el Bien sea exclusivamente una substancia o realidad absolutas. Aristóteles y muchos escolásticos rechazaban, por consiguiente, la doctrina platónica (y luego, *a veces,* plotiniana) del Bien como Idea absoluta, o Idea de las Ideas, tan elevada y magnífica que, en rigor, se halla, como ha dicho Platón, "más allá del ser", ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, de tal modo que las cosas buenas lo son entonces únicamente *en tanto que* participaciones del único Bien absoluto. En efecto, en la concepción aristotélica puede decirse que el bien de cada cosa no es —o no es *sólo*— su participación en el Bien absoluto y separado, sino que cada cosa puede tener su bien, esto es, su perfección.

5. El Bien en sí mismo es equiparado con frecuencia al Bien metafísico. En tal caso se suele decir que el Bien y el Ser son una y la misma cosa de acuerdo con las célebres frases agustinianas: *"Quiquid est, bonum est"* (Conf., VII, 12) y *"Omne ens inquantum ens est, est bonum" (De vera religlone,* 21), las cuales son admitidas por la mayor parte de los filósofos medievales, en particular por los de tendencia realista. *Interpretada* de un modo radical, dicha equiparación da por resultado la negación de entidad al mal, pero con el fin de evitar las dificultades que ello plantea ha sido muy frecuente definir el mal (VÉASE) como *alejamiento* del ser y, por consiguiente, del Bien. El Bien aparece entonces como una luz que ilumina todas las cosas. En un sentido estricto el Bien es, pues, Dios, definido como *summum bonum.* Pero en un sentido menos estricto participan del Bien las cosas creadas y en particular el hombre, especialmente cuando alcanza el estado de la fruición de Dios. Cuando esta concepción es elaborada filosóficamente, el Bien es definido como uno de los trascendentales (véase TRASCENDENTAL), con el conocido resultado de que el Bien es considerado *convertible* con el Ser, con lo Verdadero y con lo *Uno* — *ens bonum verum unum convertuntur.* Hay que advertir, sin embargo, que esta última proposición, aunque tiene un alcance teológico, está formulada en el lenguaje de la metafísica — o, mejor dicho, de la ontología. En efecto, el lenguaje en el cual suele expresarse tal convertibilidad es el lenguaje formal, en el sentido que tiene esta expresión cuando se dice, por ejemplo, de Santo Tomás de Aquino —como decía Cayetano—, que *semper formaliter loquitur.* Este lenguaje hace posible que se hable del bien de cada cosa como su perfección, dándose el nombre de *summum bonum* propiamente sólo al *ens realissimum,* esto es, Dios.

6. La concepción del Bien como bien metafísico no excluye su concepción como bien moral; por el contrario, la incluye, aun cuando el Bien metafísico parece gozar siempre de una cierta preeminencia, especialmente en la ontología clásica. Lo mismo podemos decir de la filosofía kantiana, por más que en ésta quede *invenida* la citada preeminencia. En efecto, si solamente la buena voluntad puede ser llamada algo bueno sin restricción, el Bien moral aparece como el Bien sumo. El salto de la razón teórica a la razón práctica y el hecho de que las grandes afirmaciones metafísicas de Kant sean postulados de esta última razón explica la peculiar relación que hay entre el Bien metafísico y el Bien moral dentro de su sistema.

7. Cuando el Bien moral es acentuado por encima de las otras especies de bienes, se plantean varios problemas. He aquí dos que consideramos capitales.

En primer lugar, se trata de saber si el Bien es algo *subjetivo* o algo que existe *objetivamente.* Muchas filosofías admiten las dos posibilidades. Así, Aristóteles y gran número de escolásticos definen el bien como algo que es apetecible y en este sentido parecen tender al subjetivismo. Sin embargo, debe advertirse que esto representa solamente un primer estadio en la definición del Bien. En efecto, acto seguido se indica que el Bien es algo *apetecible* porque hay *algo* apetecible. El Bien es por este motivo "lo que todas las cosas apetecen", como dice Santo Tomás (S. *Theol,* I, q. V, 1 c), porque constituye el término (el "objeto formal") de la aspiración. Ello permite solucionar el conflicto planteado por Aristóteles (al comienzo de la *Ética a Nicómaco)*

cuando se pregunta si hay que considerar el Bien como idea de una cierta cosa separada, que subsiste por sí aisladamente, o bien como algo que se encuentra en todo lo que existe y puede ser llamado el Bien común y real. Tomada en un sentido demasiado literal, la distinción apuntada nos da, en efecto, dos formas del Bien que no parecen jamás tocarse. Pero si el Bien es *algo* que *apetecemos,* no podrá haber separación entre lo que está entre nosotros y lo que está fuera de nosotros; el Bien será a la vez inmanente y trascendente. En cambio, autores como Spinoza (quien derivó gran parte de su concepción, de los estoicos) han considerado el Bien como algo subjetivo, no sólo por haber insistido en la idea de que lo bueno de cada cosa es la conservación y persistencia en su ser, sino también por haber escrito expresamente *(Eth.,* III prop. ix, schol.) que "no nos movemos, queremos, apetecemos o deseamos algo, porque juzgamos que es bueno, sino que juzgamos que es bueno porque nos movemos hacia ello, lo queremos, apetecemos y deseamos". Muchas de las llamadas morales subjetivas, tanto antiguas como modernas, podrían tomar como lema la citada frase de Spinoza. Por el contrario, otras filosofías destacan la independencia del Bien respecto a nuestras apetencias, aun cuando reconocen que el Bien es apetecible: el platonismo figura entre ellas. En general, es difícil dar ejemplos de concepciones extremas en este problema; muchas de las doctrinas pueden ser consideradas a la vez como subjetivas y objetivas. Finalmente, otras parecen hallarse fuera de este dilema. Es el caso de Kant, pues por un lado la buena voluntad parece ser un querer y, de consiguiente, una apetencia, mas por el otro lado tal buena voluntad, cuando es pura, es independiente de toda apetencia y se rige únicamente por sí misma. Es curioso comprobar que parece haber analogías entre la definición escolástica del Bien como objeto formal de la voluntad y la buena voluntad kantiana, si bien estas analogías desaparecen tan pronto como consideramos las respectivas ontologías que subyacen en cada una de dichas teorías, por no decir nada de las diferencias fundamentales en lo que toca a la idea de la relación entre lo ético y lo religioso. En todo caso, es difícil conciliar el carácter autónomo de la ética kantiana con el carácter heterónomo y a veces teónomo de la ética tradicional (véase AUTONOMÍA, BUENA VOLUNTAD).

En segundo lugar, se trata de saber qué entidades son las que se juzgan buenas. Las morales llamadas materiales consideran que el Bien solamente puede hallarse incorporado en realidades concretas. Así ocurre cuando se dice que lo bueno es lo délectable, o lo conveniente, o lo honesto, o lo correcto, o lo útil (para la vida), etc. Hay que advertir que los escolásticos no rechazaban esta condición del Bien cuando consideraban que lo bueno se divide, con una división casi esencial —como la división del análogo en sus analogados—, en diversas regiones determinadas por la razón de apetecibilidad, de modo que se puede decir, en efecto, de lo bueno que es útil, o que es honesto, o que es agradable, etc. Pero mientras entre los escolásticos esto era el resultado de una división del Bien, entre los partidarios más estrictos de las morales materiales, el Bien se reduce a una o varias de tales especies de bienes. Las morales llamadas formales (especialmente la de Kant) insisten, en cambio, en que la reducción del Bien a *un* bien o a *un tipo* de *bienes* (en particular de bienes *concretos)* convierte la moral en algo relativo y dependiente. Hay según ello, tantas morales materiales como géneros de bienes, pero, en cambio, hay sólo una moral formal. Contra ello arguyen las morales materiales que la moral puramente formal es vacía y no puede formular ninguna ley que no sea una tautología (véase IMPERATIVO).

8. Una división menos importante del Bien, cuando es considerado material y moralmente, es la que introdujeron los sofistas y fue presentada por Aristóteles en el pasaje ya citado de *Top.:* el Bien puede ser natural o convencional. Usualmente se estima que el Bien natural es universal e inalterable, pero en principio no está excluido que pueda cambiar. Los partidarios de la universalidad e inalterabilidad del Bien (como los estoicos) arguyen que su naturaleza es siempre la misma; los defensores del cambio (evolucionistas) manifiestan que el Bien está sometido al mismo desarrollo que la Naturaleza. El Bien en tanto que convencional es siempre estimado como relativo, cuando menos como relativo a una sociedad determinada, a un cierto período histórico, a una cierta clase social, etc. Sin embargo, la concepción del Bien (o de los bienes) desde el punto de vista convencionalista no es siempre equivalente a un historicismo; este último, en efecto, puede considerar como absolutos dentro de cada período los bienes correspondientes.

9. El Bien moral (y ocasionalmente el metafísico) puede ser estimado como objeto de la razón, de la intuición o de la voluntad. Estas tres concepciones no son siempre incompatibles entre sí. Se han dado, en efecto, muchos ejemplos de combinación entre la tesis racionalista y la voluntarista, bien que casi siempre se ha tratado de subordinar una a la otra. Así, la tesis de que el Bien es el objeto formal de la voluntad no excluye el uso de la razón, y la tesis de que el Bien es aprehendido mediante la razón no excluye que sea asimismo objeto de la voluntad. Por otro lado, cuando la razón ha sido entendida como una posibilidad de aprehensión directa de la mente, se ha podido acordar el Bien como objeto de la razón y como objeto de la intuición. Otro es el caso, en cambio, cuando la intuición se ha entendido como intuición emocional. Así, las doctrinas morales de Brentano, Scheler, N. Hartmann y otros autores se han opuesto por igual al racionalismo y al voluntarismo de los bienes. Especialmente Scheler ha presentado esta concepción con extrema claridad y radicalismo al insistir en que hay una posibilidad de aprehensión intuitivo-emocional de las realidades que se califican de buenas y malas, y que tal aprehensión es *a priori* no obstante referirse a realidades "materiales", esto es, concretas y no vacías.

10. Esto nos lleva a un último problema: el ya antes apuntado [3] del tipo de realidad del Bien. Como vimos, puede considerarse éste como un ser, como la propiedad de un ser o como un valor. Lo habitual en las ontologías llamadas clásicas es la primera opinión, aun cuando se reconozca que cuando se habla del ser *como* realidad no se *enuncia* de él lo mismo que cuando se habla del ser

como bondad. Lo más común en las ontologías modernas es la segunda opinión, que ha sido llevada a sus últimas consecuencias en lo que hemos calificado de concepción semántica: 'bien' es entonces un término que puede sustituir a 'bueno' en *'x* es bueno'. Muy corriente en varias éticas contemporáneas es la tercera opinión, para entender la cual hay que ver lo que hemos indicado en el artículo sobre el valor (VÉASE). Según estas concepciones, el Bien es irreductible al ser, pero hay que advertir que en este tipo de doctrinas se habla del Bien a veces como *uno* de los valores morales y a veces como de la preferencia por *cualesquiera* valores positivos. Scheler ha defendido esta última posición muy claramente. "Siéndonos dada la superioridad de un valor —escribe— en el acto del 'preferir' y la inferioridad del mismo valor en el acto del 'postergar' (actos que por ser cognitivos y no volitivos no son buenos ni malos, sino éticamente neutrales), quiere esto decir que es moralmente bueno el acto realizador de valores que coincide, con arreglo a su materia de valor intentada, con el valor que ha sido 'preferido' y se opone al que ha sido 'postergado'. En cambio, es moralmente malo el acto que, con arreglo a la materia de valor intentada, se opone al valor que ha sido 'preferido' y coincide con el valor que ha sido 'postergado'." Tal coincidencia no significa necesariamente el bien y el mal mismos: "no es que *consista* lo *'bueno' y* 'malo' en esa coincidencia o en esa oposición; pero estos son los criterios esenciales y forzosos del ser de lo bueno y lo malo". Por eso "el valor 'bueno' es aquel que va vinculado al acto realizador que ejecuta un valor *positivo,* dentro del grado más alto de valores (o, respectivamente, dentro del supremo grado) a diferencia de los valores *negativos; y* el valor 'malo' es aquel que va vinculado al acto realizador de un valor negativo" *(Ética,* trad. esp. H. Rodríguez Sanz, I, 1941, págs. 55-6). Condición para la validez de esta doctrina es la organización jerárquica de los valores y, por supuesto, la idea de que los valores son irreductibles a otras realidades. El bien, pues, aparece aquí como irreductible, aunque no necesariamente opuesto, a toda otra forma de "realidad".

Los anteriores análisis no pretenden agotar todos los problemas que suscita la noción del Bien. Tampoco pretenden poner de relieve todas las dificultades que ofrece cada una de las concepciones mencionadas. Pero puede preguntarse si no hay algunos supuestos últimos de los que dependan las principales teorías éticas. A nuestro entender, los hay: son los supuestos que corresponden a una doctrina de los universales (VÉASE). En efecto, cualesquiera que sean las tesis admitidas, habrá siempre que adherirse o a una concepción nominalista, o a una concepción realista, o a una concepción intermedia entre nominalismo y realismo del Bien o de los bienes. El nominalismo extremo del Bien lo reduce a una expresión lingüística; el realismo extremo lo define como un absoluto metafísico. Como el nominalismo extremo no permite hablar del Bien, y como el realismo extremo hace imposible considerar nada excepto el Bien en cuanto tal como bueno, lo plausible es adoptar una posición intermedia. Pero es inevitable adoptar una posición en esta controversia. Y como toda posición en la doctrina de los universales es el resultado o de una decisión previa o de una ontología previa, resulta que la definición dada del Bien —en la medida en que se efectúe en el nivel filosófico y se pongan entre paréntesis tanto las "creencias" como las conveniencias— es últimamente el resultado de una decisión o de una ontología. Ello no significa que tal decisión o tal ontología tengan que ser *arbitrarias;* significa que son *primarias y* que preceden en el orden de las razones a toda dilucidación acerca del Bien.

Sobre el bien, tanto en sentido moral como metafísico: C. Stumpf, *Das Verhaltnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten,* 1869. — C. Trivero, *Il problema del Bene,* 1907. — Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil,* 1907 (inspirado en F. H. Bradley). — K. B. R. Aaars, *Gut und Bose,* 1907. — P. Haberlin, Das *Gute,* 1926. — H. J. Patón, *The Good Will. A Study in the Coherence Theory of Goodness,* 1927. — W. D. Ross, *The Right and the Good,* 1930. — H. Reiner, *Der Grund der sittlichen Bildung und das sittliche Gute,* 1932. — W. Monod, *Le problème du Bien. Essai de Théodicée et Journal d'un Pasteur,* 3 vols., 1934. — L. Nutrimentó, *La definizione del Bene in relazione al problema dell'ottimismo,* 1936. — C. E. M. Joad, *Good and Evil,* 1943. — A. C. Ewing, *The Definition of the Good,* 1947. — R. B. Rice, *On the Knowledge of Good and Evil,* 1955. — *E. Dupréel,* J. Leclercq, R. Schottlaender, artículos sobre la noción de bien en *Revue Internationale de Philosophie,* N° 38 (1956), 385-414. — Brand Blanshard, *Reason and Goodness,* 1961 [Gifford Lectures, 1952-1953]. — Eugene E. Ryab, *The Notion of Good in Books Alpha, Beta, Gamma, and Delta of the Metaphysics of Aristotle,* 1961 [monog.]. — Georg Henrik von Wright, *The Varieties of Goodness,* 1962 [Gifford Lectures, 1960]. — Helmut Kuhn, *Das Sein und das Gute,* 1962. — Kitaro Nishida, *El bien* (trad. esp., 1963). — Análisis lingüístico: F. E. Sparshott, An *Enquiry into Goodness,* 1958 y, sobre todo, Paul Ziff, *Semantic Analysis,* 1960 (Cfr. asimismo obras de autores de la escuela "emotivista" [C. L. Stenvenson *et al]* en ÉTICA). — Véase también la bibliografía de los artículos MAL y TEODICEA. Para la significación del término 'bien' o 'lo bueno' véase asimismo la bibliografía de ÉTICA y MORAL. Para la idea del bien en varios autores y tendencias: J. de Munter, *Studie over de zedelije Schoonheid en Goedheid bij Aristoteles,* 1932. — E. Grumach, "Physis und Agathon in der alten Stoa", *Problemata,* VII (1932). — H. Luckey, *Die Bestimmung non "gut" und "bose" bei Thomas von Aquin,* 1930. — A. Kastil *Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristóteles und Thomas,* 1900.

BIEN COMÚN. Desde el momento en que se planteó el problema de la naturaleza de la sociedad humana agrupada en Estados que pueden, o deben, proporcionar a sus miembros un bien o serie de bienes para facilitar su subsistencia, bienestar y felicidad, se suscitó la cuestión ulteriormente llamada del "bien común". Dentro del pensamiento filosófico griego hallamos, pues, ya la cuestión del bien común en las discusiones de los sofistas y en Platón. Sin embargo, si se estima, con Platón *(Rep.,* IV) que tal bien común trasciende los bienes particulares en tanto por lo menos que la felicidad global o del Estado debe ser superior, y hasta cierto punto independiente, de la felicidad de los individuos, entonces la cuestión del bien común carece de una dimensión esencial: la del modo de

participación de los miembros del Estado en el bien común.

Esta última dimensión fue tratada por Aristóteles *(Pol.,* III) al indicar que la sociedad organizada en un Estado tiene que proporcionar a cada uno de los miembros lo necesario para su bienestar y felicidad como ciudadanos. Por ello es usual remontarse al Estagirita como el primero que formalmente trató el problema del bien común. Este problema fue recogido por los escolásticos, y en particular por Santo Tomás, quien lo dilucidó ampliamente (en S. *theol.,* I Ia q. XC y en *De regimine principium,* I, 1, entre otros lugares). Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás afirmó que la sociedad humana como tal tiene fines propios, los cuales son "fines naturales", a los cuales hay que atender, y los cuales hay que realizar. Los fines espirituales y el bien supremo no son incompatibles con el bien común de la sociedad en cuanto tal; pertenecen a otro orden. Hay que establecer cómo los dos órdenes se relacionan, pero no a base de destruir simplemente uno de ellos.

La cuestión del bien común fue ampliamente dilucidada por otros escolásticos (por ejemplo, Egidio Romano y Francisco Suárez) y por no pocos autores modernos. Frente a la tendencia a subordinar demasiado radicalmente el orden natural y temporal al orden divino y espiritual, ciertos escritores modernos tomaron el punto de vista inverso, considerando el bien común del Estado como el único bien posible. Ello ha llevado a ciertos pensadores contemporáneos, como Jacques Maritain *(La personne et le bien commun,* 1946), a considerar que el afán "reduccionista" —el que reduce el bien temporal al espiritual o viceversa— es consecuencia de haberse olvidado la distinción entre el individuo y la persona. El individuo puede, y debe frecuentemente, sacrificarse por el bien común natural, y a la vez aprovecharse de él para los fines terrenales; la persona, en cambio, es una entidad de naturaleza últimamente espiritual, que se sustrae en muchos casos a los requisitos del orden natural estatal. El bien común, en suma, es cosa de los individuos, pero no necesariamente de las personas. Pero en la medida en que las personas se incorporan y manifiestan en individuos que son miembros de una sociedad, hay que suponer que hay asimismo una cierta relación entre el ser personal y el bien común natural del Estado.

Además de los textos citados *supra,* véase: K. Keibach, Das *Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung,* 1928. — G. Gonella, *La nozione di bene comune,* 1938. — Sobre el bien común en Santo Tomás: S. Michel, *La notion thomiste du bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques,* 1932. — A. P. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin,* 1954. — Ch. de Koninck, *De la primacía del bien común contra los personalistas y el principio del orden nuevo* (trad. esp., 1952). — Luciano Pereña, *Hacia una sociología del bien común,* 1955. — Juan Zaragüeta, *Problemática del bien común,* 1956.

BIERENS DE HAAN (J. D.) nac. 186'6, profesor en Aerdenhout, Haarlem, desarrolló una metafísica basada principalmente en el estudio y profundización del pensamiento de Spinoza. Esta metafísica era, en rigor, una dialéctica de la idea destinada a mostrar, de un modo sensiblemente parecido al hegelianismo, la génesis de la realidad y, sobre todo, las antítesis que se producen dentro de ella. Bierens de Haan realizó este propósito en un sentido especulativo-fenomenológico que le permitió efectuar un análisis de la vida espiritual en el cual quedan incluidos, a su entender, tanto los elementos ontológicos como los histórico-psicológicos. La pluralidad se explica entonces por la unidad. Pero la unidad no puede explicarse a su vez si no le suponemos, por lo menos potencialmente, la pluralidad de manifestaciones. Éstas son reveladas por medio del análisis e interpretación de la experiencia, especialmente de la experiencia psicológica, la cual se integra "naturalmente" en el proceso dialéctico y dramático de la idea, pero sin renunciar a su propio ser y aun afirmándolo de continuo como una contraposición. La idea de una "armonía invisible y oculta" recorre, así, de continuo la especulación de Bierens de Haan, cuyo aspecto estético prima a veces sobre el estrictamente metafísico.

Obras principales: *De beteekens van Shaftesbury in de Engelsche Ethiek,* 1891 *(El conocimiento de S. en la ética inglesa).* — *De Weg tot het Inzicht,* 1905 *(El camino de la comprensión).* — *Wijssgeerige* Studies, 1904 *(Estudios filosóficos).* — *Plato's Levensleer: logos, ethos, pathos,* 1935 *(La doctrina de la vida en Platón: logos, ethos, pathos).* — *Het* Rijk *van den Geest,* 1938 (El *reino del espíritu).* Bierens de Haan colaboró también en una historia de las ciencias: *Geschiedenis der Wetenschappen,* 1915.

BILFINGER (o BILFFINGER) (GEORG BERNHARD) (1693-1750), nac. en Kannstatt, profesor desde 1725 en San Petersburgo y desde 1731 a 1735 en Tubinga, es uno de los miembros de la llamada escuela de Wolff (o también de Leibniz-Wolff), aun cuando sus puntos de vista filosóficos son con frecuencia distintos de los de sus maestros. Bilfinger admite una concepción monadológica de la realidad, pero declara que ciertas mónadas no poseen representación y no se mueven a sí mismas. Por otro lado, las mónadas que poseen facultad representativa no reflejan (como pensaba Leibniz) la realidad entera desde su propio punto de vista, sino solamente una parte de la realidad. Según Bilfinger, las almas poseen representaciones y deseos, los cuales se engendran mutuamente. En la idea del mundo como una armonía preestablecida, Bilfinger se acercó más a la concepción de Leibniz que a la de Wolff.

Obras: *Dissertatio de harmonia praestabilita,* 1721 (en 2ª ed. titulada: *Commentatio hypothetica de harmonia* animi *et corporis h*umani *maxime praestabilita ex mente Leibnitii,* 1723). — *Disputatio de triplici rerum cognitione,* 1722. — *Commentationes philosophicae de origine et permissione mali praecipue moralis,* 1724. — *Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus,* 1725.

BINSWANGER (LUDWIG) nac. (1881) en Thurgau (Suiza), estudió medicina en Lausana, Heidelberg y Zurich, trabajando durante un tiempo bajo la dirección de Jung y de Eugen Bleuler. De 1908 a 1910 Binswanger trabajó, bajo la dirección de su padre, el psiquiatra Robert Binswanger, en el Sanatorio Bellevue de Kreuzlingen, y de 1911 a 1956 fue director del mismo Sanatorio.

Binswanger es uno de los más destacados representantes del llamado "movimiento existencial en psicología" — que incluye la psicoterapia existencial, así como los llamados "análisis

existencial" y "fenomenología psiquiátrica". Este movimiento, aunque no derivado de Freud, y aunque hostil al uso de ciertos conceptos muy básicos del psicoanálisis (como los conceptos de "inconsciente", "libido", etc.). debe en parte su impulso a Freud —y a Jung—, pero también, y acaso en mayor proporción, a todo un conjunto de tendencias filosóficas y psicológicas que van desde Nietzsche hasta Heidegger, Jaspers, Sartre y otros. Dentro de este movimiento Binswanger ha elaborado sobre todo lo que ha llamado "análisis existencial" (*Daseinsanalyse).* Este análisis usa ideas fundamentales de Heidegger —y, más específicamente, de *El Ser y el Tiempo,* de Heidegger—, pero se distingue de Heidegger en muy importantes respectos. Ante todo, y como el propio Binswanger ha puesto de relieve, en que se trata de "una investigación científica de tipo antropológico" y, por tanto, de una investigación que conduce a formular "enunciados ónticos" y no tesis ontológicas. Los métodos que usa el análisis existencial son métodos científicos empíricos, aplicados a casos particulares — métodos empírico-fenomenológicos, a diferencia de los métodos empírico-inductivos. Así, por ejemplo, el examen del hombre en su "estar-en-el-mundo" es un examen óntico, que incluye todas las realidades empíricas implicadas en tal "estar"; lo mismo sucede con el examen del hombre en su "estar-con-otros", etc., etc. Por eso el "análisis existencial" (o, más propiamente, "análisis de la existencia"), de Binswanger, es distinto del "psicoanálisis existencial" en el sentido de Sartre. Sin embargo, el análisis en cuestión está fundado en supuestos filosóficos no empíricos (bien que confirmables empíricamente), tales como la idea de que la realidad humana es una realidad que consiste en estar en situaciones decidiendo lo que va a ser ella misma; la idea de que el ser humano es básicamente en "ser sí mismo" a diferencia del ser de una cosa; la idea, sobre todo, de que la realidad —y, por tanto, la realidad de que se ocupa el psiquiatra (por lo demás, en cuanto otra realidad humana)— es una existencia total y un modo de *existir* y de ser "sí mismo", etc. Por eso el "análisis" de Binswanger no separa el paciente de sus estados psíquicos, ni los estados psíquicos del mundo y de "los otros", sino que los considera a todos en un conjunto — que puede llamarse "concurso existencial".

Obras principales: *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie,* 1922 *(Introducción al problema de la psicología general). — Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart,* 1928 (*Transformaciones en la concepción e interpretación del sueño de los griegos al presente). — Über Ideenflucht,* 1933 *(Sobre el flujo de ideas). — Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins,* 1942, 2a ed., 1953 *(Formas básicas y conocimiento de la existencia humana). — Henrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisation in der Kunst,* 1949 [Schriften der Psyche, Heft 2] (I. *y el problema de la auto-realización en el arte). — Drei Formen missglückten Daseins: Verstiegenheit, Verschrobenheit, Maniertheit,* 1956 *(Tres formas de existencia fallida: osadía, confusión, afectación). — Der Mensch in der Psychiatrie,* 1957 *(El hombre en la psiquiatría). — Schizophrénie,* 1957 [antes publicado en *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie (* 1945) y en *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* (1944/47, 1949,1952/1953)]. — Importantes son los escritos de B. en los que analiza "casos" determinados: "el caso ilse" *(Monatschrift,* etc. CX [1945], 129-60), "el caso Lola Voss" *(Schweizer,* etc. LXIII [1949]; "el caso Ellen West" *(Schweizer,* etc. LIII [1944], 255-77 y LIV [1944], 69-117, 330-60; LV [1955], 16-40); algunos de estos escritos han sido recogidos en *Ausgewahlte Vortrage und Aufsatze,* 2 vols., 1947-1955. Binswanger ha expuesto sus ideas en "Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie", *Schweizer,* etc., LVII (1946), 209-25, reimp. en *Ausgewahlte,* etc., I (1947), págs. 190-217.

Véase Rollo May, Ernest Ángel y Henri F. Ellenberger, eds., *Existence. A New Dimensión in Psychiatry and Psychology,* 1958, especialmente las dos contribuciones de Rollo May en págs. 3-91. Este volumen incluye trad. de varios escritos de Binswanger, incluyendo el citado "Über die daseinsanalytische, etc.".

BIOLOGÍA. El único problema que nos interesa aquí con respecto a la biología es el de su posible relación con la filosofía. En la época anterior a la constitución de la biología como una ciencia independiente, la relación mentada ha sido tan estrecha que se podía inclusive afirmar que la investigación biológica constituía una parte de la investigación filosófica. Así ocurre patentemente en algunas de las opiniones biológicas de los presocráticos, especialmente de Empédocles. Así sucede asimismo en Aristóteles. Para este filósofo la investigación biológica constituye una parte de la investigación física, la cual, a su vez, se basa primariamente en un análisis conceptual. Sin embargo, ya en el propio Aristóteles apunta un principio de separación fundado en el carácter para él fundamentalmente descriptivo de la investigación biológica. En efecto, mientras la llamada *filosofía natural* es en gran parte de índole ontológica (con excepción quizá de la meteorología), la biología es en muy considerable medida "experimental". Así, los trabajos de Aristóteles y de sus colaboradores sobre las partes, la generación y el movimiento de los animales, así como, y especialmente, los de Teofrasto y sus discípulos sobre los animales y las plantas, muestran un carácter cada vez menos especulativo. Lo mismo ocurre en varios de los miembros de la escuela de los peripatéticos y especialmente en las investigaciones efectuadas en Alejandría. Ello no significa que la historia de la biología pueda describirse como el paso sucesivo y progresivo de lo especulativo a lo experimental, no solamente porque hay en tal historia, como en todas, "avances" y "retrocesos", sino también porque, constituida como "ciencia independiente", la biología no se ha convertido pura y simplemente en una "ciencia experimental": la parte teórica de ella —bien que despojada de lo arbitrariamente especulativo— ha sido siempre considerable. Por otro lado, es sabido que aun lo más arbitrario de la especulación ha contribuido a veces a obtener notables descubrimientos científicos; las especulaciones biológicas frecuentes durante el Renacimiento y aun en los primeros momentos de la Edad Moderna confirman esta verdad conocida por todos los historiadores de las ciencias.

Desde el momento en que la biología ha sido considerada como una ciencia (VÉASE) entre otras y, por lo tanto, como desenvolviéndose fuera del marco de la filosofía, se ha planteado, sin embargo, el problema de la *relación* entre ambas disciplinas.

Esto ha dado origen a varías posiciones, de las cuales mencionamos las más típicas: (1) Biología y filosofía no tienen ninguna relación, pues la biología es una ciencia y la filosofía no lo es. Fundamento de esta opinión es el considerar que las ciencias solamente pueden relacionarse entre sí e inclusive que solamente las ciencias usan un lenguaje cognoscitivo. (2) Biología y filosofía están relacionadas de alguna de las siguientes maneras: (a) la filosofía proporciona a la biología bases o epistemológicas o metafísicas u ontológicas o las tres al mismo tiempo; (b) la biología proporciona a la filosofía resultados que ésta puede elaborar y, sobre todo, interpretar en el marco de una ontología general, o de una metafísica general o inclusive de una concepción del mundo; (3) biología y filosofía no están relacionadas directamente, sino indirectamente por medio de una disciplina especial e intermedia que, según algunos filósofos, es la llamada metafísica de lo orgánico y según algunos otros no puede ser sino el estudio de la semántica del lenguaje biológico.

Los biólogos experimentales o especializados en alguna rama de la biología se manifiestan, por lo general, en favor de la opinión (1); los biólogos teóricos, los historiadores de la biologia y muchos filósofos se adhieren a la opinión (2). Entre las diferentes formas que tiene esta opinión (a) es mantenida por muchos epistemólogos y metafísicos y por algunos biólogos (como von Uexhüll); (b) es defendida por muchos biólogos y algunos filósofos (tales los partidarios de la metafísica inductiva y de la filosofía como síntesis de las ciencias); (c) es propuesta por gran número de filósofos y biólogos contemporáneos: los de tendencia especulativa, o simplemente más amplia y "total", se adhieren a la tesis metafísica, y los de tendencia positivista a la tesis semántica. Ejemplo de los primeros es Maritain, con su doctrina de la distinción entre lo ontológico y lo empiriológico; ejemplo de los segundos es J. H. Woodger, con sus análisis semánticos, en especial sobre los enunciados teóricos de la biología.

Esto no quiere decir, ciertamente, que las opiniones sobre el citado problema se hayan reducido estrictamente a las antes reseñadas; múltiples combinaciones han sido frecuentes, sobre todo en la época contemporánea. La mayor parte de ellas han sido suscitadas por el problema del *status* de lo orgánico en relación con otras formas de realidad y la posibilidad o imposibilidad de reducirlo a alguna de ellas. Han surgido así las conocidas posiciones a que nos hemos referido en los correspondientes artículos (véase MECANISMO, VITALISMO). Las dos posiciones fundamentales al respecto han sido: (I) los fenómenos orgánicos pueden reducirse a los inorgánicos; (II) los fenómenos orgánicos son irreductibles a otros, de modo que hay una diferencia esencial y óntica entre lo orgánico (VÉASE) y lo inorgánico. Entre estas posiciones se han manifestado buen número de tesis moderadas intermediarias, entre ellas la de que no puede decirse si la reducción o no reducción tiene carácter ontológico, sino únicamente carácter metodológico o lingüístico. Otras cuestiones, sin embargo, no se han referido a los fundamentos filosóficos de la biología, sino a los fundamentos biológicos del conocimiento. Se ha debatido mucho, en efecto, sobre todo en los primeros decenios de este siglo, si el conocimiento humano es el resultado de un proceso biológico y de su evolución y si ello impone o no restricciones sobre la llamada validez objetiva de tal conocimiento. Aunque tal cuestión es fundamentalmente epistemológica, constituye uno de los ejemplos que permiten ver que la posibilidad de relación entre biología y filosofía no se agota fácilmente en unas cuantas posiciones, de modo que las que hemos mencionado antes deben considerarse, según apuntamos, como *típicas*, pero en modo alguno como las únicas existentes.

Sobre filosofía de la biología: N. Hartmann, *Philosophische Grundfragen der Biologie,* 1912. — Nicolai Hartmann, "Philosophische Grundfragen der Biologie", *Wege zur Philosophie,* Nr. 6 (1912), reimp. en *Kleinere Schriften,* III (1958), págs. 79-185. — James Johnston, *The Philosophy of Biology,* 1914. — F. de Sarlo, *Vita e Psiche. Saggio di filosofía della Biologia.* — F. Dagognet, *Philosophie biologique,* 1955. — M. Hartmann, *Einführung in die allgemeine Biologie und ihre philosophischen Grund- und Grenzfragen,* 1956 (Sammlung Goschen, 96). — Emile Callot, *Philosophie biologique,* 1957. — Paul Haberlin, *Leben und Lebensform. Prolegomeno zu einer universalen Biologie,* 1957. — Sobre historia de la biología: E. Rald, Historia *de las teorías biológicas* (trad. esp., 2 vols., 1928). — Erik Nordenskiold, *Biologiens historia,* s/f. (hay trad. inglesa: *The History of Biology,* 1935). — C. Singer, *À Short History of Biology,* 1931; 2a ed.: A *History of Biology,* 1940 (trad. esp.: *Historia de la biología,* 1947). _ Th. Ballauff, *Die Wissenschaft vom Leben. Eine Geschichte der Biologie,* I, 1954. — Metafísica de la biología: Aloys Wenzl, *Metaphysik der Biologie von heute,* 1938.—Sobre conocimiento biológico: Adolf Meyer, *Ideen und Idéale der biologiscnen Erkenntnis,* 1934. — Concepción biológica del mundo: J. von Uexküll, *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung,* 1913 (trad esp.: *Ideas para una concepción biológica del mundo,* 1934). — íd., íd., *Theoretische Biologie,* I, 1920; II, 1942. — G. Matisse, *Le rameau vivant du monde. Philosophie biologique,* 1949. —Sobre filosofía del organismo, véanse los artículos ORGÁNICO y VIDA; además: Hans Driesch, *Biologische Problème hoherer Ordnung,* 1941. — R. S. Lillie, *General Biology and Philosophy of Organism,* 1945. — Sobre el problema de la biología como ciencia "independiente": Hans Driesch, *Die Biologie ah selbstandige Grundwissenschaft,* 1893. — Oskar Hertwig, *Génesis de los organismos* (trad. esp., 1929, especialmente tomo I acerca de la concepción "biologista", igualmente opuesta al vitalismo y al mecanicismo). — Sobre método en biología, especialmente el llamado método axiomático: J. H. Woodger, *Biological Principies,* 1929. — Id. íd., *The Axiomatic Method in Biology,* 1937. — Íd., íd., *Biology and Language,* 1952. — Vicent E. Smith, ed., *Philosophy of Biology,* 1962 [St. John's Ũniversity Studies. Philosophical Series, 3].

BIOLOGISMO. Véase BIOLOGÍA, ORGÁNICO, PRAGMATISMO, y especialmente VITALISMO.

BION DE BORÍSTENES (*fl.* 230 antes de J.C.), discípulo en Atenas del académico Crates (cuyas doctrinas criticó acerbamente), del cirenaico Teodoro y del peripatético Teofrasto, se adhirió al cinismo, el cual popularizó, especialmente mediante la introducción de la forma literaria conocida con el nombre de diatriba. Según Diógenes Laercio (IV, 53), Bion de Borístenes —que había sido

esclavo de un maestro de retórica— se distinguía por su habilidad literaria y especialmente por sus brillantes parodias. Ahora bien, el cinismo de Bion fue mucho más de tipo hedonista (influido acaso por los cirenaicos) que de tipo ascético. Por consiguiente, Bion —como su imitador, Teles, y como Menipo de Gadara— abandonó casi por completo la vieja idea cínica del esfuerzo y del endurecimiento del sabio para dar a la vida cínica ese tinte a la vez retórico, escéptico y realista que predominó durante los siglos III y II . antes de J. C. Horacio siguió e imitó algunas de las formas literarias desarrolladas por Bion.

J. P. Rossignol, *Fragmenta Bionis Borysthenitae philosophi,* Lutetiae, 1830 y F. W. A. Mullach, *Fragmenta phuosophorum Graecorum,* II, 423 y sigs. — Sobre Bion: J. M. Hoogvliet, *De vita, doctrina et scripsis Bionis,* 1821. — Art. de H. von Arnim sobre Bion (Bion, 10) en Pauly-Wissowa.

BLACK (MAX) nac. (1909) en Rusia, estudió en Inglaterra (Cambridge, Londres), profesando en la Universidad de Londres (1936-1940) y, a partir de 1946, en Cornell University (Ithaca, N.Y.). Black se ha ocupado de las cuestiones de fundamentación de la matemática y de numerosos problemas de carácter epistemológico, lógico y semiótico. Influido al principio por los métodos analíticos de Russell y de Moore, y luego por el positivismo lógico y por el último Wittgenstein, Black no se ha adherido por completo a ninguna de estas tendencias, sino que las ha usado en diversa proporción con el fin de practicar un tipo de análisis primariamente destinado a evitar confusiones en el uso de términos, a mostrar el carácter espurio de ciertos llamados "problemas filosóficos" y a precisar significaciones dentro de los contextos en que ciertas expresiones son usadas. Como ejemplo del tipo de análisis llevado a cabo por Max Black remitimos al resumen de algunas de sus consideraciones presentado en los artículos METÁFORA, VAGUEDAD y VERDAD.

Obras: *The Nature of Mathematics; a Critical Survey,* 1933. — *Critical Thinking; An Introduction to Logic and Scientific Method,* 1946, 2ª ed., 1955. — *Language and Philosophy; Studies in Method,* 1949. — *Problems of Analysis; Philosophical Essays,* 1957. Además, numerosas colaboraciones en varias revistas: *Journal of Unified Science-Erkenntnis; Philosophy of Science; Analyste; The Philosophical Review,* etc. — En trad. esp. el artículo: "Explicaciones del significado", en *Antología semántica,* 1960, ed. Mario Bunge.

BLANSHARD (BRAND) nac. (1892) en Fredericksburg. Ohio (EE.UU.), profesó en Michigan (1921-1924), en Swarthmore (1924-1945) y en la Universidad de Yale (desde 1945). En su obra principal sobre la naturaleza del pensamiento, Blanshard se ha propuesto proseguir lo que se ha llamado "la gran tradición", la *philosophia perpetua* o *perennis,* por la cual entiende "la doctrina de la autonomía y objetividad de la razón". A tal efecto ha trabajado para tender un puente entre la psicología y la metafísica, las cuales deben complementarse entre sí en vez de seguir sus investigaciones separadamente. En efecto, las ideas no pueden ser consideradas sólo como imágenes o acontecimientos psíquicos, o sólo como entes lógicos (o metafísicos); entre la imagen psíquica y el universal hay una conexión que se muestra tan pronto como se analiza el pensamiento y se descubre que los universales están ya presentes en las percepciones más elementales. En la percepción hay, pues, relación entre lo dado a los sentidos y lo pensado o juzgado. Blanshard rechaza, además, tanto el behaviorismo como el puro "mentalismo" en nombre de una posición intermedia — el realismo crítico, presentado a su vez dentro de un cuadro idealista-objetivista. A la vez, el razonamiento no es una pura deducción lógica, pero tampoco un simple proceso psicológico, ya que la reflexión surge de la tensión dentro del propio pensamiento. En lo que se refiere a la verdad, Blanshard defiende la doctrina de la verdad como coherencia, lo cual implica, a su entender, que là verdad tiene grados y que se cumple en la medida en que la experiencia es edificada como un sistema coherente. Las partes de este sistema no están unidas entre sí externamente, sino que lo están íntimamente por medio de una necesidad inteligible. Así se superan por igual, según el autor, el empirismo y el formalismo — dos aspectos entre sí bien trabados de un sistema inteligible total, capaz de dar cuenta racional y objetivamente de la experiencia.

Obras: *The Nature of Thought,* 2 vols., 1941. — *On Philosophical Style,* 1954. — *The Impasse in Ethics and a Way Out,* 1955 [University of California Publications in Philosophy, Vol. 28, N° 2] (trad. esp.: *¿Está la ética en un callejón sin salida?,* 1959 [Centro de Estudios Filosóficos. Univ. de México. Cuaderno 2]). — *Reason and Goodness,* 1961 [Gifford Lectures 1952-1953]. — Además Blanshard preparó el volumen *In Commémoration of William James,* 1942, y colaboró en *Philosophy in American Education, Its Tasks and Opportunities,* 1945.

BLASIO DE PARMA [Biagio Pelacani o (Pelicani) di Parma] (t 1416), estudió en Pavía, y desde 1370 a 1390 aproximadamente enseñó sucesivamente en Pavía, Bolonia y Padua, regresando a Pavía hacia 1390. Médico y filósofo, adoptó las tendencias aristotélicas características de la llamada "Escuela de Padua" (v.). Célebre en su tiempo por su interés por la astro-logía judiciaria, su labor principal como filósofo y hombre de ciencia consistió en sus estudios de perspectiva en el sentido de Witelo y en sus estudios sobre los pesos, las proporciones y el aumento y disminución de las cualidades de los cuerpos naturales (véase INTENSIÓN). En este respecto fue influido grandemente por la obra de los mertonianos (v.), así como por Nicolás de Oresme y por Juan de Casali. Blasio de Parma escribió un tratado *De ponderibus* (texto latino y trad. inglesa en E. A. Moody y S. Clagett, *The Medieval Science of Weights [Scientia de ponderibus],* 1952 [The University of Madison Publications in Medieval Science, 1]; unas *Cuestiones super tractatu de proportionibus* (sobre Witelo); un tratado *De intensione et remissione formarum;* y unas *Cuestiones super tractatu de latitudinibus formarum* (texto y comentario de la *Quaestio* III en S. Claget, *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* 1959 [University of Madison Publications, etc., 4]. Blasio de Parma mostró conocer asimismo las ideas físicas de Juan Buridán y parece haber estado en relación con los miembros de la "Escuela de París" (v.) en un viaje hecho a la capital francesa para la preparación de su escrito acerca de los pesos.

BLONDEL (MAURICE) (1861-1949), nac. en Dijon, fue maestro de conferencias en la Universidad de Lille (1895-96),y en la Universidad de Aix-en-Provence (Bouches du Rhône), donde en 1897 fue nombrado profesor. Partiendo de Léon Ollé-Laprune (VÉASE), Blondel comenzó por fundamentar su trabajo filosófico en una meditación sobre la acción (v.). Esta no es para Blondel un principio, sino algo menos y a la vez algo más: una necesidad, una marcha inevitable que no puede ser suspendida como puede serlo la actividad especulativa. La acción debe entenderse, ha dicho Blondel, como "lo que es a la vez principio, medio y término final de una operación que puede permanecer inmanente en sí misma". Esto quiere decir, como ya reconocía en la introducción a su tesis, o "primera *Acción"*, que tan pronto como abordamos la ciencia de la acción, "no hay nada que pueda darse por acordado, nada ni en lo que toca a los hechos ni a los principios ni a los deberes" (pág. xxi). Esto no significa adherirse a un punto de vista cercano a la duda metódica. Casi podría decirse que el método es inverso: "hay que acoger —dice Blondel— todas las negaciones que se destruyen entre sí"; "hay que entrar en todos los prejuicios como si fuesen legítimos; en todas las pasiones como si tuviesen la generosidad de que se jactan, en todos los sistemas filosóficos como si cada uno de ellos abrazara la infinita variedad que piensa acaparar". Por eso el problema de la acción no puede admitir ningún determinado postulado moral, ningún dato intelectual determinado que le sirva de punto de partida. Y por eso, dice Blandel, no es *una* cuestión particular, por importante que sea, sino *la* cuestión, aquella sin la cual no puede haber ninguna otra. Lo que llamamos el pensamiento será, en todo caso, algo que se encuentra en el camino de la acción. Con lo cual el pensamiento no queda negado o disminuido, sino englobado y justificado en su verdadera existencia. En cierto modo, pues, el pensamiento es lo que resulta cuando la acción se desarrolla: la idea permanece en el interior mismo de la acción, la cual consigue de este modo superar y unificar la teoría y la práctica. Sólo una filosofía de la acción podrá, de consiguiente, efectuar una "crítica de la vida" y erigir una "ciencia de la práctica". La filosofía de la acción no es un esquematismo fundado en puras ideas abstractas. Pero no es tampoco un pragmatismo que haga de la verdad una función de la utilidad. La filosofía blondeliana de la acción representa la síntesis de todas las contradicciones entre el pensamiento y la vida, entre la idea y la realidad en que se ha debatido el pensamiento moderno. Blondel indica que una comprensión adecuada de la acción requiere dos investigaciones paralelas: la primera, un análisis al parecer meramente nominal de la acción (VÉASE), pero que, de hecho, representa el marco inteligible dentro del cual se da toda posible dialéctica; la segunda, la dialéctica concreta misma de la acción, la cual es examinada por Blondel, sobre todo en la ampliación de su tesis, de un modo mucho más completo que por medio de una dilucidación de las significaciones. La investigación de la acción —lo mismo que la investigación acerca del "pensamiento" y del "ser y los seres"— lleva a Blondel a considerar la acción teniendo presentes varias acepciones contrarias y aun contradictorias. La noción de acción queda inmersa por ello en una inextricable maraña de "aporías". Por eso es necesario perseguir el ascenso de la acción hasta donde ésta se manifiesta del modo más pleno, rico y concreto; desde el análisis de la actividad en los agentes físicos, y la observación de la insuficiencia en ellos de un "auténtico actuar", se asciende hasta el análisis del actuar en la acción humana, con lo cual se aclaran concretamente los distintos modos del obrar, incluyendo el contemplar. Mas el examen de los modos del obrar en las causas segundas es sólo preparación para la dilucidación del "misterio del puro obrar". Aquí se plantea de manera radical el problema de la inmanencia de la acción, una inmanencia que engloba toda trascendencia posible (Cfr. *L'Action,* 1936, I, págs. 140 y sigs.; II, págs. 175 y sigs.). Por eso el actuar es en su esencia tan poco "transitivo", que donde no hubiese *más que* devenir no subsistiría ya un actuar *(ibíd.,* II, 265). Desde este punto de vista puede comprenderse mejor la relación entre la teoría y la práctica, la trascendencia y la inmanencia, la causa primera y las causas segundas. Así, no hay tanto un primado del *fieri* sobre el *esse* cuanto una doble atracción entre ambos. Sin embargo, puede afirmarse cierto primado del primero sobre el segundo si por el *fieri* entendemos el puro y auténtico actuar distinto tanto de un actuar secundario como de todas las formas "estáticas" de la actuación. Este primado no se manifiesta sólo en su aspecto metafísico, sino en todas las esferas de la ciencia y de la vida, de la moral y de la religión. Por ser lo devenido comprensible desde el devenir, aquél pierde su carácter abstracto. Y por representar la acción el principio de la multiplicidad y la necesaria jerarquía de ella, la filosofía de la acción puede convertirse en una filosofía de la contemplación activa, contemplación que adquiere su más elevada significación en la visión de Dios.

La filosofía de Blondel, que manifiesta su conformidad con la ortodoxia católica, declara que la aceptación de la visión de Dios es consecuencia necesaria de tal filosofía, pues no sólo así se hace concreta la contemplación de Dios y se satisface la voluntad que la acción lleva implícita, sino que también se revela la verdad de una persona divina que penetra en el interior de la persona humana. Así se cumple el "método de inmanencia" que Blondel ha defendido en la filosofía y en la apologética, un método que ha hecho considerar su doctrina como muy próxima al modernismo (VÉASE), pero que Blondel estima como el único procedimiento eficaz para que la trascendencia sea efectivamente dada y no se convierta en resultado abstracto de un intelectualismo puramente esquematizante. En la acción se da esa peculiar trascendencia en la inmanencia que sólo para un punto de vista intelectualista aparece como un círculo vicioso. En efecto, lo sobrenatural emerge en la inmanencia y en la acción, pero éstas son posibles por la inserción de lo sobrenatural en nosotros, por la atracción que sobre lo finito ejerce lo infinito. Nada puede entrar en el hombre, sostiene Blondel, que no esté en él, pero al mismo tiempo lo que entra en el hombre no es producido por éste como una imaginación o una simple "especulación".

Obras: *De vinculo substantiali et de substantia* composita *apud Leibi-*

nitium (parte secundaria o complementaria de su tesis), 1893. (Véase la obra francesa, de 1930, mencionada después.) —*L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (parte principal de su tesis), 1893. — *Histoire et dogme,* 1904. — *Une énigme historique: le "vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur,* 1930. — *Le problème de la philosophie catholique,* 1932. — *La pensée:* I: *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée,* 1933; II: *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement,* 1934. — *L'Être et les Êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale,* 1955. — *L'Action.* I: *Le problème des causes secondes et le pur agir,* 1936. II: *L'action humaine et les conditions de son aboutissement,* 1937 (esta obra es distinta de la citada tesis de 1893, bien que constituye en parte su desenvolvimiento; la tesis de 1893 suele recibir el nombre de "primera *Acción";* la obra publicada en 1936-37 recibe el nombre de "segunda *Acción").* — *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix,* 1939. — *La philosophie et l'esprit chrétien.* I: *Autonomie essentielle et connexion indéclinable,* 1944; II: *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire,* 1946. — *Exigences philosophiques du christianisme,* 1950. — Correspondencia: *Correspondence* [con Auguste Valensin], 1899-1912, 2 vols., 1957. — *Lettres philosophiques de M. B.* [a É. Boutroux, V. Delbos, *et. al,* 1886-1914], ed. E. Le Roy, 1961. — Se están reeditando los primeros escritos de Blondel por la asociación *Les Amis de M. Blondel,* fundada en 1949 *(L'Action,* de 1893 [1950]; *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique,* de 1876, e *Histoire et Dogme,* de 1904 [1956]). Documentación sobre Blondel en Les *Études blondéliennes* y en *Le Courier des Amis de M. Blondel* (ambos desde 1951). — Bibliografía: A. Haven, *Bibliographie blondélienne, 1881-1951,* 1953. — Véase Joseph de Tonquédec, *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. M. B.,* 1913. — Id., id., *Deux études sur La Pensée" de B. La doctrine de la connaissance, la question du surnaturel. Avec un appendice sur le désir naturel de la vision de Dieu,* 1936. — Luigi Stefanini, *L'azione. Saggio sulla filosofía di M. B.,* 1915. — F. Lefèvre, *L'itinéraire philosophi que de M. B.,* 1928. — P. Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'ouvre philosophique de M. B.,* 1928. — Id., id., *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de Court Traité de Métaphysique,* 1946. — T. Gilbert, *M. Blondel's Philosophy of Action,* 1925. — Taymans d'Eypernon, *Le blondélisme,* 1933. — Giovanna Federici Ajroldi, *Interpretazione del problema dell'essere in* M. B., 1936. — Francesco Scivittaro, *L'azione e il pensiero. Saggio sulla filosofía di M. B.,* 1936. — Stefano Polakovic, Il *problema del destino: l'uomo della filosofía di B. dinnanzi alla chiesa di Dio,* 1939. — Biaise Romeyer, S. J., *La philosophie religieuse de* M. B., 1943. — Juan Roig Gironella, La *filosofía de la acción,* 1943. — P. Archambault, P. Bourgarel, B. Romeyer, A. Forest, J. Mercier, P. Lachièze-Rey, G. Berger, J. Paliard, "Hom mage à M. Blondel" *(La Nouvelle Relève,* N° 12. Paris, 1946). — F. Salvo, *La lógica délia vita morale in M. B.,,* 1946. — Henry Duméry, *La philosophie de "L'Action". Essai sur l'intellectualisme blondélien* (con pre facio de M. B. y bibliografía), 1948. — J. Paliard, *M.* B. *ou le dépasse ment chrétien,* 1950. — F. di Petrella, *Il pensiero di M. B.,* 1950. — Tra bajos sobre B. en *Les Études philoso phiques* (Nouvelle Série, desde 1950) y *Teoresi* (Nos, 1-4, 1950, en un vo lumen, titulado *Omaggio a B).* — L. Sarteri, *B. e il Cristianesimo,* 1953. — R. Crippa, *Il realismo integrale di M. B.* 1954. — H. Duméry, *B. et la reli gion. Essai critique sur la "Lettre" de 1896,* 1934. — A. Cartier, *Existence et vérité,* 1955 (sobre B. y el existencialismo). — Maria Ritz, *Le problème de l'être dans l'ontologie de M. B.,* 1958 [Studia Friburgensia, N. S., 21]. — Jean École, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de M. B.,* 1958. — Henri Bouillard, B. *et le christianisme,* 1961. — Romeo Crippa, *Profilo délia critica bondeliana,* 1962. — Con ocasión del centenario del na cimiento de M. B. se han dedicado números especiales de varias revistas al pensamiento de B.; así *Teoresi,* XVII, 4 (1962) [con bibliografía por Antonina Costa, págs. 295-320]; *Giornale di Metafísica,* XVI, 5 (1961) [con bibliografía por Romeo Crippa, págs. 631-59]. Hay también un vol. colectivo por M. Mery, G. E. Ophrys *et al: Le centenaire de M. B., 1861-1961, en sa Faculté des Lettres d'Aux-Marseille,* 1963.

BN. Véase IBN.

BOAS (GEORGE) nac. (1891) en Providence, Rhode Island (EE.UU.), ha profesado (1921-57) en la Johns Hopkins University, de Baltimore. Siguiendo las orientaciones histórico-filosóficas de Lovejoy, ha aplicado a varios períodos de la historia de la filosofía los principios de la "historia de las ideas" propuestos por su maestro. Ha estudiado también el problema de los supuestos en filosofía en general y en varios autores (especialmente Aristóteles), problema estrechamente relacionado con el de la protofilosofía (VÉASE). Interesado en los comienzos muy especialmente por la filosofía francesa, se ha destacado luego en los estudios de estética y de filosofía del arte, intentando establecer las bases filosóficas de una nueva crítica.

Obras principales: An *Analysis of Certain Theories of Truth,* 1921 (tesis). — *French Philosophies of the Romantic Period,* 1925. — A *Critical Analysis of the Philosophy of E. Meyerson,* 1930. — *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century,* 1933. — *Primitivism and Related Ideas in Antiquity,* 1935 (en colaboración con A. O. Lovejoy). — *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages,* 1948. — *Wingless Pegasus. A Handbook por Critics,* 1950. — *Dominant Themes of Modern Philosophy,* 1956. — "Some Assumptions of Aristotle", *Transactions of the American Philosophical Society,* N. S. XLIX (1959), 5-92; hay ed. separada, 1959. — *The Inquiring Mind: An Introduction to Epistemology,* 1959 [Paul Cams Lectures]. — *The Limits of Reason,* 1961. — *Rationalism in Greek Philosophy,* 1961. — *The Heaven of Invention,* 1963.

BOCARDO es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la tercera figura (v.). Un ejemplo de *Bocardo* puede ser:

Si algunos pisos no son pequeños y todos los pisos son caros, entonces algunas cosas caras no son pequeñas,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((\exists x)(Gx \;.\; \sim Hx) \;.\; (x)(Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)(Fx \;.\; \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(\text{MoP} \;.\; \text{MaS}) \supset \text{SoP}$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'O', 'A', 'O', origen del término *Bocardo,* en el orden MP-MS-SP.

BOCHENSKI (JÓZEF [Padre I. M.]) nac. (1902) en Czuszów (Polonia), ingresó en la O.P. en 1927. Profesor en el Angelicum de Roma (1935-40), profesor extraordinario en la Universidad de Friburgo, Suiza (1945-48) y titular en la misma Universidad (desde 1948), se Ka distinguido en diversos trabajos: exposiciones e interpretaciones de la filosofía contemporánea; investigación, análisis y crítica de la filosofía soviética tanto por medio de diversos escritos como por la dirección de las publicaciones del "Ost-Europa Institut", en Friburgo, Suiza; estudio de diversas nociones metafísicas con auxilio de las técnicas proporcionadas por la lógica simbólica (véase ANALOGÍA); estudios de los métodos de pensamiento; investigaciones de historia de la lógica, aplicando a ésta las técnicas actuales como continuación de la labor iniciada al respecto por su maestro, Jan Lukasiewicz. Entre los citados trabajos se destacan por su número y por la nueva luz aportada los ejecutados en la esfera de la historia de la lógica. A este respecto cabe mencionar las investigaciones de Bochenski sobre la lógica de Teofrasto, la lógica antigua en general y luego sobre el conjunto de la historia de la lógica, incluyendo partes de la llamada "lógica oriental". Bochenski estima que debe revisarse por entero la citada historia, prestando particular atención a los periodos de florecimiento de la misma (estoicos, escolásticos de los siglos XIII y XIV, etc.). En oposi-sión a las pretensiones de algunos filósofos de edificar lógicas trascendentales, dialécticas, históricas, concretas, etc. etc., Bochenski proclama que las llamadas "sutilezas" de la lógica formal proporcionan más enseñanzas filosóficas que las construcciones grandiosas embebidas en metafísicas injustificadas y en la mayor parte de los casos puramente verbales. Las investigaciones de Bochenski se refieren, por lo demás, no sólo a la lógica, sino a muchas partes de la semiótica, especialmente de la semántica.

Obras: *Elementa logicae graecae,* 1937. — *Z historii logiki zdán modalnych,* 1938 *(Sobre la historia de las proposiciones modales).* — *Nove lezioni di logica simbolica,* 1938. — *La logique de Théophraste,* 1947. — *Europüische Philosophie der Gegenwart.* 1947 (trad. esp.: *La filosofía actual,* 1949). — *Précis de logique mathématique,* 1949 (el mismo texto en alemán, y con ampliaciones, *Grundriss der Logistik,* 1954, en colaboración con A. Menne). — *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus [Diamat],* 1950 3a ed., 1960 (trad. esp.: *El materialismo dialéctico,* 1958). — *Ancient Formal Logic,* 1951. — *Der zeitgenossischen Denkmethoden,* 1954, 2a ed., 1959 (trad. esp.: Los *métodos actuales del pensamiento,* 1957). — *Fórmale Logik,* 1956 [his toria de la lógica, incluyendo la ló gica india] [trad. inglesa, con algunas modificaciones: A *History of Formal Logic,* 1961]. — *Wege zum philosophischen Denken. Einführung in die Grundbegriffe,* 1959 (Herder-Bücherei, 62) (trad. esp.: *Introducción al pensamiento filosófico,* 1963). — *Fórmale Logik...* 2a ed., 1962 (trad. esp.: *Lógica formal,* 1963). — *Phi losophie der Logik* [en preparación]. — Además, artículos en diversas pu blicaciones; destacamos: "Notiones historiae logicae formalis", *Angelicum,* XIII (1936) (109-23); "Sancti Thomae Aquinatis de modalibus opusculum et doctrina", *Ibíd.,* XV (1939), 1-18; "De consequentiis scholasticorum earumque origine", *Ibíd.,* XV (1938), 92-109; "Wstep do teorii analogii", *Roczniki filozoficzne.* I (1948), 64-82; "On Analogy", The Thomist, XI (1948), 424-47; "On the Categorical Syllogism", *Dominican Studies,* I (1948), 35-57; "Non-Analytical Laws and Rules in Aristotle", *Methodos,* III (1951), 70-80; "Spitzfindigkeit" *Festgabe an die Schweizer Katholiken.* Freiburg (Suiza), 1954, págs. 334-52 [entre los arts., mencionamos asimismo la trad. fran cesa del título indicado antes: Z *historii logiki...,* como sigue: "Notes historiques sur les propositions moda les", *Revue des sciences philosophi ques et théologiques,* XXVI (1937), 673-92]. Dentro de colaboraciones en volúmenes colectivos mencionamos las contenidas en: *The Problem of Universals·. A Symposium,* 1956 [con otros trabajos de Alonzo Church y Nelson Goodman] y *Logischphilosophische Studien,* 1959. Bochenski ha fundado en Friburgo (Suiza) el "Ost-Europa Institut" para el estudio de la filoso fía soviética contemporánea. Bajo los auspicios del citado "Institut" se edita la serie *Soviética* con trabajos sobre dicha filosofía, traducciones de textos, reseñas de Congresos, etc. (Véase MARXISMO.) El vol. 3 de tal serie es del propio Bochenski: *Die dogmatischem Grundlagen der Sowjettischen Philosophie (Stand 1958). Zusammenfassung der 'Osnovy Marksistjoj Filosofi' mit Register,* 1959. — Bochenski dirige asimismo las *Bibliographische Einführungen* referidas en FILOSOFÍA.

BOECIO (ANCIUS MANLIUS TORQUATUS SEVERINUS BOETIUS), *(ca.* 480-524/5), nac. en Roma, fue cónsul de Roma en 510 y estuvo al servicio de Teodorico, rey de los ostrogodos, hasta que, acusado falsamente de traición y de prácticas mágicas, fue encarcelado en Pavía y ejecutado. Es usual considerarlo como un neoplatónico cristiano, pero sería mejor llamarlo un filósofo ecléctico. En efecto, no solamente Boecio tendía a una conciliación del platonismo con el aristotelismo —conciliación frecuente en muchos autores neoplatónicos— dentro del marco de la vida y el pensamiento cristianos, sino que pueden hallarse en su obra muchos otros materiales. La amplitud de éstos está determinada en buena parte por el hecho de que Boecio podía ver ya con cierta perspectiva toda la tradición filosófica griega y helenístico-romana y una buena parte de la tradición cristiana; una y otra se le aparecían como bien arraigadas en el tiempo y difícilmente eliminables. Pero al mismo tiempo que se sentía alojado dentro de esta amplia tradición, Boecio poseía conciencia de que toda su estructura se hallaba amenazada y de que vivía al final de unos tiempos y en el comienzo de otros. Por este motivo, Boecio ha sido llamado el último romano y el primer escolástico. Su obra es, en efecto, un ejemplo casi perfecto de una "obra-límite" y expresa la intención de conservar para el futuro lo que amenazaba ruina y parecía a punto de ser destruido. Ésto explica el doble carácter de la obra de Boecio: por un lado, un esfuerzo de compilación, ordenación, aclaración e interpretación de segmentos considerables de la tradición griega; por otro lado, la expresión de una serie de experiencias de carácter moral y religioso. Este último aspecto es el más conocido de Boecio: está expresado en su célebre obra *De consolatione philosophiae (Sobre la consolación por la filosofía)* que redactó, mezclando prosa y verso, mientras estaba en la cárcel de Pavía y que ha ejercido una enorme influencia como guía filosófica. Boecio presentó en dicha obra a un hombre abrumado por las desdichas de la vida a quien se le

aparece, personificada, la Filosofía, con la cual conversa sobre los temas teológicos, metafísicos y éticos que consideraba fundamentales. Al mostrarle la Filosofía el contraste entre los bienes mudables de esta tierra y los bienes eternos que se obtienen mediante la contemplación del bien y la práctica de las virtudes, comprende su interlocutor que está llegando a un reino del cual se halla desterrada toda zozobra: es el reino de la ciencia divina, "que precede a todas las cosas", y también el reino de una Providencia que tiene siempre presente al hombre. Con ello se engendra un estado de espíritu que es estoico por la voluntad de resistencia y cristiano por la fe en la Providencia. Ahora bien, el otro aspecto menos famoso de Boecio no es filosóficamente menos importante. Consiste en obras sobre aritmética, geometría y música, en traducciones y comentarios de obras de Aristóteles *(Categorías, Analíticos, Tópicos, Refutación de los sofistas)* en tratados lógicos, en comentarios a los *Tópicos* de Cicerón, en traducción y comentarios a la *Isagoge* de Porfirio, en tratados retóricos y en un cierto número de obras teológicas. En sus obras lógicas, Boecio elaboró —a base de fuentes griegas y de los escritos lógicos de Mario Victorino— el grueso de la obra aristotélica, pero también partes considerables de los tratados lógicos escritos por comentaristas del Estagirita y por los estoicos. Ejemplo de lo último se halla en sus escritos sobre los silogismos hipotéticos. Todas estas obras ejercieron gran influencia en la filosofía medieval, especialmente a partir del siglo XI. Hay que observar que la influencia de Boecio no se reduce a la transmisión y elaboración de doctrinas antiguas, sino que consiste asimismo en la creación de una terminología filosófica latina. Algunas de las fórmulas y vocablos usados por Boecio alcanzaron luego decisiva importancia para el tratamiento de los problemas metafísicos, teológicos y lógicos; ejemplos destacados son las dos famosas definiciones de Eternidad y Persona (VÉANSE), así como el empleo del vocablo *'Essentia'* (véase ESENCIA).

Ediciones de Boecio, Venecia (1492, 1499), Basilea (1546, 1570), Migne, *P.* L., LXIII y LXIV. En esta última edición las obras lógicas (LXIV) comprenden: *Dialogi in Porphyrium a Victorino translati, Commentaria in Porphyrium, In Categorias Aristotelis libri quattuor, In librum Aristotelis de interpretatione Commentaria minora, In eundem librum Commentaria maiora, Interpretatio priorum Analyticorum Aristotelis, Interpretatio posteriorum Analyticorum Aristotelis, Introductio ad Syllogismos categoricos, De Syllogismo libri duo, De Syllogismo hypothetico libri duo, Liber de divisione, Liber de definitione, Interpretatio Topicorum Aristotelis, Interpretatio Elenchorum Sophisticorum eiusdem, Commentaría in Tópica Ciceronis, De differentiis topicis, De rhetorica cognitione, Locorum rhetoricorum distinctio.* Las obras teológicas (LXIII) comprenden: *De unitate Trinitatis* (en la citada ed. con el comentario de Gilberto de la Porree), *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divini-tate substantialiter praedicantur (ibid.), Quomodo substantiae bonae sint (ibid.), Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi contra Eutychen et Nestorium (ibid.), Brevis fidei christiana complexio.* Hay ediciones separadas de varias obras. Destacamos: *De institutione arithmetica y De institutione musica,* ed. G. Friedlein, 1867; *Commentatio* a *De Interpretatione,* ed. C. Meiser, 1877-1880; *Commentatio* a la *Isagoge,* ed. G. Scheps y S. Brandt (en el *Corpus Script. Ecc. Latin.,* XLVIII), 1906; Obras teológicas, ed. M. F. Stewart y E. K. Rand, 1918-1926. Son numerosas en particular las ediciones y traducciones de la *Consolación;* citamos la ed. de G. Weinberger en el citado *Corpus,* LXVII, 1934; la ed., basada en la anterior y con tabla de *Varias Lectiones,* por K. Büchner, 1947; la ed. de L. Bieler en el *Corpus Christ. Ser. lat.,* XCIV (1957) [con bibliografía, índice de citas y de *incipit* para las *carmina].* La *Consolación* fue traducida al español por el poeta Manuel Esteban de Villegas. — Véase H. Usener, *Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit,* 1877. — Th. Hodgkin, *Italy and Her Invaders: 476-535,* Vol. III, 1885 (cap. iv). — H. F. Stewart, *Boethius,* 1891. — E. Ur-soleo, *La Teodicea di Boezio in rapporto al cristianesimo ed al neoplatonismo,* 1910. — V. de Dominicis, *Boezio,* 1911. — F. Klinger, *De Boethii Consolatione Philosophiae,* 1921. — H. J. Brosch, *Der Seins-begriff bel Boëthius. Mit beson-derer Berücksichtigung der Bezie-hung von Sosein und Dasein,* 1931 [Philosophie und ihre Grundwissenschaften, IV, 1]. — H. R. Patch, *The Tradition of Boethius.* A. *Study of His Importance in Medieval Culture,* 1935 (especialmente sobre la influencia de la *Consolación).* — V. Schurr, *Die Trinitatslehre des Boethius im Lichte der "skythischen" Kontroversen,* 1935. — E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages,* 1938. — H. M. Barrett, *Boethius, Some Aspects of His Times and Work,* 1940. — K. Dürr, *The Propositional Logic of Boethius,* 1951 (escrito, pero no publicado, en alemán, en 1939, con algunas ediciones posteriores. — E. Rapisarda, *Consolatio poësis in Boezio,* 1956.

BOECIO de Dacia (Boecio de Suecia) *(fl. ca.* 1260) fue maestro de Artes en la Universidad de París por lo menos hasta 1277, cuando fue condenado por averroísmo con Sigerio de Brabante, y se trasladaron ambos a Italia. Su más interesante obra filosófica es hasta ahora la descubierta por Martin Grabmann y que lleva por título *De summo bono sive de vita philosophi.* Boecio de Dacía trata en esta obra del sumo bien en tanto que asequible al hombre cuando pone en funcionamiento el intelecto primariamente en tanto que intelecto especulativo, pero también como intelecto práctico. La contemplación del sumo bien y la acción de acuerdo con él son el fundamento de la felicidad humana. Aunque Boecio de Dacia habla de la fe como distinta de la razón y superior a ella, su interés por el sumo bien y el primer ser aprehendidos mediante razón especulativa han inducido a algunos a considerar la citada obra como ejemplo de racionalismo radical. Boecio de Dacia escribió asimismo un tratado *De somno et vigilia* y contribuyó a la literatura de los llamados *Sophismata.* En 1954 se descubrió el tratado *De mundi aeternitate mundi,* de Boecio (ed. Géza Sájo, 1963 [Miscellanea Medievalia, 4]).

Véase M. Granmann, "Die Opuscula *De summo bono sive de vita philosophi* und *De somniis* des Boetius von Dacien", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* VI (1931), 287-317, reimp. en *Mittelalterliches Geistesleben,* I (1936), págs. 200-4. — Íd., íd., *Die Sophismataliteratur des 12. und. 13. Jahrhunderts, mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien* [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXXVI, 1 (1940)]. —

Véanse también J. Nordstrom, *Bidrag rorande Boetius de Dada,* 1927 y P. Mandonnet, "Note complémentaire sur Boèce de Dacie", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* XXII (1933), 246-50.

BOEHME (JAKOB) (1575-1624), nac. en Alt-Seidenberg (Gorlitz) desenvolvió sus doctrinas en frecuente oposición a la ortodoxia, dentro de una corriente a veces coincidente con la de Eckhart y Weigel y con influencias de la filosofía natural renacentista. La influencia ejercida por Boehme se manifiesta en dos planos: en primer lugar, en la esfera de la mística; en segundo término, en la de la filosofía, donde Boehme pareció anticipar las especulaciones fundamentales del idealismo alemán postkantiano, algunos de cuyos mayores representantes reconocían, en efecto, en Boehme a un precursor de sus propias doctrinas. Mística y filosofía se hallaban, sin embargo, en Boehme unidas de raíz por una misma "experiencia especulativa" y por una misma busca de lo Absoluto que solucionara, además, el problema de la existencia del mal en el mundo. La concepción de Dios como una pura actualidad y una eminente energía creadora preparaba ya el terreno para una explicación del mundo, pero ésta no era sino el reflejo del propio proceso de la autogeneración de Dios, el cual no es un ser estático, sino una voluntad dinámica, que se manifiesta y autodespliega en una serie de etapas que recuerdan la dialéctica hegeliana. Lo que podrían llamarse los "conflictos de Dios" —análogos a los "conflictos de la Idea"— resultan de esta misma infinita potencia divina, a la que no le basta el simple "ponerse" de una vez para siempre. De ahí que en Dios aliente la negación, primero como una manera de hacer despertar lo positivo y llevarlo a culminación, pero también para reconocer que la negación no es una simple disminución del ser, sino una efectiva realidad. Esto es lo único que puede explicar el mal y la postrera división del ser en el reino de los salvados y el de los condenados; es también lo único que puede explicar al hombre, que es efectivamente un compuesto de maldad y de bondad, de tinieblas y luz, de tendencia al desorden y de afán de orden y armonía. En su libertad puede elegir entre las dos opuestas naturalezas, pero su elección de las tinieblas hace necesaria la intervención y manifestación de Dios como salvador.

Obras principales: *Aurora, oder Morgenrothe im Aufgang,* 1612. — *De tribus principiis, oder Beschreibung der Drey Principien Gottliches Wesens,* 1618/19. — *De triplici vita hominis, oder Von dem Dreyfachen Leben des Menschen,* 1619/20. — *Psychologia vera, oder Vierzig Fragen von der Seelen,* 1620. — *De incamatione verbi, oder Von der Menschwerdung Jesu Christi,* 1620. — *Sex puncta theosophica, oder Von sechs Theosophischen Puncten,* 1620.—*Sex puncta mystica, oder Kurtze Erklarung Sechs Mystischer Puncte,* 1620. — *Mysterium pansophicum, oder Grüdllicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio,* 1620. — *De signatura rerum, oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen,* 1622. — *De electione gratiae, oder Von der Gnaden-Wahl,* 1623. — *De testamentis Christi, oder Von Christi Testamenten,* 1623. — *Mysterium magnum, oder Erklarung über das Erste Buch Mosis,* 1623. — *Quaestiones theosophicae, oder Betrachtung Gottlicher Offenbarung,* 1624. — *Tabulae principiorum, oder Tafeln von den Dreyen Principien Gottlicher Offenbarung,* 1624. — Ediciones de obras: 1620 (4 vols.); 1730-1731 (7 vols., ed. Johann Wilhelm Uberfeld [reimp. facsímil por Will-Erich Peuckert, con nuevo material recopilado y ed. por August Faust, 11 vols.: I (1), 1955; II (2), 1960; III (3,4), 1960; IV (5-9), 1957; V (10-13), 1960; VI (14-16), 1957; VII (17), 1958; VIII (17), 1958; IX (18-21), 1956; XI (Register), 1960]); 1831-37 (7 vols., ed. K. W. Schiebler, 3a ed., 1922. — *Die Urschriften,* ed. Werner Buddecke, 2 vols., 1963. — Bibliografía de eds. de J. B.: Werner Buddecke, *Die J. B.-Ausgaben,* 2 vols., 1937-57 (I. *Die Ausgaben in deutscher Sprache;* II. *Die Übersetzungen).* — Sobre Bohme, véase: Deussen, J. *Bohme,* 1897. — A. Wernicke, J. *Boehme,* 1898. — A. Bastian, *Der Gottesbegriff bei J. Boehme,* 1905. — Paul Hankamer, J. *B. Gestalt und Gestaltung,* 1924, reimp., 1960. A. Koyré, *La philosophie de J. Boeh-me,* 1929. — H. Martensen, J. *Boeh-me,* 1949. — H. Grunsky, *Jacob Bohme,* 1956.

BOGDANOV (A.), seudónimo de A. A. Malinovski (1873-1928), fue uno de los filósofos del grupo marxista ruso de comienzos del siglo actual contra el cual Lenín escribió su obra *Materialismo y empiriocriticismo;* no sólo Lenín, empero, sino muchos marxistas ortodoxos han combatido a Bogdanov, considerándolo traidor al marxismo y uno de los que llevaron las tendencias "revisionistas" a sus extremas consecuencias. Bogdanov recibió al principio influencia de Marx y se declaró a sí mismo materialista, pero la obra de Ostwald y luego, sobre todo, la de Ernst Mach lo condujeron a la formulación de una filosofía que calificó de empiriomonista y que, aunque niega depender de Mach, adopta de éste la idea fundamental de la neutralidad de los elementos de la experiencia con respecto a lo físico y a lo psíquico. Aunque Bogdanov negó haberse apartado del marxismo, sustituyó la idea de la dialéctica como automovimiento de la materia por el concepto de organición creadora de la realidad. Lo ultimo lo condujo a una doctrina que llamó *tectología y* que consiste fundamentalmente en hacer de la filosofía una ciencia constructiva y no solamente explicativa.

Obras principales: *Osnovníé clémenti istoritchéskovo vzgláda na prirodu,* 1899 *(Elementos básicos de la concepción histórica de la naturaleza).* — *Empiriomonizm,* 1904-1906 *(Empiriomonismo).* — *Tektologiá,* 1913-1915 *(Tectología).* — *Filosofía xivovo opíta,* 1913 *(Filosofía de la experiencia viviente).*

BÖHM [BOEHM] (KÁROLY [KARL]) (1846-1911), nac. en Besztercebánya (Hungría), fue profesor (desde 1896) en la Universidad de Kolozsvár. Influido al principio por el positivismo de A. Comte, rechazó la posibilidad de la metafísica como conocimiento riguroso de la realidad, pero la admitió como sistema de ideales de naturaleza regulativa. La influencia de la filosofía kantiana se sobrepuso pronto a la del positivismo comtiano; tras varios intentos de combatir las dos direcciones, se inclinó hacia una filosofía trascendental en algunos puntos similar al idealismo de Fichte. Böhm se preocupó grandemente del problema de la naturaleza de los valores y de la relación entre éstos y la realidad. Consideró los valores, por un lado, en cuanto lo que se contrapone al ser, como el reino del deber ser, reino creado por el espíritu humano. Por otro lado, estimó que esta creación del reino de los valores afecta únicamente al modo como los valores son realizados. Los va-

lores como tales poseen, para Bohm, una realidad propia, que el hombre no tiene que desvirtuar y a cuyos imperativos debe someter su acción.

Obra capital: Az *ember és világa 6* vols., 1883-1942 *(El hombre y su mundo);* los vols. IV, V y VI ed. por G. Bartok. Los títulos de los volúmenes son: I: *Dialektika vagy alapfilozófia (Dialéctica o filosofía fundamental);* II: A *szellem élete (La vida del espíritu);* III : *Axiologia vagy értéktan (Axiología o teoría de los valores);* IV: A *logikai érték tana (Teoría del valor lógico);* V: *Az erkolcsi érték tana (Teoría del valor ético);* VI: Az *esztétikai érték tana (Teoría del valor estético).* — Véase I. Kajlós, B. *K. élete es munkássága,* 3 vols., 1913. — G. Bartók, B. K., 1928.

BOLONIA (ESCUELA DE). Véase ALEJANDRISMO, ARISTOTELISMO, POMPONAZZI (PIETRO).

BOLZANO (BERNHARD) (1781-1848) nació en Praga de padre italiano. Sacerdote de la Iglesia católica, se ocupó de problemas teológicos y manifestó en este terreno opiniones muy debatidas por los teólogos católicos centro-europeos de la época, y con frecuencia muy combatidas. En metafísica, Bolzano se opuso a Kant, reivindicando el carácter constructivo, y no simplemente regulativo, de algunas ideas metafísicas, tales como las relativas a Dios y a la inmortalidad del alma. Según Bolzano, pueden formularse juicios sintéticos sobre la realidad suprasensible, pues ni Dios ni el alma son para él meros conceptos vacíos de contenido; el contenido de tales realidades desborda su concepto. Positivamente, Bolzano defendió una concepción metafísica pluralista ligada a la doctrina leibniziana de las mónadas, pero negando la falta de apertura de cada uno de los últimos elementos constitutivos de lo real. La realidad es plural, pero a la vez homogénea, con lo cual no es menester sostener la doctrina de una armonía preestablecida. La realidad evoluciona hacia un perfeccionamiento progresivo de la fuerza representativa radicada en el fondo de todo ser; este perfeccionamiento lleva hacia lo espiritual, el cual no es un ser estático dado de una vez para siempre, sino un continuo dinamismo. El alma es para Bolzano una sustancia simple y espiritual, pero la sustancialidad del alma es la de una energía y no la de una cosa.

Por interesantes que sean las especulaciones metafísicas y teológicas de Bolzano, es hoy común acuerdo que la más importante e influyente contribución de este pensador a la filosofía se halla en sus ideas sobre lógica y teoría del conocimiento. En sus primeras, sobre todo, Bolzano influyó grandemente sobre Husserl y, en general, sobre muchos de los que intentaron depurar la lógica de todo psicologismo y fundarla en el análisis de proposiciones más bien que de las supuestas "ideas" constitutivas de las proposiciones. Según Bolzano, la lógica tiene como misión estudiar las proposiciones como tales, es decir, las proposiciones en sí *(Satze an sich).* Debe, pues, prescindirse del sujeto pensante, real o posible, así como de los vocablos mediante los cuales se pueden formular las proposiciones, pues éstas no son ni fenómenos psíquicos ni palabras, sino enunciados mediante los cuales se declara que algo es o no es, con independencia de que sea verdadero o falso, de que sea formulado de esta o de la otra manera, de que sea o no efectivamente pensado por un sujeto. Pero decir que las proposiciones son enunciados es todavía confuso; las proposiciones son lo que los enunciados significan o, si se quiere, pretenden enunciar. Las proposiciones no deben confundirse tampoco con las existencias a las cuales se refieren o de las cuales afirman o niegan la existencia. Las proposiciones, ha escrito Bolzano, "no pertenecen en modo alguno a la misma especie de cosas que son llamadas entes reales o inclusive existentes". "Una existencia llega a ser pensada", es decir, llega a ser objeto de proposiciones (o de juicios considerados como verdaderos), pero las "proposiciones en sí" son la *materia* (materia lógica) del pensamiento *(Wissensschaftslehre* § 122). Puede decirse que las proposiciones en sí son como puras esencias (bien que no necesariamente en sentido platónico); su modo de ser es "objetivo" y hasta puede decirse que es "un objetivo" en el sentido que dio posteriormente Meinong a este término.

Junto a las proposiciones en sí Bolzano examinó las "representaciones en sí". Éstas son el contenido de las proposiciones, pero no exigen tampoco en principio la existencia de un sujeto pensante, con lo cual el vocablo 'representación' no debe ser interpretado en sentido psicológico, sino lógico-epistemológico. Las representaciones en sí pueden ser concretas o abstractas, según posean o no el carácter del objeto representado por ellas. También examinó Bolzano las "verdades en sí", con independencia de su ser o no pensadas. Bolzano insistió en que la verdad no es en modo alguno una "existencia".

La despsicologización de la lógica —o, mejor dicho, de los "objetos" de que se ocupa la lógica— no significa que Bolzano se desentendiera del problema de la aprehensión de las proposiciones. Pero si sus meditaciones al respecto pueden llamarse "psicológicas", lo son solamente en el sentido en que Brentano se ocupó de psicología. Bolzano estudió especialmente los procesos del representar y del juzgar. Estos procesos son distintos. El representar es el contenido de los juicios, mientras que el juzgar es una afirmación cuyo término es la proposición en sí.

Bolzano contribuyó asimismo a los problemas de la fundamentación de la matemática, no solamente en su teoría lógica, sino también en sus estudios de las paradojas del infinito. Casi olvidada su obra durante unas décadas, la escuela de Brentano, la fenomenología, Meinong y el desarrollo de la lógica formal durante los primeros años del presente siglo la han reactualizado grandemente.

Obras principales: *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele,* 1827 *(Atanasia o razones a favor de la inmortalidad del alma).* — *Lehrbuch der Religionswissenschaft,* 1834 *(Manual de ciencia de la religión).* — *Wissenschaftslehre,* 4 volúmenes, 1837 *(Teoría de la ciencia).* Hay reedición de esta obra a cargo de Alois Hofler, 1914. — *Versuch einer objektiven Begründung der Lehre von den drei Dimensionen des Raumes,* 1842 *(Ensayo de una fundamentación objetiva de la teoría de la tridimensionalidad del espacio).* — *Paradoxien des Unendlichen,* 1850 *(Paradojas del infinito;* obra postuma). — *Drei philosophische Abhandlungen,* 1851 *(Tres tratados filosóficos;* obra postuma). — Véase Kreibig, *Ueber ein Paradoxon in der Logik Bolzanos,* 1900. — L. Jacob, *Ueber die Grundbegriffe der Wissenschaftslehre Bolzanos,* 1902. — Melchior Palágyi, *Kant und Bolzano,* 1902. — G. Gotthardt, *Bolzanos Lehre vom "Satz an sich",* 1909. — H. Berg-

mann, *Das philosophlsche Werk Bolzanos, nebst einen Anhang: Bolzanos Beitrage* zur *philosophischen Grundlegung der Mathematik,* 1909. — F. St. Schindler, *B. B., sein Leben und Wirken,* 1912. — J. Gotthardt, Das *Wahrheitsproblem und das philosophische Lebenswerk B. Bolzanos* 1928. — H. Fels, *B. B., sein Leben und sein Werk,* 1929. — Eduard Winter, B. *und sein Kreis,* 1933. — Emerich Franzis, B. B. *Der padagogische Gehalt seiner Lehre,* 1933. — H. Scholz, *Die Wissenschaftslehre Bolzanos,* 1937 *(Abhandlungen der Friesschen Schule. Neue Folge,* 6). — Ludwig Waldschmitt, *Bolzanos Begründung des Objektivismus in der theoretischen und praktischen Philosophie,* 1937. — E. J. Winter, *Leben und geistige Entwicklung des Sozialethikers und Mathematikers B. Bolzanos (1781-1848),* 1949. — E. Kolmanne, B. B., 1955 [en ruso]. — Heinrich Scholz, "Die Wissenschaftslehre Bolzanos. Eine Jahrhundertbetrachtung", *Abhandlungen der Fries'schen Schule, N. F.* VII (1937), 401-72, reimp. en la obra de Scholz, *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie* als *tsrenger Wissenschaft,* 1961, ed. H. Hernies, F. Kambartel, J. Ritter, págs. 219-67. — Gulter Buhl, *Ableitbarkeit und Abfolge in der Wissenschaftstheorie Bolzanos,* 1961 *Kantstudien.* Ergänzungshefte, 83]. — Jan Berg, *Bolzano's Logic,* 1962 [Stockholm Studies in Philosophy, 2]. —K. Rycklik, *Theorie der Reellen Zahlen in Bolzanos Handschriftlichem Nachlass,* 1962.

BOLLAND (G. J. P. J.). (1854-1922), nac. en Groninga (Holanda), profesor en Batavia (Java) y desde 1898 en Leiden, fue el representante principal del neohegelianismo holandés, pero su pensamiento salió con frecuencia del marco del hegelianismo. De hecho, Bolland partió de la filosofía de Eduard von Hartmann, de quien pareció en los primeros tiempos fiel discípulo. Sólo a fines del siglo se orientó su pensamiento hacia una reelaboración independiente de los temas esenciales de la filosofía de Hegel. Por lo pronto, en el sentido de un pensar dialéctico. Podría decirse inclusive que el racionalismo dialéctico aumentó en la misma medida en que se hizo más intenso su "misticismo". La identificación realizada por Bolland de las categorías del ser con las categorías del pensamiento no impide, en efecto, que éstas sean sobre todo "puestas" más bien que "extraídas". Cierto que la novedad del pensamiento de Bolland debe buscarse en otra parte que en este fundamento común con el "idealismo especulativo". La contribución principal de su pensamiento consiste, en verdad, en la nueva ordenación introducida dentro del campo de la dialéctica lógico-ontológica, lo que le permitió atacar con mayor éxito algunos problemas —tales los de la filosofía de la religión y de la Naturaleza— que Hegel tuvo en parte que desarticular con el fin de hacerlos penetrar dentro de su esquema. De ahí que la importancia de la obra de Bolland radique más bien en la particular elaboración de algunas de las disciplinas filosóficas que en una nueva dirección o impulso dado a la ontología. Fue precisamente esta elaboración la que produjo en Holanda, en torno a su figura, un movimiento filosófico intenso. Lo mismo, y aun con mayores razones, podría decirse de sus discípulos más inmediatos: Ester Van Nunes, van den Berg van Eysínga, W. F. Staargard, Hessing, que prosiguieron el pensamiento de Bolland y editaron parte de sus manuscritos y lecciones. En 1922, el mismo año de la muerte del filósofo, sus discípulos fundaron la *Bolland Genootschap voor Zuivere Rede* (Sociedad Bolland para la razón pura), con un órgano de difusión: *De Idee.*

Obras principales: *Aanschouwing en Verstand,* 1897 *(Intuición y entendimiento). — Alte Vernunft und neuerer Verstand,* 1902 *(Vieja razón y nuevo entendimiento). — Zuivere Rede en Hare Werkelijkheid. Een bock voor Vrienden der Wijsheid,* 1901, 2a ed., 1909, 3ª ed., 1912 *(La razón pura en su realidad. Una obra para amigos de la sabiduría). — Collegium Loglcum,* 2 vols., 1905 (de los cursos dados en Leiden en 1904-1905). — *De Natuur,* 1908 *(Sobre la Naturaleza). — De lógica,* 1911. — *Lógica,* 1923. Se deben también a Bolland varias obras sobre los Evangelios, la Biblia y la teosofía de M. Blavatsky. Correspondencia con E. von Hartmann en *Briefwechsel mit E. von H.,* 1937, editado por la citada *Bolland Genootschap.* — Véase G. A. van den Bergh van Eysinga, "Der hollandische Philosoph Bolland", *Proceed. of the Xth Int. Cong. of Phil Amsterdam* [1948], 1949, págs. 1198-1206.

BOLLNOW (OTTO FRIEDRICH) nac. (1903) en Stettin, docente en Gottinga desde 1931 y profesor desde 1946 en Maguncia, ha trabajado en temas psicológicos, filosófico-antropológicos y metafísicos bajo la influencia de la fenomenología, la filosofía de la vida y el existencialismo. Esta última tendencia es la que más se destaca en sus análisis, pero frente a la insistencia en los aspectos que podrían calificarse de "románticos" del existencialismo, Bollnow destaca elementos más "clásicos" y permanentes. Esto se muestra inclusive en una de sus más importantes contribuciones: la teoría de los estados de ánimo (véase TEMPLE). En efecto, el estado de ánimo no es para Bollnow una mera afección pre-racional por la cual entramos en contacto con un *Urgrund* metafísico, sino que se articula en diversos grados de claridad y, consiguientemente, en una jerarquía. Estas investigaciones están íntimamente relacionadas con un estudio de la comprensión (VÉASE), por medio de la cual se da la realidad espiritual, mas no de un modo confuso, sino ordenado.

Obras: *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis,* 1933 *(La filosofía de la vida de F. H. J.). — Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie,* 1936, 2ª ed., 1955 *(D. Introducción a su filosofía). — Das Wesen der Stimmungen,* 1941, 2a ed., 1943; 3a ed., revisada, 1956 *(La naturaleza de los estados de ánimo). — Die Ehrfurcht,* 1947, 2ª ed., 1958 *(El temor* [temor respetuoso]). — *Einfache Sittlichkeit; kleine philosophische Schriften,* 1947 *(Moralidad simple. Escritos filosóficos menores).* — Das *Verstehen, Drei Aufsatze zur Theorie der Geisteswissenschaften,* s/f. (1949) *(La comprensión. Tres ensayos para la teoría de las ciencias del espíritu). — Die Méthode der Geisteswissenschaften,* 1950 *(El método de las ciencias del espíritu). — Existenzphilosophie,* 3ª ed., 1947 (1° edición en *Systematische Philosophie,* ed. N. Hartmann, 1942, pp. 315-432) (trad. esp.: *Filosofía de la existencia,* 1954). — *Rilke,* 1951. — *Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter,* 1953 *(Ansiedad y refugio en la visión del mundo de poetas modernos),* 2a ed.: *Unruhe und Geborgenheit. Beispiele dichterischer Weltauslegung,* 1958 (A. *y R. Ejemplos de interpretación poética del mundo). — Nette Geborgenheit. Das Probleme iner Ueberwindung des Existentialismus,* 1955, 2a ed., 1960 *(Nuevo refugio. El problema de una superación del existencialismo. — Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsatze,* 2ª ed., 1957 *(Sim-*

ple moralidad. Breves ensayos filosóficos). — *Die Lebensphilosophie,* 1958 [Verstandliche Wissenschaft. Geisteswissenschaftliche Abt, 70]. — *Wesen und Wandel der Tugenden,* 1958 (trad. esp.: *Esencia y cambio de las virtudes,* 1960). — *Existenzphilosophie und Padagogik. Versuch uber unstetige Formen der Erziehung,* 1959 *(Filosofía de la existencia y pedagogía. Ensayo sobre formas mudables de la educación).* — *Mass und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsatze. Neue Folge,* 1962.

BONALD (LOUIS-GABRIEL-AMBROISE (Vizconde de) (1754-1840), nac. en Le Monna, cerca de Millau (Aveyron, Francia), Par de Francia y uno de los principales representantes del tradicionalismo como doctrina filosófica y política, combatió violentamente las tendencias del siglo XVIII, en las cuales veía una unidad que englobaba, sin posibilidad de exclusión unilateral, el ateísmo, la oposición al in-natismo y la doctrina de la soberanía popular como fundamento del orden social. Según de Bonald, todas esas tendencias debían desembocar forzosamente en una revolución destructora en la cual han de desencadenarse las pasiones sin freno, consecuencia natural de un estado de desvincula-ción de Dios y con ello de la autoridad de origen divino. Por eso la salvación del orden y consiguientemente de la continuidad histórica radica para de Bonald, lo mismo que para de Mais-tre, en la revalorización de la teocracia tal como es representada por la Iglesia católica, en donde quede destruido el endiosamiento del individuo como tal y se refiera todo, con inclusión de las facultades espirituales (posesión innata de las ideas, lenguaje, etc.) a la creación y revelación de Dios.

Obras principales: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile,* 3 vols., 1796. — *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison,* 3 vols., 1802. — Ediciones de Obras completas, 1817 y 1857. — Chr. Maréchal, *La philosophie de De Bonald,* 1910. — R. Man-duit, *Les conceptions politiques et sociales de De Bonald,* 1913.—Heinz Wilhelm Reinerz, *Bonald als Politi-ker, Philosoph und Mensch,* 1940. — L. Eulogio Palacios, *El platonismo empírico en L. de Bonald,* 1954.

BONATELLI (FRANCESCO) (1830-1911), nac. en Iseo di Brescia (Italia), profesor en la Universidad de Bolonia (1861-67) y en la de Padua (1867-1911), estableció una ontología general que, influida a la vez por el criticismo, por el realismo herbartiano y por el pensamiento de Trendelenburg, tendía a fundamentar la distinción entre lo físico y lo psíquico por medio de los modos de *ser* últimos de estos fenómenos. A su entender, en efecto, no se trataba de una mera distinción entre cosas materiales y mentales, sino de una diferencia en la forma última de sus procesos: lo físico es un acontecer entre substancias fijas; lo psíquico es un movimiento que tiene lugar en la conciencia y que, en vez de permanecer en sí, vuelve a sí mismo. La clasificación de los fenómenos psíquicos está realizada también por medio de un fundamento ontológico-descriptivo, y su irreductibilidad no es una irreductibilidad fáctica, sino de principio y ontológica. Ahora bien, esto no significaba, según Bonatelli, la negación de una realidad substante que pudiese ser sujeto de sus manifestaciones, pero esta realidad era de orden metafísico y no simplemente psíquico. Una filosofía de lo Absoluto, para la cual el yo era la realidad misma, coronaba de este modo el pensamiento de Bonatelli, donde el primado de la razón pura era a la vez el primado del conocimiento y de la racionalidad de la idea.

Obras: *Dell'esperimento in psicologia,* 1858. — *Attinenze della logica colla psicologia,* 1861. — *Pensiero e conoscenza,* 1864. — *L'io e l'egoismo, l'unità del pensiero,* 1886. — *La coscienza e il mecanismo interiore,* 1872. — *La filosofía dell'incons-cio esposta ed esaminata,* 1876. — *La filosofia e la sua storia,* 1877. — *Psicologia e logica dei licei,* 1897 y siguientes. — *Il concetto della vita,* 1904. — *L'essere e il conoscere,* 1908. — Véase B. Varisco, F. *Bonatelli,* 1912. — G. Alliney, *Bonatelli,* 1947.

BONNET (CHARLES) (1720-1793), nacido en Ginebra, desarrolló en su Essai *analytique des facultés de l'âme* (1755) ideas semejantes a las de Condillac y afirmó la importancia de la sensación como fundamento de la vida psíquica, pero planteó el problema de la actividad originaria e irreductible del espíritu en la transformación de las sensaciones y, por consiguiente, subrayó el hecho de la intervención de la fuerza espiritual interna en el origen de las facultades que Condillac derivaba exclusivamente de la sensación. Cierto es que la fuerza interna a que se refiere Bonnet parece ser tanto el conjunto de las facultades innatas del alma como la organización psicofisiológica que en vez de enfrentarse con la realidad externa de un modo enteramente pasivo reacciona de una manera activa frente a los estímulos. La imprecisión en la definición de esta actividad originaria del espíritu se debe en parte al interés mostrado por Bonnet en vincular a la creencia cristiana en la inmortalidad las investigaciones psicofisiológicas que a veces tienen un marcado carácter naturalista; Bonnet abogaba, en efecto, a base de sus experiencias, por una resurrección del cuerpo, por una llamada "palingenesia filosófica" que tendiera un puente entre la existencia biológica y el ser puramente espiritual. *(La* Palingénesis *philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants,* 1769.) Edición de obras de Charles Bonnet en 8 vols. (Neuchâtel) con el título *Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie, de Charles Bonnet.* A continuación se indican las obras que comprende cada volumen y las fechas de publicación: I *(Traite d'lnsectologie ou observations sur les pucerons, Observations diverses sur les insectes),* 1779. — II *(Mémoires d'Histoire Naturelle, Recherches sur* l'usage *des feuilles),* 1779. — III (Considérations sur *les corps organisés),* 1779. — iv (1: *Contemplation de la nature,* i-viii; 2: *Contemplation de la nature,* ix-xii), 1781. — V (1: *Écrits d'histoire naturelle;* 2: *Lettres sur divers sujets d'histoire naturelle).* — VI *(Essai analytique sur les facultés de l'âme),* 1782 ("L'homme est un être mixte; il n'a des idées que par l'intervention des sens"). — VII *(La palingénésie philosophique),* 1783. — VIII (Essai *de psychologie et écrits divers),* 1783. — Las primeras ediciones de sus obras filosóficas fundamentales son: Essai *de Psychologie* (1755); Essai *analytique* (1760); *Contemplation,* 2 vols. (1764); *Palingénésie* (1769). — Véase A. Lemoine, *Charles Bonnet, de Genève, philosophe et naturaliste,* 1850 (tesis). — M. Offner, *Die Psychologie Ch. Bonnets,* 1893. — E. Claparède, *La psychologie animale de Ch. Bonnet,* 1909. — Johannes Krüger, *Der Organismusbegriff bei Bonnet,* 1929. — G. Bonnet, *Ch. B., 1720-1793,* 1929 (tesis). — R. Savioz, *La philosophie de Ch. Bonnet, de Genève,* 1948.

BONUM. Véase BIEN, TRASCENDENTALES.

BOODIN (JOHN ELOF), (1869-1950), nac. en Pjetteryd, Smâland (Suecia) y emigrado a EE. UU. en 1887, ha profesado en las Universidades de Harvard y California (Los Angeles). Empirista radical y realista temporal en su primera época; enemigo, por lo tanto, del estatismo de los mecanicistas y de los idealistas absolutos, se inclinó luego, según propia confesión, a la filosofía de la evolución emergente, hasta que, al final, reconoció "la realidad pragmática del mundo de los valores ideales". Convencido, finalmente, del carácter estructural de la realidad cósmica desplegada en el espacio y en el tiempo, esta intuición le condujo a la hipótesis de que hay una realidad que ejerce una dirección espiritual y que introduce en el proceso natural un orden y una medida. De este modo, la cosmología evolucionista culminó en una teología. Boodin comenzó, pues, con un punto de vista heracliteano para desembocar en una posición idealista de carácter platonizante. Pero este idealismo no era de carácter "mentalista" ni "subjetivista", como lo fue generalmente el idealismo desde Hegel; era más bien de carácter "realista axiológico", y constituía una síntesis *sui generis* de men-talismo y materialismo. A base de esto, Boodin edificó una cosmología y una teología en las cuales admitió la noción de creación como síntesis de las ideas opuestas de la preformación y de la "emergencia". Esta creación es para Boodin un proceso eterno y reconoce que la realidad estructural constituye la guía de la historia individual. Así, "todo el proceso de evolución es un proceso de espiritualización" *(Three Interprétations of the Universe,* Cap. XI), pero no al modo de Samuel Alexander, para quien Dios "se hace" en el ascenso de nivel de la realidad, sino mediante el reconocimiento de que el Espíritu aparece *ya* en la primera fase del ser. Por eso Dios es, en rigor, un "campo espiritual" en el cual todo vive, se mueve y tiene su ser *(op. cit.,* Cap. I); Dios es, en suma, el alma de todo, que insufla sentido a toda realidad. La materia es envuelta y controlada por el espíritu. El espacio es el campo de la infinita expansividad de Dios. El tiempo refleja el ritmo de su eterna actividad. Dios, en suma, no es sólo "el más alto nivel de la evolución", ni depende del proceso en el espacio y el tiempo, sino que es el "campo" de todo posible movimiento: todo el orden del ser depende de entonces de la estructura de este "campo" divino que, por lo demás, no es un campo estático, sino algo que engendra de continuo la realidad que se mueve dentro de él.

Obras: A *Theory of Time,* 1899 (tesis doctoral). — *Time and Reality,* 1904. — *Truth and Reality,* 1911. — A *Realistic Universe,* 1916; ed. revisada, 1931. — *Cosmic Evolution,* 1925. — *God and Création.* I. *God.* A *Cosmic Philosophy of Religion,* 1934. — *God and Création.* IL *Three Interpretations of the Universe,* 1934. — *The Social Mind, Foundations of Social Philosophy,* 1939. — *Religión of Tomorrow,* 1943. — A *Cosmic Philosophy,* 1947.

BOOLE (GEORGE) (1815-1864) nac. en Lincoln (Inglaterra), fue profesor de matemáticas en Queen's Collège, de Cork, desde 1849 hasta su muerte. Es considerado comunmente como el fundador de la lógica simbólica; si bien es cierto que este título no es del todo justo en vista de las importantes contribuciones a dicha lógica que se han descubierto en el pasado (véase LÓGICA, LOGÍSTICA), la verdad es que el movimiento contemporáneo lógico en tanto que posee conciencia de su novedad e importancia suele remontarse a 1847 y, más precisamente, a 1854, fecha ésta de la publicación de la obra fundamental de Boole. Éste desarrolló sobre todo el álgebra de la lógica; el cálculo de clases (véase CLASE) es llamado habitualmente álgebra booleana de clases.

Las dos obras lógicas fundamentales de Boole son: *The Mathematical Analysis of Logic, being an Essay toward a Calculus of Deductive Reasoning,* 1847 (trad. esp.: *Análisis matemático de la lógica,* 1960). — *An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Théories of Logic and Probabilities,* 1854. — Véase asimismo *Studies in Logic and Probability,* 1952. (comprende las obras reunidas de Boole, incluyendo *The Mathematical Analysis of Logic* y escritos inéditos). — El artículo de Mary B. Hesse, "Boole's Philosophy of Thought", *Annals of Science,* VIII (1952), 61-82, se refiere a manuscritos de Boole que debían servir a este autor para escribir una obra que fuera la continuación de *The Laws of Thought y* en la cual no emplearía el simbolismo.

BOSANQUET (BERNARD) (1848-1923), nac. en Alnwick (Inglaterra), estudió en Oxford, profesó (1871-1881) en el University Collège, de Oxford; tras retirarse por un tiempo para consagrarse a escribir y a la dirección de la *London Ethical Society,* profesó en la Universidad de Saint Andrews (1903-1908).

Bosanquet recibió la influencia de Hegel y luego la de Bradley, siendo considerado como uno de los principales pensadores de la "Escuela (idealista) de Oxford" (véase OXFORD) y también de la supuesta "escuela hegeliana" inglesa. Su concepción del universal como "universal concreto" depende grandemente de Hegel; el universal concreto es una realidad total y absoluta que contiene, en síntesis, sus propios momentos. Bosanquet subrayó grandemente el carácter concreto de tal universal, a diferencia de la supuesta universalidad abstracta de que se ocupa la ciencia. Junto a ello hay en Bosanquet fuertes tendencias monistas; la realidad puede ser sólo una, y sólo ella misma puede integrar las distinciones que contiene. Estas ideas metafísicas de Bosanquet se hallaban, como las de Bradley (VÉASE), apoyadas en una idea de la lógica como lógica del juicio a diferencia de la lógica del sujeto-predicado. El juicio se refiere a una totalidad, que a su vez es parte integrante de totalidades mayores y, en último término, del todo. Hay, así, en la metafísica y en la lógica de Bosanquet una fuerte tendencia totalista-organológica, en contraste con cualquier tendencia "universalista"-abstracta. Desde estos puntos de vista Bosanquet sometió a crítica el mecanicismo y el asociacionismo. Ahora bien, Bosanquet prestó gran interés a la cuestión de la individualidad en todos sus aspectos, esto es, no sólo a la individualidad en sentido metafísico, sino también en sentido ético, humano, social, comunitario, etc. Esta individualidad no era, empero, ni una parte de un conjunto ni menos todavía un elemento en principio aislable e independizable de un todo. Lo individual es asimismo un universal con-

creto, poseedor de diferencias internas que se sintetizan a sí mismas, y capaz de incorporarse a otros universales concretos y, en última instancia, a la realidad como absoluto (o, mejor dicho, al absoluto como realidad). Las supuestas "partes" de que se compone una individualidad son momentos integrantes de la totalidad.

Bosanquet se interesó especialmente por el modo como la individualidad puede ser concebida en la comunidad humana y en el mundo del arte; junto a su metafísica (y lógica) hay, pues, en nuestro autor una ética y una estética. La ética se halla estrechamente ligada a una teoría del Estado como comunidad de personas que poseen, o pueden poseer, una voluntad general (en un sentido a veces semejante al rousseaniano) ; cada persona es una individualidad, pero integrada o, cuando menos, "integrable". La estética se ocupa del examen de las obras de arte individuales, pero asimismo como integrables en un conjunto: el del mundo del arte y de los valores artísticos. Debe observarse, sin embargo, que, a medida que fue cayendo bajo la influencia de Bradley, Bosanquet subrayó cada vez más el carácter puramente "interno" de las individualidades integrables y consideró que sólo desde el punto de vista de lo Absoluto puede tratarse adecuadamente la cuestión de la individualidad.

Obras: *Knowledge and Reality,* 1885. — *Logic, or me Morphology of Knowledge,* 2 vols., 1888. — *Essays and Addresses,* 1889. — A *History of Aesthetic,* 1892 (trad. esp.: *Historia de la estética,* 1949). — *The Civilization of Christendom and Other Studies,* 1893. — *Aspects of the Social Problem,* 1895. — *The Essentials of Logic,* 1895. — *Psychology of the Moral Life,* 1897. — *The Philosophical Theory of the State,* 1899. — *The Principie of Individuality and Value,* 1912. — *The Value and Destiny of the Individual,* 1913. — *The Distinc tion Between Mind and Its Objects,* 1913. — *Three Lectures on Aesthetic,* 1915. — *Social and International Ideáis,* 1917. — *Some Suggestions in Ethics,* 1918. — *Implication and Li near Inference,* 1920. — *What Reli gion Is,* 1920. — *The Meeting of Ex trêmes in* Contemperary *Philosophy,* 1920. — *Three Chapters on the Na ture of Mind,* 1923. — *Science and Philosophy, and Other Essays,* 1927 (postuma, ed. J. H. Muirhead y R. C. Bosanquet). — Biografías: Helen Bosanquet, B. B., *a Short Account of His Life,* 1924. — J. H. Muirhead, ed., B. B. *and His Friends,* 1935 (con correspondencia de B.). — Sobre B. B., véase: Berril Pfannenstill, *B. Bosanquet's Philosophy of the State. A Historical and Systematic Study,* 1936. — F. Houang, *De l'humanisme à l'absolutisme,* 1954. — Id., íd., *Le néohégelianisme en Angleterre. La philosophie de B. B.,* 1954.

BOSCOVICH (ROGER JOSEF) [BOSKOVIC (RUDER JOSIP)] (1711-1787) nac. en Dubrovnik (Ragusa - Dalmacia). En 1726 ingresó, en Roma, en la Compañía de Jesús. Durante más de veinte años (1740-1773) enseñó matemáticas y ciencias naturales en varios lugares (Roma, Pavía, Milán, Venecia). Durante una breve permanencia en Inglaterra fue nombrado miembro de la "Royal Society"; entre 1773 y 1783 fue director del servicio de óptica para la Marina en París.

Grandemente influido de un lado por Newton y de otro lado por Leibniz, Boscovich desarrolló una filosofía natural en la que intentó solucionar el problema —enormemente discutido en su época— de la llamada "acción a distancia", es decir, el problema de cómo los cuerpos y las fuerzas pueden influirse recíprocamente sin necesidad de entrar en contacto directo. A tal efecto postuló la existencia de "átomos inmateriales" o "puntos de fuerza", en muchos respectos parecidos a las mónadas leib-nizianas, pero también a los "indivisibles" de Galileo y, en general, a los "puntos de masa" de que trata la mecánica clásica. A diferencia de las mónadas leibnizianas, los puntos de fuerza de Boscovich carecen de la facultad de representación y, por consiguiente, no son entidades psíquicas o equiparables a tales entidades. Tales puntos de fuerza ocupan posiciones determinadas y se atraen y repelen mutuamente de acuerdo con las distancias —según las leyes newtonianas— y dentro de una cierta distancia. Cuando esta última distancia limitante disminuye, se ejercen entre los puntos de fuerza atracciones y repulsiones distintas. Por ejemplo, al reducirse indefinidamente la distancia dentro del límite mencionado la fuerza de repulsión va aumentando también indefinidamente hasta llegarse a una repulsión infinita en el caso de supresión absoluta de distancia — lo que equivale a decir que nunca hay tal supresión, esto es, que nunca hay contacto entre los puntos de fuerza. Las leyes que rigen este tipo de atracciones y repulsiones se aplican no solamente a los puntos de fuerza individuales, sino también a sistemas de puntos de fuerza, esto es, a los llamados "cuerpos".

Puesto que los puntos de fuerza no poseen extensión, esta última no puede considerarse como una propiedad real física; la extensión es un campo engendrado por los puntos de fuerza. Las acciones recíprocas entre estos puntos engendran asimismo las propiedades secundarias de la materia. Lo que sucede con la extensión sucede asimismo con el tiempo. Extensión y duración son modos de ser de los puntos de fuerza y solamente "existen" en cuanto tales puntos se hallan en relaciones recíprocas. El espacio y el tiempo de que Newton hablaba —o se supone que hablaba— como "absolutos" son para Boscovich, a lo sumo, posibilidades de que los puntos de fuerza se manifiesten espacial y temporalmente. Nuestra representación intuitiva de tales modos de manifestarse los puntos de fuerza producen las ideas de espacio y tiempo de las que nos servimos para explicar el comportamiento de la realidad física, pero que sólo describen muy imperfectamente el espacio y el tiempo "verdaderos", esto es, los modos de ser actuales de los puntos de fuerza o átomos inmateriales.

La obra capital de Boscovich se titula *Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium,* 1758, 1759, 1764; otra ed., 1763. La edición publicada en Venecia en 1763 contiene asimismo dos breves tratados de Boscovich: *De anima et Deo* y *De spatio et tempere.* Ed. (texto latino y trad. inglesa) de la *Philosophiae naturalis theoria* por J. M. Child, con biografía de Boscovich por Branislav Petronie-vitch (Manchester, 1922). — Edición de obras científicas: *Opera pertinen-tia ad opticam et astronomiam, 5* vols., 1785. — Véase F. Evellin, *Quid de rebus vel corporeis vel incorporéis senserit Boscovich,* 1880 (tesis doctoral latina). — M. Oster, *R. J. B. als Naturphilosoph,* 1909. — D. Nedelkovitch, *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. B.,* 1922. — V. H. Gill, S. J., *R. B., S. J. (1711-1787), Forerunner of Modern Physical Theories,* 1941. — L. L. Whyte, "R. J. B., S. J., F. R. S. (1711-1787), and the Mathematics of Atomism", *Notes and*

Records of the Royal Society of London, XIII, 1 (1958), 38-48.

BOSSUET (JACQUES-BENIGNE) (1627-1704), nac. en Dijon, obispo de Meaux y preceptor del Delfín —para quien escribió algunas de sus obras, entre ellas el *Discurso sobre la historia universal*—, fue uno de los grandes apologistas católicos de su tiempo y vio en la iglesia católica el único depósito de las verdades, la verdadera maestra universal, a la cual debían acogerse todos los que (como, por ejemplo, Leibniz, con quien debatió el problema) estuviesen deseosos de unidad y de pacificación de los espíritus. Aunque Bossuet opinó sobre casi todos los grandes problemas teológicos de su época —entre ellos el problema de la relación entre gracia y libre albedrío, que intentó solucionar armoniosamente sin extremar ninguno de ambos términos—, su más importante contribución filosófica es la imagen de la historia presentada en el citado *Discurso.* Renovando para la época moderna lo que San Agustín había llevado a cabo en la *Civitas Dei,* Bossuet desarrolló una teología de la historia destinada a mostrar la obra de la Providencia como guía del curso de la humanidad entera. La historia es, para Bossuet, esencialmente historia del proceso de la redención humana por el sacrificio de Cristo. Esto no significa que la historia sea exclusivamente historia religiosa, pues el gobierno político es también uno de los grandes ejes de la historia. Pero aun este gobierno —es decir, la serie de la formación, desarrollo y caída de los imperios— puede entenderse solamente dentro del esquema providencial de carácter esencialmente religioso. Bossuet divide el curso de la historia en diversas fases o "épocas", cada una de las cuales va realizando el gran proyecto divino, el cual es en último término inescrutable, pero del cual pueden percibirse los signos en los grandes acontecimientos históricos, especialmente en los que se manifestaron en las relaciones entre el pueblo judío y los grandes Imperios.

Obras principales de interés filosófico y teológico: *Discours sur l'histoire universelle,* 1681, 3ª ed. revisada por el autor, 1701. — *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte,* 1709. — *Traité du libre arbitre,* 1710 (publicado por el sobrino del autor, el abate Bossuet, obispo de Troyes). — *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même,* 1722. — Entre las muchas ediciones de obras citamos: *Oeuvres complètes* 12 vols. (Paris, 1836); *Oeuvres complètes,* ed. P. Guillaume, 10 vols. (Bar-le-Duc, 1877). — Véase A. Nourisson, *Essai sur la philosophie de B.,* 1852. — C. de Courten, *B e il suo "Discours sur l'histoire universelle",* 1927. — Roger Labrousse, Introducción a la ed. (texto francesa y trad. esp.) del *Traité du libre arbitre (Tucumán,* 1948), págs. 7-83. — A. Auneau, *B.,* 1949.

BOSTROM (CHRISTOPHER JACOB) (1797-1866) nacido en Pitea (Suecia), profesor desde 1838 a 1863 en Upsala, desarrolló una filosofía que ha sido calificada de idealismo racional o personal y que en muchos puntos coincide con el teísmo especulativo de Biberg (VÉASE) y Grubbe. Bostrom se opone, en efecto, tanto al empirismo como al racionalismo abstracto, los cuales significan una negación de la persona. Ahora bien, la realidad de la persona es para Bostrom la realidad verdadera, la única entidad realmente concreta. Esta realidad personal se determina principalmente por medio de la conciencia o, para ser más exactos, por medio de lo espiritual que en ella resida. Las cosas naturales y sensibles son, por consiguiente, un aspecto que la realidad interior ofrece, y precisamente aquel aspecto en el cual la percepción de sí está reducida a un mínimo. Si la percepción es el principio del ser, ello significará, pues, que el ser será tanto más real y concreto cuanto mayor sea la suma de las autopercepciones por medio de las cuales se constituye. Cuando ellas alcanzan el punto máximo, nos encontramos ante lo que Bostrom llama el Absoluto, el Espíritu absoluto, el Dios personal en cuyo ámbito —lo mismo que en Leibniz— se da la comunidad de las personas. Ahora bien, esta concepción de lo verdaderamente real introduce en el pensamiento de Bostrom algunas dificultades que habían sido atacadas ya por el idealismo racional clásico. La primera y principal de ellas consiste en la concepción que dentro de un tal sistema deba tenerse de lo espacio-temporal. La solución de Bostrom es en este punto imprecisa. Por un lado, considera que lo espacio-temporal se halla enteramente fuera del ámbito del Espíritu absoluto y de sus ideas o mentes. Por el otro, se ve obligado a reconocer que de algún modo debe establecerse una relación que no rompa la armonía del conjunto. Esta segunda tendencia es, finalmente, la que triunfa. En último término, no hay para Bostrom más realidad auténtica que la espiritual-personal y, por consiguiente, sólo Dios como espíritu absoluto es real. Pero esto no significa ni la anulación de lo sensible ni menos aun la del espíritu finito. Ambos están subordinados, ciertamente, a la vida divina. Mas esta subordinación ya no ofrece dificultad cuando se tiene en cuenta que, como hemos señalado antes, lo espiritual y lo consciente no significan siempre para Bostrom la plena conciencia personal del yo; todo "representar", aun el menos consciente, pertenece al plano de lo espiritual, bien que de una espiritualidad inferior, porque ella comprende asimismo cuanto sea de algún modo substancia, principio o individualidad. Así, las naturalezas finitas, que se articulan en un mundo de personalidades, acaban por ser manifestaciones de la realidad superior divina, ideas existentes en el seno de Dios. Estas ideas, cuya revelación constituye el mundo de la sensibilidad, se entretejen y viven en cuanto personas dentro de una jerarquía en donde el grado de perfección corresponde al grado de realidad. El idealismo racional y personal de Bostrom, completado en la ética con un racionalismo positivo, distinto del apriorismo formal y del utilitarismo eudemonista, fueron proseguidos por diversos pensadores, entre los cuales se destacaron Sigurd Ribling (1816-1899), Hans Edfeldt (1836-1909), Axel Nyblaeus (1821-1899), P. J. H. Leander (1831-1907) y, sobre todo, C. Y. Sahlin (1824-1917), que desarrolló, siguiendo los principios de Bostrom, la mayor parte de las disciplinas filosóficas, incorporando, además, varios importantes supuestos de la filosofía trascendental y del idealismo alemanes.

Obras: *De notionibus religionis, sapientiae et virtutis earumque inter se nexu,* 1841. — *Sätze über Gesetz und Gesetzgebung,* 1845 *(Proposiciones sobre la ley y la legislación).— Grundlineer till filosofiska Statsläran,* 1859 *(Líneas fundamentales de las lecciones sobre filosofía del Estado). — Forelasningar i etik varteminen,* 1861 *(Lecciones sobre la*

moral). — Otras series de lecciones publicadas de Bostrom son: ***Forelasningar i religionsfilosofi,*** 5 vols., 1906-1913, ed. G. J. Keijser (filosofía de la religión) y ***Forelasningar i etiken,*** 1897, ed. S. Ribling (ética). — Escritos reunidos: ***Skrifter av C. J. B.,*** 3 vols., 1883-1901, ed. H. Edfeldt y G. J. Keijser. — Véase J. J. Borelius, ***Kritik ofver den Bostromska filosofien,*** 1859. — H. Edfeldt, ***Om Bostroms ideelara,*** 1884. — E. Zoeller, ***Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie, mit besonderer Berucksichtigung der Weltanschauung Bostroms und Lotzes,*** 1888. — C. Landstroms, ***B. och hans filosofie,*** 1903. — J. Ljunghoffs, C. J. B. ***Sveriges Platon,*** 1916. — H. Larsson, ***Minnesteckning ofver C. J. B.,*** 1931. — S. Edvard Rohde, "Bostroms Religionsfilosofiska askarning. I. Sanning och verglighet", ***Goteborgs Hogskolas Arskrift,*** IV (1949).

BOUTERWERK (FRIEDRICH) (1765-1828) nac. en Oker (cerca de Goslar), profesor en Gottinga (1798-1828), siguió las huellas de Kant y desarrolló la filosofía crítica en un sentido cercano al de Jacobi (VÉASE). Hay una ciencia fundamental filosófica, que Bouterwerk llamó "Apodíctica" y que debe de dar razón de toda experiencia. La "Apodíctica" es por ello la ciencia de toda prueba y del fundamento de todo saber. Se divide en lógica, práctica y trascendental. El principio primero de la ciencia fundamental es la de lo "absolutamente virtual"; lo real es, en efecto, anterior a todo sujeto y a todo objeto, los cuales se hallan contenidos virtualmente en el principio. El "virtualismo absoluto" de Bouterwerk sostiene que en el principio subsisten todas las fuerzas y todas las resistencias a tales fuerzas. No se puede, además, concebir ninguna fuerza sin la resistencia correspondiente. Esta idea hace de Bouterwerk, como indicó Dilthey, uno de los primeros pensadores que desarrollaron la noción de resistencia (VÉASE). Pero ni la fuerza ni la resistencia son realidades absolutas; sólo lo virtual que se halla más acá de ellas es absoluto. Tal primado de lo virtual se revela no solamente en el mundo en general, sino también en el hombre. El mundo está fundado en una virtualidad infinita; el hombre, en una virtualidad finita, revelada en la voluntad. Pero a través de la virtualidad finita el hombre puede buscear en lo infinitamente virtual, el cual se hace así accesible en el querer más que en el pensar. Es posible que algunas de estas ideas influyeran en Schopenhauer, que estudió en Gottinga en la época en que Bouterwerk profesaba.

Obras: ***Ideen zu einer allgemeinen Apodiktik,*** 1799 (***Ideas para una Apodíctica general).*** — ***Asthetik,*** 1806, 3ª ed., 1824. — ***Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse,*** 1810 ***(Manual de los preconocimientos filosóficos).*** — ***Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften,*** 1813 ***(Manual de ciencias filosóficas).*** — ***Kleine Schriften,*** 1818 ***(Escritos breves).*** — Se debe asimismo a Bouterwerk una monumental historia de la poesía y elocuencia modernas: ***Geschichte der neueren Poesie und Beredsamkeit,*** 12 vols., 1801-19 y una colección de poemas y narraciones titulada ***Graf Donamar,*** 3 vols., 1791-92. — Véase G. Struck, ***F. B.,*** 1919 (Disc.). — A. Banfi, "L'apodittica di F. B.", ***Archivio di Storia della Filosofía*** (1933 y 1934).

BOUTROUX (ÉMILE) (1845-1921), nac. en Montrouge (Sena), profesor en la Escuela Normal Superior (1877-85) y en la Sorbona (desde 1885), siguió la tendencia a la vez positiva y espiritualista que se había manifestado claramente en Jules Lachelier (VÉASE), único modo de que, a su entender, pudiese superarse el mecanismo naturalista triunfante en su tiempo. Se trataba, pues, también de llevar la consideración positiva de lo real a sus últimas consecuencias con el fin de dar a la afirmación de la libertad y la contingencia (VÉASE) un sólido fundamento filosófico. Ahora bien, ello implicaba, según Boutroux, una vigilante atención a las peculiaridades de lo real, una máxima fidelidad a la experiencia. Boutroux encuentra, en efecto, una insuficiencia radical en la afirmación del determinisrno absoluto expresado en las leyes de la conservación de la substancia y de la energía. Pues la descripción reflexiva de lo real muestra la existencia de diversas capas ontológicamente irreductibles y muestra, además, la contingencia de cada capa respecto a la anterior. La conciencia es, pues, contingente con respecto a la vida; la vida, con respecto a la materia; la materia, con respecto a los géneros; los géneros, con respecto al ser; el ser, con respecto a la necesidad relativa; ésta, con respecto a la necesidad absoluta. Las diversas capas de lo real están por ello articuladas jerárquicamente, y la "ascensión" por su gradación jerárquica muestra al mismo tiempo una especie de "crecimiento de la contingencia". Con lo cual podría decirse que la idea de valor domina todo el pensamiento contingentista del filósofo si no fuese que esa idea es más bien el resultado del análisis que su principio. Pues lo que hace Boutroux es someter a un análisis reflexivo las condiciones de inteligibilidad de cada grado de lo real para mostrar que hay en cada uno de ellos un *plus* contingente irreductible. Con la necesidad absoluta, dice Boutroux, no podemos componer ni explicar nada del universo; la necesidad relativa que se manifiesta en las leyes naturales es ya de por sí una especie de *salto:* para practicarlo no nos basta el análisis, sino que necesitamos la *síntesis.* Como dice Boutroux, en una proposición fundamental para la comprensión de su filosofía, ni siquiera la relación entre las partes y el todo es analítica, ya que "la multiplicidad no contiene la razón de la unidad" *(De la contingence,* etc., 10ª edición, 1929, pág. 9). Esta diferencia de extensión entre el sujeto y el predicado se acentúa a medida que ascendemos por la jerarquía ontológica. Pues no sólo la multiplicidad no contiene la razón de la unidad, sino que, además, contener la razón no significa contener la multiplicidad misma. Lo inferior puede ser respecto a lo superior condición, pero no *vera causa* ni menos aun fundamento de existencia. Explicar la existencia por su condición significa permanecer en el terreno puramente ideal; para saltar a lo real es necesario admitir la novedad, la síntesis, la contingencia. Más aun: en el rigor de los términos, no sólo lo posible no contiene a lo real, sino que es lo real el que contiene a lo posible. La aplicación de este método a toda la jerarquía real no hace, por lo demás, sino confirmar su carácter 'inevitable". En efecto, Boutroux persigue la presencia del contingentismo en los diversos grados de lo real, en los distintos peldaños de una escalera jerárquica que pasa del ser a los géneros, de los géneros a la materia, de ésta a los cuerpos, de ellos a los seres vivos y de los seres vivos al hombre. Por eso la distinción entre los diversos mundos superpuestos, "de la pura necesidad, de la cantidad sin cualidad, idéntica a la nada, de

las causas, de las nociones, el mundo matemático, el mundo físico, el mundo viviente y el mundo pensante", equivale a la distinción entre aquellas realidades que se caracterizan por "suscitar" cada una la inferior en vez de constituir la condición o, mejor dicho, la causa propia y verdadera para que la superior emerja a la existencia. En otros términos, aquí tenemos una modelación de la materia por la forma sin que podamos afirmar de qué modo concreto esta modelación se ha realizado. Ahora bien, lo más plausible es considerar que algún modo de creación es el motivo productor de semejante emergencia de novedades, el nervio último de la síntesis. Pues, en última instancia, esto es lo único que permite afirmar positivamente la libertad, la cual existe en lo concreto y no en un absoluto inteligible. Lo real lo es eminentemente en la existencia libre; esta existencia es como un modelo viviente y móvil cuya imitación hace surgir las realidades estables, las cuales alcanzan efectiva existencia por la tendencia de lo ideal a estabilizarse. Contemplados desde el ángulo de la metafísica, los principios supremos son, pues, leyes morales y estéticas; a medida que se desciende de lo supremo a lo ínfimo nos acercamos a lo material y a lo necesario, que son como atraídos por lo ideal con una atracción análoga a la que ejerce Dios sobre sus criaturas. De este modo, como señala literalmente Boutroux, "el triunfo completo del bien y de lo bello haría desaparecer las leyes de la Naturaleza propiamente dichas y las sustituiría por el libre ímpetu de las voluntades hacia la perfección, por la libre jerarquía de las almas" *(op. cit.,* pág. 170). El paso al reconocimiento de la libertad y la autonomía de la vida moral se hace de este modo, para Boutroux, plenamente comprensible, y constituye una necesaria introducción a la vida religiosa, que la ciencia en cuanto tal necesariamente desconoce y que la metafísica puede señalar, pero no satisfacer.

Obras: *De veritatibus aeternis apud Cartesium,* 1874 (trad. francesa: *Des vérités éternelles chez Descartes,* 1927). — *De la contingence des lois de la nature,* 1874. — *De l'Idée de Loi naturelle dans les sciences et dans la philosophie,* 1895. — *Questions de Morale et de Pédagogie,* 1896. — *Études d'Histoire de la Philosophie,* 1897. — *La Psychologie du mysticisme,* 1902. — *Science et Religion dans la philosophie contemporaine,* 1908. — *William James,* 1911. — *Pascal,* 1914. — *La philosophie de Kant* (Curso dado en la Sorbona, 1896-1897, publicado en la *Revue des Cours et Conférences,* 1894-96, 1900-1901, editado por É. Gilson), 1926, reed., 1960. — *La nature et l'esprit,* 1926 (serie de conferencias dadas de 1902 a 1915). — *Études d'histoire de la philosophie allemande,* 1926. — Véase P. Archambault, É. *Boutroux, choix de textes aves une étude sur l'oeuvre,* 1910. — A. P. Lafontaine, *Boutroux,* Selección de textos (1920; trad. esp., 1943). — Véase Otto Boelitz, *Kausalitat und Notwendigkeit in E. Boutrouxs Lehre von der Kontingens,* 1907 (Disc.). — Íd., íd., *Die Lehre vom Zufall bei E. Boutroux,* 1908. — L. S. Crawford, *The Philosophy of E. Boutroux,* 1924. — Cesare Ranzoli, *Boutroux,* 1924. — M. Schyns, *La philosophie d'E. Boutroux,* 1924. — R. Roquel y Vilarrasa, *La moral contingentista de É. Boutroux,* 1951.

BOWNE (BORDEN PARKER) (1845-1910), nació en Leonardsville, N. J. (EE. UU.), estudió en Nueva York, Halle y Gottinga, profesando en la Universidad de Boston desde 1876 hasta su muerte. Representante destacado del personalismo (VÉASE) norteamericano, su filosofía ha sido llamada —como la de Howison— un idealismo personal, y por el propio filósofo un empirismo trascendental. Estos nombres califican, sin embargo, imperfectamente el pensamiento de Bowne, cuyo tema fundamental —en parte bajo la influencia de la reflexión kantiana— fue la busca de una armonía entre la razón teórica y la razón práctica, armonía que resultaba aniquilada por las corrientes impersonalistas. De ahí su ataque contra estas corrientes. Pero el impersonalismo (VÉASE) ofrece para Bowne dos caras: la del naturalismo, aplicación a lo real de las categorías de lo material, y la del idealismo absoluto, falacia de lo abstracto, asimismo denunciada por Renouvier. Materialismo e idealismo absoluto, ateísmo y acosmismo son, con todo, igualmente impotentes para dar cuenta de lo que la experiencia inmediata capta: la conciencia y la persona. La doctrina de Lotze no es ajena a esta concepción del personalismo como única posibilidad de interpretación profunda y completa de lo real, pero Bowne no prosigue abstractamente los principios de Lotze, sino que, partiendo de la situación concreta de su tiempo y de su medio, se propone rectificar el rumbo de una meditación filosófica que, como el impersonalismo, impide la armonía de lo teórico y de lo práctico. A tal propósito se debe la crítica de Spencer y la vinculación a una tradición que intenta siempre superar tales dificultades: a las influencias de Lotze y de Kant deben agregarse las de Leibniz, Berkeley, San Agustín, Aristóteles. La personalidad es, según Bowne, lo que explica las categorías de lo real y no al revés, y ello no en virtud de una huida de la realidad y de lo concreto, sino justamente a causa de un afán de mayor atención a lo dado y a la experiencia. Bowne sostiene, en efecto, que la personalidad no es el producto de una abstracción ni tampoco el resultado de una composición: "Explicamos —dice— los objetos que están delante del espejo por las imágenes que parecen existir tras él. *Pero no hay nada tras el espejo.* Cuando hemos vivido y descrito la vida personal hemos hecho ya todo lo que es posible dentro de una sana y sobria especulación. Si intentamos hacer algo más, caemos presa de las abstracciones. Esta existencia autoconsciente es el hecho verdaderamente último" *(Personalism,* 1908, págs. 264-5). El realismo gnoseológico de Bowne se une así a un idealismo metafísico, pero a un idealismo personal y no abstracto o absoluto. Lo cual no significa la reducción de toda realidad a la conciencia humana: el personalismo de Bowne concibe esta conciencia como una persona, como un ser capaz del valor, pero más acá de ella hay la experiencia consciente que forma una jerarquía. La referencia de la parte al todo y la racionalidad última del ser no son, pues, eliminados, sino más bien salvados en una doctrina que no tiene, según Bowne, más alternativa que "el personalismo o nada".

Obras: *The Philosophy of H. Spencer,* 1874. — *Studies in Theism,* 1879. — *Metaphysics,* 1882 (2ª ed., revisada, 1898). — *Introduction to Psychological Theory,* 1886. — *Philosophy of Theism,* 1887. — *Principies of Ethics,* 1892.—*Theory of Thought and Knowledge,* 1897. ' — *Theism,* 1902. — *The Immanence of God,*

1905. — Personalism, 1908. — *Studies in Christianity,* 1909. — *The Essence of Religión,* 1910 (postuma). — *Kant and Spencer,* 1912 (póstuma). — Véase José A. Fránquiz, B. P. Bowne's *Treatment of the Problem of Change and Identtíy,* 1942.

BRADLEY (F(RANCIS) H[ERBERT)) (1846-1924), nac. en Clapham (distrito residencial al Sudoeste de Londres). En 1865 ingresó en University College, de Oxford, y en 1870 fue nombrado "Fellow" en Merton Collège, Oxford, donde vivió hasta el final de su vida salvo ocasionales viajes al continente europeo.

Se suele presentar la filosofía de Bradley como una de las manifestaciones del idealismo —y específicamente del idealismo hegeliano— en Inglaterra. Pero aunque hay aspectos hegelianos en el pensamiento de Bradley —por ejemplo, en su doctrina de la "experiencia inmediata"— la caracterización anterior es muy insuficiente. El propio Bradley confesó no ser un hegeliano y no pertenecer a una, por lo demás inexistente, "escuela hegeliana" en Inglaterra. En cambio, es plausible afirmar que Bradley fue un filósofo idealista, monista y, sobre todo, antiempirista —cuando menos en el sentido en que se entendía el empirismo en su época y ambiente— y que en el curso de su polémica contra los empiristas utilizó ciertas ideas de los idealistas alemanes y en particular de Hegel.

Bradley expresó con frecuencia sus ideas por medio de una serie de muy apretadas argumentaciones contra sus posibles oponentes y contra las posibles objeciones a su doctrina. Al final de las argumentaciones se desemboca en lo que a veces se estima que son muy osadas proposiciones metafísicas — en todo caso, en proposiciones a menudo sorprendentes para el sentido común. Dada la índole de la presente obra tendremos que prescindir de las argumentaciones, no obstante constituir éstas un *ingrediente esencial* del pensamiento de Bradley, y atenernos a las proposiciones capitales. Nos referiremos principalmente a la metafísica de Bradley y destacaremos los siguientes puntos: la crítica del empirismo y la oposición al psicologismo; la fundamentación de la lógica en el juicio; la teoría de las relaciones internas; y la concepción monista del Absoluto.

Bradley polemizó sin descanso contra el empirismo o, más exactamente, contra la tradición empirista inglesa desde Locke y Hume hasta John Stuart Mill y los asociacionistas. El empirismo pretende describir la estructura del espíritu humano, pero lo que hace, según Bradley, es adoptar ciertos supuestos —supuestos "atomistas" y "pluralistas"— sobre este espíritu y explicar la realidad a base de lo que dan de sí tales supuestos. Además, los empiristas piensan que las ideas son imágenes de la realidad —que es a su vez descrita como "compuesta" de ideas— sin tener en cuenta que en toda idea hay una significación (o varias significaciones) que no puede reducirse a la idea. Esta última expresa a lo sumo la existencia y el contenido de la realidad aprehendida, pero no expresa la generalidad del conocimiento, la cual se halla ínsita en la significación. El conocimiento no consiste, pues, en ideas y combinaciones de ideas; consiste, por lo pronto, en símbolos y significaciones de símbolos.

La razón por la cual los empiristas han errado en su explicación del conocimiento es que se han apoyado exclusivamente en los aspectos psicológicos del conocer sin tener en cuenta —o teniendo en cuenta sólo periféricamente— los aspectos lógicos. Los empiristas han deducido las ideas como significaciones lógicas de las ideas, como imágenes psicológicas, sin pensar que estas últimas forman parte asimismo de la realidad. En otros términos, los empiristas han intentado explicar el conocimiento por algo que no es conocimiento, sino realidad conocida, o cognoscible.

Desde el punto de vista lógico el conocimiento se basa no en las ideas o en los conceptos —que son elementos del conocimiento—, sino en el juicio. Pensar no es tener una imagen de una cosa; es afirmar o negar algo acerca de una cosa. Ahora bien, tan pronto como sometemos a análisis la estructura del juicio advertimos que la lógica no es suficiente. O, si se quiere, la lógica que hay que adoptar a tal efecto es una lógica que, aunque sigue las leyes formales, no consiste en tales leyes. En efecto, un análisis de la estructura del juicio en cuanto juicio sobre la realidad nos muestra que ningún juicio aislado —o, mejor dicho, ningún juicio sobre una realidad o acontecimiento "aislados"— es posible como tal juicio. Decir, por ejemplo, que una flor que ahora contemplo es roja, no es decir todavía mucho; tengo que determinar en qué sentido la flor de que estoy hablando es esta flor, esto es, una realidad única. Se empiezan entonces a acumular precisiones sobre la flor roja: que es esta flor aquí, que es esta flor que veo ahora, etc. Pero el "aquí" no es tal a menos que se halle en un lugar determinado, el cual es determinado en relación con otros lugares. Y el "ahora" no es tal a menos que sea o exprese un momento del tiempo, el cual es determinado en relación con otros momentos. A su vez, cualesquiera lugares o momentos a los que me refiera lo serán en vista de otros lugares o momentos, y así sucesivamente. En consecuencia, todo juicio sobre un pretendido acontecimiento singular o una pretendida cosa única implica un juicio sobre la realidad entera. En suma, no se puede hablar si no es desde el punto de vista de "la Realidad".

Ello equivale a rechazar de plano todo pluralismo, y ya no sólo el de las "ideas" en el sentido de los empiristas, sino también el de los juicios. Ello equivale asimismo a reconocer que no hay "hechos atómicos" ni "acontecimientos atómicos"; lo que hay es "la Realidad". En otros términos, los "objetos" o los "acontecimientos" no son "entidades" que posean ciertas propiedades y que se hallen en relación con ciertos otros objetos, y que al mismo tiempo puedan cambiar sus propiedades o alterar sus relaciones con otros objetos. Lo que la "entidad" es, lo es con sus relaciones. Por consiguiente, las relaciones no son externas a las "entidades", sino "internas" a ellas: lo que algo es, lo es también, si no sobre todo, "relacionalmente".

Hablar de relaciones como relaciones internas parece una "recaída" en el pluralismo; al fin y al cabo, el vocablo 'relaciones' es un plural. Pero aquí sucede algo similar a lo que acontece con el juicio. También en el juicio se habla de sujeto y de predicado como si se tratara de dos elementos distintos y, más específicamente, de un elemento (el predicado) que se aplica a otro elemento (el sujeto). Lo cierto es que no hay ni relaciones en plural ni sujetos y predicados en plural. Un examen de la

realidad desde el punto de vista metafísico, es decir, desde el punto de vista de lo que la Realidad es, arrumba todas esas supuestas pluralidades. Bradley lleva a cabo este examen mediante un análisis de la apariencia y de la realidad. La apariencia, en la cual se dan substancias y accidentes, cualidades primarias y secundarias, relaciones y cualidades, espacio y tiempo, relaciones causales, etc., muestra ser contradictoria. Podría, en vista de ello, adoptarse una de las dos soluciones siguientes: el fenomenalismo o el dualismo de apariencia y realidad (o de fenómenos y cosas en sí). Ninguna de las dos funciones es aceptada por Bradley. Lo único que permite superar las contradicciones aludidas es el reconocimiento de la Realidad como una y como absoluta. Si tal no aparece a primera vista es porque muy a menudo no sólo se parte de la experiencia inmediata, sino que se concibe esta experiencia como el único modo de enfrentarse con lo real. En la experiencia inmediata no hay dualidad ni pluralidad, pero no hay tampoco pensamiento. Éste surge, por lo pronto, en el nivel del juicio o pensamiento relacional. Pero el pensamiento relacional no es pensamiento de *la* Realidad. La doctrina de las relaciones internas supera las dificultades del pensamiento relacional, pero no es tampoco suficiente: es menester alcanzar un pensar que trascienda todas las pluralidades y todas las relaciones. Este pensar se parece a la experiencia inmediata en que no hay diferenciación, pero se distingue de ella en que es auténticamente pensamiento. Se traía del pensar el Absoluto como pensamiento de la realidad total y, por tanto, como pensamiento verdadero. Debe tenerse en cuenta que este Absoluto del cual habla Bradley no es a su entender una abstracción: el Absoluto tiene como "materia" la "experiencia". El Absoluto no es tampoco una cosa en sí; es simplemente la Realidad sin contradicciones.

Decir que lo que hay es lo Absoluto no es para Bradley excluir la existencia: es medir (metafísicamente) la existencia por medio del Absoluto. La misma apariencia queda salvada como un "momento" de lo Absoluto. Pues "el error fundamental" consiste en tomar la parte por el todo y olvidar que la verdad reside únicamente en el último. Por eso puede decirse inclusive que "lo Absoluto *es* sus apariencias", siempre que se subraye debidamente (como hace Bradley) el 'es'. Con lo cual Bradley no sostiene que haya una realidad especial o trascendente que sea lo Absoluto, y frente a él las demás realidades; lo Absoluto es propiamente la medida ontológica de toda realidad como realidad. De ahí que sea posible hablar, como hace Bradley, de "grados de realidad y de verdad". En efecto, no habría grados si no hubiese un término absoluto que permitiera "medirlos" y "determinarlos". Ninguna apariencia es lo Absoluto, pero ninguna apariencia es siquiera posible sin lo Absoluto.

La metafísica de Bradley no es en modo alguno independiente de su ética. Visto moralmente, dice Bradley, lo Absoluto es "bueno" — o, si se quiere, "el bien". Ello plantea el problema de si lo Absoluto no es sino el nombre que tiene metafísicamente Dios. Bradley responde a ello indicando que en cuanto objeto perteneciente a la conciencia práctica, Dios (un Dios personal) puede ser objeto de culto, pero no de especulación metafísica. Pues "si se identifica el Absoluto con Dios, no se tratará ya del Dios de la religión. Y si se procede a separarlos, Dios se convierte en un factor finito dentro del conjunto". La metafísica "absorbe" de este modo la religión no menos que la ética. Ello no quiere decir que no haya posibilidad de creencias religiosas o de reglas éticas. Pero el papel de tales creencias y reglas está determinado metafísicamente. Así, en ética el imperativo supremo es el de la "realización de sí mismo". Mas probar este imperativo no es una cuestión ética: es una cuestión metafísica. Sólo hay una manera de probar que la finalidad moral humana es la "auto-realización", y es saber lo que significa 'ser uno mismo' y 'ser real' y 'realizar' y 'finalidad', "y saber esto —escribe Bradley— es poseer algo así como un sistema de metafísica, y decirlo equivale a presentar tal sistema".

Obras: *The Presuppositions of Critical History,* 1874. — *Ethical Studies,* 1876, 2ª ed., 1927. — *Principies of Logic,* 1883, 2a ed., 1922. — *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay,* 1893, 2ª ed., 1897 (trad. esp. : *Apariencia y Realidad,* 2 vols., 1961). — *Essays on Truth and Reality,* 1914. — *Collected Essays,* 2 vols., 1935 [con bibliografía al final del vol. I].

Véase Hastings Rashdall, "The Metaphysics of Mr. F. H. B.", *Proceedings of the British Academy,* N° 2 (1911), 429-55. — R. Kagey, *The Growth of F. H. Bradley's* Logic, 1931. — C. A. Campbell, *Scepticism and Construction: Bradley's Sceptical Principie on the Basis of Constructive Philosophy,* 1931. — G. Watts Cunningham, *The Idealistic Argument in Recen British and American Philosophy,* 1933. — Adrien Chappuis, *Der theoretische Weg Bradleys. Die Hauptgedanken der Wahrheits- ttnd Wirklichkeislehre des englischen Philosophen F. H. Bradleys (1846-1924),* 1934. — Torny T. Segerstedt, *Value and Reality in Bradley's Philosophy,* 1934. — E. Duprat, B., 1939. — R. G. Ross, *Scepticism and Dogma. A Study in the Philosophy of F. H. B.,* 1940. _ R. W. Church, *Bradley's Dialectic,* 1942. — W. T. Lofhouse, F. *H. B.,* 1949. — Maria Teresa Antonelli, *La metafísica di F. H. B.,* 1952. — M. Ahmed, *The Theory of Judment in the Philosophics of F. H. B. and John Cook Wilson,* 1955. — Jean Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley,* 1955. — Richard Wollheitn, F. *H. B.,* 1959. W. H. Walsh, J. Pucelle *et al,* artícu los sobre B. en número especial de *Les Études Philosophiques,* N. S. Año XV (1960), 29-89. — J. de Marneffe, *La preuve de l'Absolu chez B.,* 1961. — H.-J. Schüring, *Studien zur Philo sophie von F. H. B.,* 1963.

BRADWARDINE (TOMÁS). Véase TOMÁS BRADWARDINE.

BRAHMA-MIMAMSA. Véase MIMAMSA, VEDANTA.

BRAHMÁN. Véase BRAHMAN-ÁTMAN.

BRAHMAN-ATMAN. Los términos sánscritos *Brahman y Atman* designan dos conceptos fundamentales de la filosofía india (VÉASE). *Brahmán* significa el principio supremo (y único) del mundo, principio que puede ser concebido como superior al propio ser. El significado etimológico de *Brahmán* parece apuntar a la idea de un crecimiento espontáneo por sí mismo y desde sí mismo; en cierto modo, el *Brahmán* es, pues, como la φύσις, el hontanar inagotable de lo real. A veces el *Brahmán* aparece como idéntico al mundo o a lo que es; a veces, en cambio, aparece como algo que se encuentra en la raíz del mundo o de lo que es — entidades ilusorias frente a la realidad suprema del

Brahman. En el primer caso tenemos el *Brahman* como el todo de lo que es o conjunto del cosmos, por lo cual puede ser entendido positivamente, acumulando sobre él toda suerte de predicados. En el segundo caso tenemos el *Brahman* como un Absoluto que es lo que no es, por lo cual sólo puede ser entendido negativamente, excluyendo de él toda clase de predicados o negando que sea ninguna de las cosas (visibles). En cuanto a A*tman,* significa la realidad interior o el yo íntimo del individuo humano. Como tal, es también una fuente inagotable de la cual vive el individuo. El significado etimológico de A*tman* (hálito', 'respiración' [Cfr. el verbo alemán *atmen]*) parece aludir a ese carácter "interno" de la realidad humana, carácter expresado fisiológicamente, pero transferido de inmediato a una entidad de carácter espiritual. Por eso el A*tman* puede ser concebido como el Yo. Lo mismo que del *Brahman,* por lo demás, puede haber dos concepciones del A*tman:* una, positiva, según la cual el Yo es el individuo o, mejor dicho, la totalidad de su ser y de sus funciones, y otra, negativa, según la cual es algo que puede aprehenderse sólo cuando hemos traspasado por entero la realidad corporal y "aparente" del hombre.

Ahora bien, los dos conceptos citados fueron poco a poco superponiéndose; en vez del *Brahman o* del A*tman* nos encontramos con la idea de *Brahman-Atman o,* mejor dicho, con el concepto de *Brahman* como equivalente al de A*tman y* viceversa. Se trata de un Absoluto que se supone hallarse en el fondo tanto del universo o cosmos como del yo o individuo. Fundamento de semejante identificación del *Brahman* con el A*tman* en el seno de una realidad suma puede hallarse en la constante y progresiva "interiorización" del *Brahman* y en la no menos constante y progresiva "universalización" del *Átman.* Al hacerse interno y espiritual, el *Brahman* se convirtió en una especie de Yo (cósmico); al hacerse general y universal, el A*tman* se convirtió en una especie de Cosmos (espiritual). *Brahman* y A*tman* pueden ser considerados, así, como dos caras de la misma Realidad Suprema o Causa Suma de todo. De esta Realidad surgen las demás realidades. En cuanto a ella misma, o es concebida como inserta en todo lo demás (en cuyo caso tenemos la mencionada concepción "positiva" y "cósmico-inmanente"), o es entendida como lo que, siendo la raíz del resto, permanece separada y siempre "más allá" —lo que quiere decir también "más acá"— del resto (en cuyo caso tenemos la mencionada concepción "negativa" e "ideal-trascendente").

BRAHMANA. Véase UPANISAD, VEDA.

BRAITHWAITE (RICHARD BEVAN) nac. (1900), profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Cambridge (desde 1953), se ha distinguido como filósofo de la ciencia especialmente por su análisis de la estructura de las teorías físicas y por su examen de la relación entre las teorías científicas y los "modelos" de tales teorías. Braithwaite ha examinado con detalle los inconvenientes que ofrece considerar una teoría, o partes de una teoría, como expresión de una necesidad lógica. Los enunciados científicos deben poseer últimamente significación empírica, pero ello no quiere decir que haya una relación directa y unívoca de cada enunciado con los hechos a que se refiere. El significado empírico de los enunciados científicos, y en particular de los enunciados de probabilidad —tratados por el autor con particular detalle— se funda en la posibilidad de elegir entre hipótesis estadísticas de acuerdo con la teoría de los juegos (véase JUEGO). Pero debe tenerse en cuenta que los enunciados científicos poseen diversos niveles de universalidad, niveles que corresponden a diversas capas teóricas. Braithwaite ha aplicado asimismo la teoría de los juegos al problema de las decisiones morales, y ha examinado el sentido de las creencias religiosas desde el punto de vista del empirismo.

Obras: *Scientific Explanation. A Study of the Function of Theory, Probability and Law in Science,* 1953. — *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief,* 1955 [A. S. Eddington Memorial Lectures, 9]. — *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher,* 1955 (Lección inaugural en Cambridge, 1951).

BRANDENSTEIN (BÉLA VON) nac. (1901) en Budapest, profesor en la Universidad Peter Pázmány, de Budapest (1934-1945), como sucesor de Akos Pauler (VÉASE) y en la Universidad de Saarbrücken (Alemania) (desde 1948), se ha distinguido por sus trabajos de antropología filosófica, ontología y metafísica. El tema capital de la filosofía es, según von Brandenstein, todo ente en cuanto que es, o algo *(Etwas).* Esta realidad no es directamente accesible, pero puede comprenderse mediante reducción de lo dado a sus premisas lógicas últimas. Desde el punto de vista de la ontología (o estudio del ser), el ser tiene tres determinaciones básicas: el contenido (o "esencia"), la forma (o relaciones, incluyendo, como mínimo, la de identidad) y la "formación" (o unidad del ser). El estudio de cada una de estas tres determinaciones da origen a una distinta rama de la ontología: la "tótica" (doctrina de los contenidos); la lógica (doctrina de las formas) y la matemática. Desde el punto de vista de la metafísica (o de la realidad propiamente dicha), lo que es tiene tres componentes últimos: son también "contenidos", "formas" y "formaciones", pero de índole específica. Cada una de estas tres determinaciones comprende un grupo de seis categorías, las cuales son condiciones previas de la realidad. Cada categoría está organizada en tres especies categoriales. Hay en total cincuenta y cuatro categorías. Brandenstein concibe la metafísica como basada en hechos —no como mera especulación que procede en forma deductiva—, pero considera que tales hechos deben extenderse e interpretarse hasta abarcar la realidad entera. La metafísica de Brandenstein es una especie de "metafísica inductiva", pero no en el sentido de Wundt, sino en el de Aristóteles. Sin embargo, las simpatías filosóficas del autor son más bien platónicas y escotistas que aristotélicas o tomistas.

Obras principales: *Grundlegung der Philosophie,* I, 1926 *(Fundamentación de la filosofía).* — *Metaphysik des organischen Lebens,* 1930 *(Metafísica de la vida orgánica).* — *Müveszetfílozofia,* 1930, 2a ed., 1941 *(Filosofía del arte).* — *Az ember a mindensegben,* 1934-36 (ed. alemana: *Der Mensch und seine Stellung im All,* 1947 *[El hombre y su puesto en el Todo],* — *Der Aufbau des Seins. Einführung in die Metaphysik,* 1955 *(La estructura [fábrica] del ser. Sistema de filosofía).* — *Das Bild des Menschen und die Idee des Humanismus. Eine kurzgefasste philosophische An-*

thropologie und geistesgeschichtliche Darstettung des Humanismus, 1954 *(La imagen del hombre y la idea del humanismo. Antropología filosófica y exposición histórico-espiritual abreviadas del humanismo).* — *Vom Werdegang des Geistes in der Seele,* 1954 *(El devenir del espíritu en el alma).* — *Die Quellen des Seins. Einführung in die Metaphysik,* 1955 *(Las fuentes del ser. Introducción a la metafísica).* — *Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte,* 1957 *(Del sentido de la filosofía y de su historia).* — *Teleologisches Denken. Betrachtungen zu dem gleinamigen Buche N. Hartmanns,* 1960 *(Pensamiento teleológico. Consideraciones sobre el libro del mismo título, de N. H.).* — Véase Francis J. Kovach, "The Philosophy of B. von B.", *The Review of Metaphysics,* XI (1957), 315-36.

BRÉHIER (ÉMILE) (1876-1952) nac. en Bar-le-Duc (Meuse), profesor de filosofía en varios Liceos (1900-1909) y en las Universidades de Rennes (1909-1911), Burdeos (1912-1919) y la Sorbona, de París (1920-1946), se distinguió como historiador de la filosofía —historia general de la filosofía, filosofía griega y en particular helenística, filosofía del idealismo alemán—, y como investigador de conceptos filosóficos. Sus reflexiones teóricas se centraron sobre las cuestiones suscitadas por la filosofía en su historia. Entre los temas que preocuparon a este autor nos limitamos a mencionar los siguientes: la cuestión de si existe una filosofía cristiana —que negó, por razones similares a las que hacen imposible hablar de una física cristiana—; el problema de la causalidad en historia de la filosofía —en cuyo tratamiento procuró establecer de qué manera el pensamiento filosófico tiene una "historia interna" y de qué otros modos está condicionado por acontecimientos externos a los razonamientos filosóficos—; la cuestión de la periodización en la historia de la filosofía — en la que introdujo la noción de renacimiento (VÉASE) en un sentido distinto del usual. Según Bréhier, en el proceso de la filosofía hay primariamente una historia de las "iniciativas espirituales" y secundariamente una historia de las "tradiciones". El historiador debe tenerlas a ambas en cuenta si no se quiere que la filosofía aparezca o como algo completamente independiente de la historia de la cultura o como un mero epifenómeno de ésta.

Obras: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* 1907 (tesis principal), 2a ed., 1925, 3ª ed., 1950 [La tesis comprendía asimismo una edición, con trad., de Filón: *Commentaire allégorique des Saintes Lois,* 1909]. — *La théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme,* 1907 (tesis complementaria), 2ª ed., 1925 [reimpreso en *Études,* cf. *infra].* — *Chrysippe,* 1910, 2ª ed. con el título: *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme,* 1951. —*Schelling,* 1912. — *Histoire de la philosophie allemande,* 1921. — *Histoire de la philosophie, 2* vols., 1926-30, varias ediciones posteriores, rev. y aum. (trad. esp.: *Historia de la filosofía,* 2 vols., 1942; 4ª ed., rev. y puesta al día, 3 vols., 1956). — *La philosophie du moyen âge,* 1937, nueva ed., 1949 (trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media,* 1959). — *La philosophie de Plotin,* 1928, nueva ed., 1961 (trad. esp.: *La filosofía de Plotino,* 1953). — *La notion de Renaissance dans l'Histoire de la Philosophie,* 1934 (The Zaharoff Lecture for 1933). — *La philosophie et son passé,* 1940, 2ª ed., 1950. — *Science et humanisme,* 1947. — *Transformation de la philosophie française,* 1950. — *Les thèmes actuels de la philosophie,* 1951 (trad. esp.: *Los temas actuales de la filosofía,* 1958). — *Études de philosophie antique,* 1955 (colección de estudios). — Se debe asimismo a Bréhier una ed. y trad. de las *Enneadas,* de Plotino, 1924-1938. — Interesante en particular es el artículo "Comment je comprend l'histoire de la philosophie", *Les Études philosophiques* (Abril-Junio, 1947), 105-13 [reimp. en *Études,* cf. *supra].* — Véase G. Marcel, *Notice sur la vie et les travaux d'É. B. 1876-1952,* 1954 (folleto).

BRENTANO (FRANZ) (1838-1917) nació en Merienberg, en la región del Rin. Se ordenó de sacerdote en la Iglesia católica (1864), pero abandonó el sacerdocio y la Iglesia (1873). Durante un año (1872-1873) profesó en la Universidad católica de Würzburgo, pero tuvo que renunciar a la cátedra a causa de las dificultades suscitadas por su situación religiosa. En 1874 pasó a Viena, donde fue nombrado profesor, pero en 1880 abandonó la cátedra por las mismas dificultades citadas y por su deseo de contraer matrimonio, por lo que se dirigió a Leipzig y regresó a Viena, pero sólo como "Privatdozent". En 1896 se trasladó a Florencia y en 1915 a Zurich.

Brentano, gran estudioso de Aristóteles y de la escolástica, desarrolló un estilo filosófico opuesto, tanto en el contenido como en la forma, al del idealismo alemán, criticando acerbamente a Hegel y a Fichte por sus tendencias especulativas, y a Kant por haber sido, conscientemente o no, el iniciador de tales tendencias. El estilo filosófico de Brentano se caracteriza por la sobriedad y por el análisis conceptual. En este sentido puede decirse que su modo de pensar es aristotélico y se aproxima al de otro gran investigador de Aristóteles del siglo XIX: Trendelenburg (VÉASE). Brentano consideró que la filosofía no debe apartarse de la ciencia natural y hasta afirmó que "el verdadero método de la filosofía es la ciencia natural, y el verdadero método de la ciencia natural es la filosofía" ("Abajo los prejuicios", en *El porvenir de la filosofía* [trad. esp., 1936]). Esto no significa que Brentano fuese un "naturalista" en el sentido que ha adquirido luego este término. Su propósito era rescatar a la filosofía de manos de quienes habían sido responsables de su "decadencia" (véase a este respecto FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]) y la habían imbuido de "prejuicios" de toda clase. En el fondo del idealismo especulativo latía un peligroso relativismo, el cual se hallaba ya inclusive en los propios esfuerzos realizados por Kant para salvar a la filosofía del escepticismo de Hume. Brentano escribía a este respecto: "En el campo de la filosofía ya no se piensa en pedir luz y verdad, sino solamente un entretenimiento con novedades sorprendentes. Por estos frutos, que han madurado en el árbol de los conocimientos sintéticos *a priori,* puede revelársenos más que suficientemente lo que éstos son" *(op. cit.).*

Ello no significa que Brentano se opusiera a la metafísica, de la que se ocupó constantemente. Significa solamente que rechazaba la metafísica puramente especulativa y espectacular, y que quería fundarla en el análisis riguroso de los conceptos empleados y en el estudio de las diversas categorías del lenguaje. Brentano se oponía, además, a confusiones entre conceptos lógicos y conceptos psicológicos; tales confusiones conducían, a su entender, al relativismo contra el cual luchó toda su vida. Su propósito capital fue fundar en bases sólidas la filosofía. En cierto sentido

tiene razón su discípulo Alfred Kastil (1874-1950) cuando indica que Brentano inauguró un modo de filosofar análogo en sus *intenciones* al de los miembros del Círculo de Viena (VÉASE). Esto puede explicarse históricamente cuando se tiene en cuenta que Brentano estaba situado dentro de un área filosófica (la de la zona comprendida en el antiguo Imperio austrohúngaro, y que se extendía por algunos otros países, como Polonia) que, aunque usaba el alemán como lenguaje cultural, era en muchos respectos distinta de otra área que empleaba la misma lengua (el área alemana propiamente dicha). Muchos filósofos "austro-húngaros" y polacos en el siglo XIX siguieron tendencias a la vez empiristas y analíticas, mostrando escasa simpatía hacia las tendencias especulativas de muchos filósofos alemanes en la primera mitad del siglo XIX. Brentano fue uno de los adalides de la inclinación hacia un pensamiento sólido y sobrio, analítico y riguroso, de una de las "fases" de la filosofía: la fase de la cuidadosa elaboración de los conceptos. Sus escritos y sus enseñanzas ejercieron gran influencia sobre sus dos discípulos inmediatos: el mencionado A. Kastil y Osear Kraus (1872-1942). Ejercieron asimismo influencia sobre una serie de pensadores que se separaron de él en puntos capitales, pero que fueron fieles al estilo de pensar brentaniano. Mencionamos entre ellos a C. Stumpf, Ch. Ehrenfels, A. von Meinong, Antón Marty y A. Hofler (VÉANSE). Hoy día se habla especialmente de la influencia ejercida por Brentano sobre Husserl (quien estudió con Brentano en 1881 y de 1884 a 1886); de hecho, ha sido el gran predicamento alcanzado por la fenomenología husserliana lo que ha hecho revalorizar la filosofía de Brentano en nuestra época.

De las numerosas contribuciones de Brentano destacaremos algunas de las más capitales realizadas en la psicología, la lógica, la teoría del conocimiento, la teoría de los valores y la metafísica. La psicología y la teoría de los valores de Brentano —por lo demás, estrechamente relacionadas entre sí— han sido usualmente destacadas como las partes más importantes de su pensamiento.

La psicología de Brentano es de carácter descriptivo (psicognosia) y no genético. Su tarea es estudiar la naturaleza de los fenómenos psíquicos y clasificar tales fenómenos. Lo característico de los fenómenos psíquicos, a diferencia de los físicos, es la intencionalidad, el "hallarse dirigidos hacia" un objeto en tanto que dado interiormente (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD). La conciencia, como conjunto de relaciones intencionales, es, pues, siempre "conciencia de". Hay tres clases de fenómenos psíquicos o tres tipos de relaciones intencionales: las representaciones *(Vorstellungen),* los juicios *(Urteile)* y los afectos — actividades afectivas o movimientos afectivos *(Gemutstatigkeiten, Gemütsbewegungen),* tales como el amor y el odio. Lo que caracteriza cada tipo de fenómeno psíquico es el modo de "estar dirigido a" y no, por lo tanto, como los fenómenos físicos, el ser dado.

La psicología desempeña en Brentano el papel de una ciencia fundamental en un sentido similar a lo que será luego la teoría de los objetos y la fenomenología, y por razones afines. El estudio de las representaciones es la estética (en el sentido de una teoría de las "ideas", tanto sensibles como no). El estudio de los juicios es la lógica. Ésta se ocupa del hecho del reconocimiento o rechazo de las representaciones en el juicio. Los juicios son afirmaciones y negaciones de los objetos intencionales. Los juicios básicos son los de carácter existencial — dentro de los cuales se hallan muchos juicios usualmente considerados como categóricos. Junto a ellos, hay los juicios predicativos. El estudio de los afectos (intencionales) es el tema de la ética. Ésta se halla fundada en una concepción de los valores como actos de preferencia y repugnancia. Estos valores no son simplemente representaciones subjetivas; como actos de preferir y de rechazar, se refieren necesariamente a lo valorado o desvalorado. Brentano, es posible establecer leyes ri-jetivismo ético y funda una teoría objetiva de los valores. Según Brentano, es posible establecer leyes rigurosamente universales de carácter axiológico (las mismas leyes que Max Scheler usó como una de las bases de su *Ética).* Afirmar, por ejemplo, que algo es bueno no es tener sólo una experiencia subjetiva de algo bueno; es un acto de preferencia que se dirige hacia algo en virtud del carácter intencional del acto.

Las relaciones entre los diversos actos intencionales y entre los actos y los objetos intencionales son conocidas *a priori.* Se puede establecer, por ejemplo, *a priori* que no hay representaciones sin modos temporales ni juicios sin representaciones, ni afectos sin amor u odio (o preferencia o repugnancia). Estos son ejemplos de verdades apodícticas, o evidentes *a priori,* las cuales no deben ser confundidas con las evidencias de la experiencia interna. El apriorismo de Brentano no es, pues, comparable al apriorismo trascendental; es más bien el resultado de una intuición derivada de un previo examen de la naturaleza de los actos intencionales.

Dentro de la metafísica de Brentano puede incluirse su doctrina del espacio y del tiempo, y su teoría del ser. Brentano concibe la espacialidad y la temporalidad como continuos unidos a los objetos corpóreos; no son, pues, substancias absolutas, pero tampoco meras condiciones del conocimiento de los objetos. En su teoría del ser, Brentano defiende la idea de que todo lo real es necesario de modo mediato o inmediato. Lo necesario de un modo mediato es todo lo susceptible de experiencia. Lo necesario de un modo inmediato es una realidad trascendental. Esta última realidad es condición de todas las realidades. Pero lo trascendental no es necesariamente una substancia infinita e inmóvil, absolutamente distinta de lo que es accesible a la experiencia: es la condición real de la experiencia en tanto que se halla en evolución continua.

Obras: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* 1862; reimp., 1960 *(De la múltiple significación del ser según Aristóteles).* — *Die Psychologie des Aristoteles,* 1867. — *Phychologie vom empirischen Standpunkt,* I, 1874 (trad. esp. parcial: *Psicología,* 1935). — *Ueber die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete,* 1874 *(Sobre las razones del desaliento en la filosofía;* trad. esp. en el tomo: *El porvenir de la filosofía. Las cuatro fases de la filosofía y su estado actual,* 1936). — *Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht,* 1876) *(Qué clase de filósofos a veces hacen época).* — *Neue Ratsel von Aenigmatias,* 1879 *(Nuevos enigmas de E.).* — *Ueber den Creationismus des Aristoteles,*

1882. — *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis,* 1889 (trad. esp.: *El origen del conocimiento moral,* 1927). — *Ueber die Zukunft der Philosophie. Mit apologetisch-kritischer Berucksichtigung der Inaugurationsrede von A. Exner "Ueber politische Bildung",* 1893. — *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand,* 1895 (trad esp. de las dos últimas obras en el citado tomo: *El porvenir,* etc., 1936). — *Untersuchung zur Sinnespsychologie,* 1907 *(Investigación sobre psicología de los sentidos).* — *Aristóteles und seine Weltanschauung,* 1911 (trad. esp.: *Aristóteles,* 1930). — Edición de obras completas: *Gesammelte Schriften,* por Alfred Kastil y Oskar Kraus, incluyendo escritos posturnos. Citamos de esta edición los tomos: *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung* (1922); *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (I, 1924; II, 1925; III, 1928; reed., 2 vols., 1955-59); *Versuch über die Erkenntnis* (1925); *Die vier Phasen,* etc. (1926); *Vom Dasein G*ottes (1929); *Ueber die Zukunft der Philosophie* (1929); *Wahrheit und Evidenz* (1930); *Kategorienlehre* (1955); *Religion und Philosophie* (1955). — *Geschichte der griechifschen Philosophie,* 1963, ed. Franziska Mayer-Hillebrand [de lecciones sobre "Historia de la filosofía" dadas por B.]. — Véase también *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (1952, ed. Mayer-Hildebrand, de las lecciones de Brentano sobre filosofía práctica) y *Grundzüge der Asthetik,* 1959, ed. Franziska Mayer-Hillebrand. Parte de los manuscritos de Brentano fueron destruidos en un bombardeo de Leipzig (1942). Massaryk fundó en Praga una Brentano-Gesellschaft, presidida durante largo tiempo por O. Kraus. — Véase O. Kraus, F. *Brentano, Zur Kentnnis seines Lebens und seiner Lehre,* 1919. — O. Most, D*ie Ethik F. Brentanos und ihre geschicthliche Grundlagen,* 1931. — A. Werner, *Die psychologisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen der Metaphysik F. Brentanos,* 1931. — M. Brück, *Ueber das Verhaltnis E. Husserl zu F. B.,* 1933 (Dis.). — E. Rogge, *Das Kausalproblem bei F. B.,* 1935. _ V. Hauber, *Wahrheit und Evidenz bei F. B.,* 1936 (Dis.). — E. Seiterich, *Die Gottesbeweise bei F. B.,* 1936. — I. Fisch F. *Brentanos Lehre vom Urteil,* 1941 (Dis.). — H. Rodríguez Sanz, *El problema de los valores en la teoría del conoci miento moral de F. B. (Acta Salmanticensia.* Filosofía y Letras, t. IV, I, 1948). — A. Kastil, *Die Philosophie F. Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre,* nueva ed., 1951, ed. Franziska Mayer-Hillebrand. — M. Cruz Hernández, F. *Brentano (Acta Salmanticensia.* Filosofía y Letras, t. VI, 2, 1953). — J. A. L. Taljaard, *B. B. as wysgeer 'n Bydrae tot die kennis van die neo-positiwisme,* 1955 (tesis). — E. Gilson, *Méthode et métaphysique selon F. Brentano,* 1955. — Íd., íd., *La psychologie descriptive selon F. Brentano,* 1955. — A. Satué Álvarez, *La doctrina de la intencionalidad en F. B.,* 1961.

BRIDGMAN (PERCY WILLIAMS), (1882-1961), nac. en Cambridge, Massachusetts (EE.UU.), ha enseñado en la Universidad de Harvard desde 1908 hasta 1954 (1926-1950: profesor de la cátedra Hollis de matemática y filosofía natural; 1950-1954: recibió el premio Nobel de física por sus trabajos sobre la física de altas presiones. Su más importante contribución filosófica ha sido la teoría operacionalista del conocimiento, en particular la teoría operacionalista del conocimiento físico. Nos hemos referido a ella con más detalle en el artículo Operacionalismo (VÉASE). Agreguemos aquí que Bridgman se ha ocupado asimismo de problemas de filosofía humana y social a la luz de su "análisis operacional".

Obras: *The Logic of Modem Physíes,* 1927. — *The Nature of Physical Theory,* 1936. — *The Intelligent Individual and Society,* 1938. — *Reflections of a Physicist,* 1950, nueva edición, 1955. — *The Nature of Some of Our Physical Concepts,* 1952. — *The Way Things Are,* 1959. — Véase A. Cornélius Benjamin, *Operationism,* 1955 (especialmente Caps. II y III). A *Sophisticate's Primer of Relativity,* 1962 [con prólogo de A. W. Grunbaum].

BRIGHTMAN (EDGAR SHEFFIELD) (1884-1952) nac. en Holbrook, Mass. (EE.UU.), profesor en la Universidad de Boston como sucesor de Bowne, ha proseguido las enseñanzas de su maestro, defendiendo el personalismo (VÉASE). Sin embargo, a diferencia de Bowne, Brightman ha reconocido aspectos de lo real que habían sido descuidados por los personalistas de las generaciones anteriores y que han ampliado considerablemente el marco de la experiencia. En rigor, Brightman ha insistido —especialmente en sus últimas obras— en la riqueza de las experiencias humanas, riqueza debida a que la propia realidad es una "realidad reluciente", poseedora de un sentido —o, mejor dicho, de una multiplicidad y riqueza de sentidos— que el hombre se debe esforzar por describir, comprender y explicar en vez de intentar "reducirlo" como se hace en las direcciones exclusivamente cientificistas. Brightman ha admitido dentro de la corriente central personalista que representa, algunos resultados de otras tendencias contemporáneas — incluyendo la fenomenología, la teoría de los valores, la filosofía del espíritu y de la cultura, y el existencialismo. Característico de su posición filosófica es la afirmación de que la verdad tiene una forma total y orgánica y de que las verdades "atómicas" o parciales son insuficientes para explicar ningún tipo de realidad. También es típico de la posición de Brightman la afirmación de la finitud de Dios (VÉASE), con el fin de resolver el problema de la existencia del mal.

Obras: *The Sources of the Hexateuch,* 1918. — An *Introduction to Philosophy,* 1925, 3a ed., 1963, rev. por Robert N. Beck (trad. esp.: *Introducción a la filosofía,* 1946). — *Immortality in Post-Kantian Idealism,* 1925 (Ingersoll Lecture). — *Religious Valúes,* 1925. — A *Philosophy of Ideáis,* 1928 (trad. esp.: *Una filosofía de los ideales).* — *The Problem of God,* 1930. — *Moral Laws,* 1933. — *Personality and Religión,* 1934. — *The Future of Christianity,* 1937. — A *Philosophy of Religion,* 1940. — *The Spiritual Life,* 1942. — *Nature and Valúes,* 1945. — *Person and Reality. An Introduction to Metaphysics,* 1958 (postuma, ed. Peter A. Bertocci en col. con Jeanette E. Newhall y Robert S. Brightman).

BROAD (CHARLIE DUNBAR) nac. (1887) en Harlesden (Middlesex), estudió en Trinity College, fue profesor ayudante en St. Andrews, profesor en la Universidad de Bristol, "Fellow" y "Lecturer" en Trinity Collège y desde 1933 a 1953 "Knightbridge Professer" de Filosofía Moral en Cambridge. En el curso de sus enseñanzas preparó sus libros, casi todos, según confiesa, resultado de sus cursos. Estrechamente asociado con McTaggart (VÉASE), bien que no secuaz de su filosofía, editó sus escritos postumos y expuso y criticó en detalle su pensamiento. Broad ha trabajado sobre todo en los problemas epistemológicos, tanto en el sentido del neo-realismo (VÉASE) como del extremo analitismo del llamado grupo

de Cambridge, al cual, sin embargo, no perteneció formalmente y del que en varios puntos importantes estuvo alejado. Para Broad, el realismo no es una posición de la cual haya que partir en la teoría del conocimiento, sino el resultado de una mayor atención a los datos empíricos tal como son presentados por el fenómeno de la percepción (VÉASE). Ahora bien, con el realismo se abre un campo de posibilidades para un análisis exhaustivo de la relación *sujeto-objeto* y, a través de ello, de la constitución de los objetos mismos. Una fenomenología de la percepción, análoga a las elaboradas por otros representantes de la misma tendencia (T. Percy Nunn, Norman Kemp Smith, Cyril E. M. Joad, Henry H. Price, etc.) muestra, en efecto, que entre las operaciones psíquicas del conocer y el objeto "físico" conocido hay un reino intermediario: los llamados, con un término muy usado en el pensamiento inglés actual, *sensa.* El problema de la forma de la relación de los *sensa* con lo psíquico o lo físico ha sido, por lo tanto, el caballo de batalla del pensamiento neo-realista inglés, pues de la decisión respecto a la naturaleza de esta realidad depende la mayor o menor inclinación hacia el realismo o hacia el idealismo. Ahora bien, estas *species* que son los *sensa* han replanteado no sólo el problema de su relación con lo existente, mental o físico, sino también el problema de la propia naturaleza de lo existente. Este problema ha sido resuelto por Broad en un sentido que se orienta hacia territorios muy cercanos al fenomenismo. En efecto, aun la ontología de los elementos de la percepción está basada en una descripción de sesgo fenoménico. Pero de un fenomenismo "anclado", por así decirlo, en los objetos mismos, los cuales se producen continuamente con nuevas cualidades en virtud de la evolución emergente que, al igual que gran parte de sus colegas neorealistas, Broad ha admitido y desarrollado. De ahí la tendencia de Broad a considerar los *sensa* como algo que depende por su cualidad de la operación mental, y por su existencia, del "mundo externo". Un análisis de la relación en este último sentido conduce, por lo demás, a una aclaración del método de la ciencia natural que Broad ha elaborado con particular detalle. Pero la fenomenología de la percepción no queda detenida en esta fase, sino que se prolonga con un análisis de los distintos campos de lo sensorial, que únicamente quedan unificados cuando los diversos elementos se insertan en la realidad casi orgánica del "acontecimiento". El realismo fenomenista de Broad lo conduce, así, a una ontología dinamicista y aun temporalista para la cual acaba por quedar desvanecida toda diferencia entre lo mental y lo físico, el espacio y el tiempo, y en la cual la realidad estable no es sino la continuación temporal de una "eventualidad", ya que el "acontecimiento" *(event)* es una realidad fundamental que tiene como primordial característica una multiplicidad infinitamente rica de contenidos concretos.

Obras: *Perception, Physics and Reality, an Inquiry into the Information that Physical Science can supply about the Real,* 1914.—*Scientific Thought,* 1923. — *The Mind and Its Place in Nature,* 192S. — *The Philosophy of Francis Bacon,* 1926. — *Five Types of Ethical Theory,* 1930. — *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism,* 1934 (Lección inaug. en Cambrige). — *Examination of McTaggart's Philosophy,* I, 1933; II (en 2 partes), 1938. — *Ethics and the History of Philo sophy, Selected Essays,* 1952. — *Reli gion, Philosophy and Psychical Re search,* 1953. — *Human Personality of Its Survival,* 1955 [The Agnes E. and Constantine E. A. Foerster Lec ture, 1954]. — *Personal Identity and Survival,* 1958 [The Thirteenth Fre deric W. H. Myers Memorial Lecture, 1958]. — *Lectures on Psychical Re search,* 1962 [The Perrott Lectures. Cambridge University, 1959-1960]. — Véase M. Lean, *Sensé-Percep tion and Matter. A Critical Analysis of C. D. Broad's Theory of Percep tion,* 1953. — Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of C. D. Broad,* 1959 (con colaboraciones de E. J. Nelson, S. Korner, B. Blanshard, G. H. von Wright, H. H. Price *et al,* y con una "Autobiography" [págs. 3-68] y un "A Reply to my Critics" [págs. 711-830], más Bibliografía de 1953 a 1958 [págs. 833-52].

BROWN (THOMAS) (1778-1820), nac. en Kirkmabreck (Escocia), profesó desde 1810 en la Universidad de Edimburgo, como sucesor de Dugald Stewart, pero aunque tomó como punto de partida para sus estudios los escritos de los filósofos escoceses del sentido común (véase ESCOCESA [ESCUELA]) y usó su terminología, se apartó de ellos en muchos puntos decisivos, siendo uno de sus más severos críticos. El punto de vista de Brown se hallaba muy cercano al de Hume, cuyo empirismo intentó fundamentar por medio de un análisis detallado de los procesos psicológicos y psicofisiológicos. Brown examinó el origen de las "ideas" estableciendo de qué modo las percepciones de los objetos son determinadas por la relación entre sensaciones y causas externas de las sensaciones. Se opuso a la multiplicación innecesaria de las facultades y operaciones psíquicas, tales como las postuladas entre deseo y voluntad.

Obras: *Observations on the Nature and Tendency of the Doctrine of Mr. Hume* concerning *the Relation of Cause and Effect,* 1804, 3a ed. con el título: An *Inquiry info the Relation of Cause and Effect,* 1818. — *Lectures on the Philosophy of the Human Mind,* 1822. — Véase W. Schonack, Sir *Thomas Brown's Religio Medid. Ein verschollenes Denkmal des engli-schen Deismus,* 1911. — Véase también bibliografía de ESCOCESA (ESCUELA).

BRUNO (GIORDANO) (1548-1600), nacido en Nola (Nápoles), discípulo de Francesco Patrizzi, maestro de la Academia Florentina (VÉASE), ingresó en la Orden de los Dominicos, pero la abandonó después de haber sido acusado de herejía, y viajó por Francia, Inglaterra y Alemania, regresando a Italia (Roma), en donde fue encarcelado por la Inquisición y quemado vivo en la hoguera al negarse a la abjuración de su doctrinas. Influido muy poderosamente por el neoplatonismo y por la admisión de la teoría copernicana, pero acogiendo asimismo otros múltiples elementos —estoicismo, mística, monadismo—, Bruno defendió con exaltación poética la doctrina de la infinitud del universo, el cual es concebido, por otro lado, no como un sistema de seres rígidos, articulados en un orden dado desde la eternidad, sino como un conjunto que se transforma continuamente, que pasa de lo inferior a lo superior y de éste a aquél, por ser, en el fondo, todo una y la misma cosa, la vida infinita e inagotable. En esta vida quedan disueltas todas las diferencias, las cuales son propias únicamente de lo superficial, de lo finito y limitado. La in-

finitud espacial y temporal del universo astronómico corresponde a la infinitud de Dios, que se halla a la vez en el mundo y fuera del mundo, que es causa inmanente del mundo y está infinitamente por encima de él, oposiciones que sólo son paradójicas para Bruno cuando no se comprenden desde el mismo punto de vista que Nicolás de Cusa atribuye a la razón especulativa: el punto de vista de la coincidencia de los opuestos en lo infinito. El Universo está penetrado de vida y es él mismo vida, esto es, organismo infinito en el cual se hallan los organismos de los mundos particulares, de los infinitos sistemas solares análogos al nuestro. Lo que rige esta infinitud de mundos es la misma ley, porque es la misma vida, el mismo espíritu y orden y, en última instancia, el mismo Dios. Dios está presente en todas las cosas, con su infinito poder, sabiduría y amor, porque es todas las cosas, el máximo y el mínimo o, como dice Bruno, la mónada de las mónadas. La concepción monadológica es el complemento de esta visión de un universo-vida infinito; las mónadas son los componentes del organismo del mundo y no los átomos, que son disolución y muerte. La misión del hombre es el entusiasmo ante la contemplación de esta infinitud, la adoración del infinito, que es Dios, adoración en la cual puede hallarse la verdadera unidad de las creencias religiosas más allá de todo dogma positivo. Tal entusiasmo es, al mismo tiempo, una heroicidad, un "entusiasmo heroico" que Bruno debió experimentar del modo más completo al morir justamente por haberlo defendido hasta el fin. La filosofía de Bruno manifestaba así, de manera eminente, esta peculiar condición del pensamiento renacentista: la aspiración a una filosofía dinámica construida con los materiales clásicos y, sobre todo, con aquellos materiales que eran con frecuencia formalmente rechazados, los aristotélicos. Condición que se revela particularmente en la doctrina de la materia, sometida en el pensamiento de Bruno a un proceso de disolución que la lleva al ser pleno, del mismo modo que el ser pleno es dialécticamente transformado en materia y en nada. De ahí la afirmación de que "en nada se diferencian la absoluta potencia y el acto absoluto"; y de ahí también la tesis de que "en definitiva, bien que haya individuos innumerables, todo es uno, y conocer esta unidad es el objeto y término de toda filosofía y contemplación natural" *(Causa, principio y uno,* IV). Obras italianas: *Délia causa, principio e uno,* 1584. — *De l'infinito, universo e mondi,* 1584 (Gentíle propone coma después de *'infinito';* otros escriben sin coma, significando entonces "el infinito universo"). — *De-gli eroici furori,* 1585. — Obras latinas: *De compendiosa architectura et complemento artis,* 1580. — *De umbris idearum et arte memoriae,* 1582. — *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum artium principia libri quin qué,* 1591. — *De monade, numero et figura liber, item de innumerabilibus, immenso et infigurabili seu de universo et mundis libro octo,* 1591. Ediciones: *Opere italiane,* ed. G. Gentile, 3 vols., 1907-1909 (Classici della filosofía moderna). — *Opera latine conscripta,* ed. Florentino, continuada por Imbriani y Tallarigo y terminada por F. Tocco y G. Vitelli, 3 tomos, 1879-1891 (reimp.,8 vols., 1961-1963). — Ed. de dos diálogos de G. B. hasta ahora desconocidos *(Idiota triumphans seu de Mordentio inter geometras deo dialogus* y *Dialogus qui de somnii interpretatione seu geometrica sylva inscribitur)* por Giovanni Aquilecchia (Roma, 1957). En esta ed. se incluyen asimismo los dos diálogos siguientes: *Mordentius sive de geometricis fractionibus ad exactam cosmimetriae praxim conducentibus y De Mordentii Salernitani circino.* — Bibliografía: Virgilio Salvestrini, *Bibliografía di G. B. 1582-1950,* 2ª ed., por Luigi Firpo, 1958. — En trads. esp.: *De la causa, principio y uno,* 1941. — *Del universo, infinito y mundos,* 1941. — Véase Domenico Berti, *Giordano Bruno da Nola, sua vita e sue dottrine,* 1889. — f. Lewis Mclntyre, G. *Bruno,* 1903. — Giovanni Gentile, *G. Bru no nella storia della cultura,* 1907 (2ª ed., aumentada, con el título: G. *Bruno e il pensiero del Rinascimento,* 1920). — Erminio Troilo, *La filosofía di Giordano Bruno, I. La filosofía oggetiva; II. La filosofía soggetiva,* 1907. — L. Kuhlenbeck, G. *Bruno, Seine Lehre von Gott, von der Unsterblichkeit der Seele und von* der *Wilknsfreiheit,* 1913. — Max Bergfeld, *G. Bruno,* 1929. — Augus to Guzzo, *I Dialoghi del B.,* 1932, nueva ed. con el título: G. B., 1960. — Corrano, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico,* 1940. — Angela Mercati, *Il Sommario del Processo di Giordano Bruno, con appendice di documenti sull'eresia e (inquisizione a Modena nel secolo XVI (Studi e Testi,* vol. 101. C. del Vaticano, 1942). — R. Honigswald, G. *Bruno* (trad. esp. en la colección: Los *grandes pensadores,* 1935). — R. Mondolfo, *Tres filósofos del Renacimiento,* 1947 (Bruno, Galileo, Campanella). — L. Cicuttini, G. B., 1950. — D. W. Singer. G. B., 1950. — G. Fraccari, G. B., 1951. — I. L. Horowitz, *The Renaissance Philosophy of G. B.,* 1952. — John Charles Nelson, *The Renaissance Theory of Love,* 1958 (especialmente sobre los *Eroici furori).* — P. H. Michel, *La cosmologie de G. B.,* 1962.

BRUNSCHVICG (LÉON) (1869-1944), nac. en París, profesor en la Escuela Normal Superior, pertenece a la dirección francesa del criticismo, pero ha intentado ampliar el marco de una simple crítica del conocimiento y aun de un racionalismo fundado en ella por medio de un detallado análisis de las condiciones del espíritu. La doble oposición al empirismo positivista y al esplrituralismo acrítico se manifiestan sin desmayo, a lo largo de toda su obra. La interioridad que Brunschvicg defiende es, en efecto, la interioridad de un espíritu racional y no la de un complexo de fenómenos psíquicos o de un núcleo metafísico. De ahí que el verdadero conocimiento sea para él tanto el saber del objeto como el que el espíritu posee de sí mismo en el acto del conocimiento. Puede hablarse, pues, de un racionalismo concreto siempre que por él se entienda la única doctrina capaz de explicar el funcionamiento integral del espíritu en cada uno de sus actos. Pero la concepción del espíritu se revela sobre todo en la función del conocimiento y en la pretensión de alcanzar una verdad sobre el objeto; por eso Brunschvicg declara, ya en su primera obra sobre la modalidad del juicio, que el ser es una función del pensamiento. Así, el ser surge por un acto de interiorización del espíritu, pero un acto en el cual se dan las condiciones objetivas para que el ser sea. Por lo tanto, la realidad es, en el fondo, inteligible, y por eso el proceso del espíritu es, en último término, la marcha hacia la constitución de sí mismo. Brunschvicg declara que su filosofía es un intelectualismo; más aun, un intelectualismo matemático, pero ello

obedece a que en el juicio matemático se ha introducido previamente una síntesis. De ahí la oposición a toda teoría empirista, intuicionista o positivista, ya sea de carácter naturalista o bien tienda hacia el espiritualismo. El espíritu y la vida espiritual, en suma, son para Brunschvicg realidades esencialmente creadoras, y en el proceso de esta creación, que se manifiesta a lo largo del "progreso de la conciencia en la filosofía occidental", el espíritu marcha hacia sí mismo y se crea, por decirlo así, su propio ámbito de racionalidad e inteligibilidad. El error de todas las filosofías parcialmente vitalistas o irracionalistas consiste entonces, según Brunschvicg, en la ignorancia del elemento creador de la actividad espiritual, elemento que, a pesar de haber actuado desde la antigüedad en la formación de la ciencia y de la filosofía, es desconocido en muchas ocasiones por la errónea interpretación del concepto como algo esquemático y rígido. La mostración de la esencia activa del espíritu-inteligencia-razón, es decir, de la "vida espiritual", hace posible a su vez una comprensión del mecanismo del descubrimiento científico y del hallazgo filosófico. La filosofía del espíritu, de Brunschvicg, representa, por lo tanto, un intento de superación de los dos extremos a que lleva la unilateral acentuación del concepto muerto o de la pura vitalidad irracional.

Obras: *Spinoza, sa philosophie,* 1894 (3a ed. muy aumentada: Spinoza *et ses contemporains,* 1923). — *Qua ratione Aristóteles metaphysicam vim syllogisme inesse demonstraverit* 1897 (tesis). — *La modalité du jugement,* 1897 (tesis). — *Introduction à la vie de l'esprit,* 1900. — *L'idéalisme contemporain,* 1905. — *Les étapes de la philosophie mathématique,* 1913 (trad. esp.: *Las etapas de la filosofía matemática,* 1945). — *Nature et liberté,* 1921. — *L'Expérience humaine et la Causalité physique,* 1922. — *Le génie de Pascal,* 1924. — *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* 2 vols., 1927. — *De la connaissance de soi,* 1931. — *Les âges de l'intelligen-ce,* 1934 (trad. esp.: *Las edades de la inteligencia,* 1955). — *La physique du XXe siècle et la philosophie,* 1937. — *Descartes,* 1937. — *Rôle du pythagorisme dans l'évolution des idées,* 1937. — *La raison et la religion,* 1939. — *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne,* 1944. — *Héritage de mots, héritage d'idées,* 1945. — *L'Esprit européen,* 1947. — *Agenda retrouvé 1892-1942* (con introducción por Jean Wahl), 1948. —*De la vraie et de la fausse con version, suivi de La querelle de l'athéisme,* 1950. — Écrits *philosophi ques* [postumos], ed. A.-R. Weill-Brunschvicg y Claude Lehec. Vol. I *(L'humanisme de l'Occident: Descar tes - Spinoza - Kant),* 1951; Vol. II *(L'orientation du rationalisme),* 1954; Vol. III *(Science - Religion),* 1958 [con bibliografía de L. B., págs. 252-84]. — Véase M. A. Cochet, *Commen taire sur la conversion spirituelle dans la philosophie de Léon Brunschvicg,* 1937. — J. Messaut, *La philosophie de L. Brunschvicg,* 1938 (Dis.). — Sa muel Berthoud, Trois *doctrines: Char les Secretan, Jean-Jacques Gourd, Léon Brunschvicg,* 1939. — Marcel Deschoux, *La philosophie de Léon Brunschvicg,* 1949. — F. Centineo, *La filosofía dello spirito di Leone Brunschvicg,* 1950. — Véanse tam bién las obras de A. Etchéverry, *L'idéalisme francais contemporain,* 1934, y de H.-D. Gardeil, *Les étapes de la philosophie idéaliste,* 1935, así como el tomo de la *Revue de Méta physique et de Morale* (año L. Enero-Abril, 1945) dedicado a L. Brun schvicg.

BUBER (MARTIN) nac. (1878) en Viena, y desde 1938 profesor en Jerusalén, ha recibido la influencia de varios pensadores contemporáneos de tendencia existencialista —en el sentido amplio de Existencialismo (VÉASE)—, pero sobre todo se ha orientado filosóficamente hacia los temas de la mística judía, en particular hacia ciertos movimientos modernos judíos del tipo de los Jasidim. Desde el punto de vista filosófico —que en Buber es siempre filosófico-religioso— son importantes especialmente dos temas. Uno de ellos es el de la fe y sus formas. Según Buber, debe distinguirse entre la fe como confianza en alguien y la fe como reconocimiento de la verdad de algo. La primera es, a su entender, el sentido primario de la verdad (VÉASE) y lo que permite al hombre descubrirse a sí mismo. Otro de ellos —relacionado, por lo demás con el tema anterior— es la cuestión de los diversos tipos de relación entre hombres y hombres, y hombres y cosas. Dos de estos tipos son fundamentales: la relación *sujeto-sujeto,* que constituye el mundo del "tu", y la relación *sujeto-objeto,* que constituye el mundo del "ello". El mundo del tu está ejemplificado en la relación *yo-tu,* una relación que solamente puede ser enunciada con el ser entero, a diferencia de la relación *yo-ello.* Ahora bien, según Buber la autenticidad de cada hombre reside en su inserción en la relación *yo-tu,* hasta el punto de que cada uno de los hombres pueda ser "tu en su autenticidad". Por eso la vida verdadera se halla en el "encuentro" de los sujetos, encuentro que es directo y en el que no se interpone entre el yo y el tu ningún sistema de ideas. Ahora bien, aunque la autenticidad del hombre consista en su inserción en el mundo del tu, ello no es fácil ni menos todavía automático. Pues cada ser humano acarrea consigo una tragedia: la de tener que convertirse —en este mundo cuando menos— en un ello. Lo que puede hacerse es evitar que la relación *yo-ello* (que en principio no es mala) no llegue jamás a absorber la relación *yo-tu.* Ello se consigue comprendiendo que el yo-tu no se encuentra, como el yo-ello, en el contexto del espacio y del tiempo, sino en otro contexto último, el del tu eterno, el cual no puede jamás llegar a ser ello. Pero este tu eterno es el nombre que puede recibir Dios, quien es, por así decirlo, el tu esencial, carente de límites y de medidas y completamente extraño al ello.

Obras: *Ekstatische Konfessionen,* 1908. — *Daniel,* 1913. — *Die Rede, die Lehre und das Lied,* 1917 *(La palabra, la doctrina y la canción).* — *Ich und Du,* 1922 (trad. esp.: Yo *y Tu,* 1956). — *Reden über das Judentum,* 1923 (*Discursos sobre el judaísmo).* — *Die chassidischen Bucher,* 1928 (Los *libros de los Jasidim).* — *Religion und Philosophie,* 1931. — *Zwiesprache. Ein Traktat vom dialogischen Leben,* 1932 *(Conversación. Tratado de la vida del diálogo).* — *Kampf um Israel,* 1933 *(La lucha por Israel).* — *Deutung des Chassidimus,* 1935 *(Interpretación del Jasidismo).* — *Koningtum Gottes,* 1936 *(El rei no de Dios).* — *¿Qué es el hombre?,* 1a ed. [hebreo], 1942 (ed. inglesa, 1948; ed. alemana, 1948; trad. esp., 1949, 2ª ed., 1950). — *Moses,* 1948 (trad. esp.: *Moisés,* 1950). — *Zwei Glaubensweisen,* 1950 (Dos *formas de la fe).* — *Urdistanz und Beziehung,* 1951 *(Protodistancia y rela ción).* — *Bilder von Gut und Bose,* 1952 *(Imagenes del Bien y del mal).* — *Gottesfinsternis,* 1953 (trad. esp.:

Eclipse de Dios, 1955). — *Hinweise. Gesammelte Essays,* 1953 *(Indicaciones. Colección de ensayos).* — *Der Mensch und sein Gebild,* 1955 *(El hombre y su estructura).* — Begegnung. *Autobiographische Fragmente,* 1960. — *Logos. 2 Reden,* 1962. — *Gesamtausgabe der Schriften,* 3 vols., 1962-1963. — Lo anterior es una selección de las obras de Buber, con particular atención a las que ofrecen mayor interés para el filósofo. — Véase A. Paquet, M. *Buber,* 1918. — W. Michel, M. *Buber. Sein Gang in die Wirklichkeit,* 1926. — H. Kohn, *M. Buber. Sein Werk und seine Zeit,* 1930. — S. Maringer, M. *Bubers Metaphysik der Dialogik,* 1936. — W. Nigg, M. *Bubers Weg in unserer Zeit,* 1940. — W. Blumenfeld, *La antropología filosófica de M. Buber y la filosofía antropológica,* 1951. — Paul E. Pfuetze, *The Social Self,* 1954 (especialmente págs. 117-299). — Nelson Pilosof, M. B. o *una filosofía del suceso y la eternidad,* 1956 (el "jasidismo" "de B.). — M. S. Friedman, *M. B. The Life of Dia logue,* 1956. — Arthur A. Cohen, M. B., 1958 (especialmente sobre la idea de lo santo en B.). — Malcolm M. Diamond, *M. B., Jewish Existentialist,* 1960. — Gerhard Huber, *Menschenbild und Erziehung bei M. B.,* 1960.

BÜCHNER (LUDWIG) (1824-1899) nac. en Darmstadt, es escasamente importante como filósofo. Sin embargo, sus obras, y en particular su libro sobre fuerza y materia, fueron tan discutidos en los círculos filosóficos y científicos de Alemania y otros países durante la segunda mitad del siglo XIX, que resulta difícil entender la historia filosófica del citado período sin tener en cuenta los debates en pro y en contra de la doctrina de Büchner. Desde el punto de vista filosófico ésta se reduce a una serie de simples y tajantes afirmaciones: no hay otra realidad que la realidad material; lo que se llama alma, espíritu, mente, etc., es el conjunto de las funciones cerebrales; la existencia de Dios es negada por la ciencia. Observemos que no se trata tanto de un conjunto de resultados científicos como de una metafísica monista materialista (véase MATERIALISMO) basada en la ciencia. En efecto, Büchner sostiene que la realidad material es, en rigor, la fuerza y la materia, las cuales son aspectos de un mismo único ser, y que este ser evoluciona (en el reino biológico, según principios darwinistas) hasta constituir una realidad (la cultura) que, sin dejar de ser resultado del movimiento de la Substancia única, alcanza un estadio que puede calificarse de superior.

Obras: *Kraft und Stoff,* 1855 (muchas ediciones; hay trad. esp.: *Fuerza y materia,* también en numerosas ediciones). — *Natur und Geist,* 1857 *(La naturaleza y el espíritu).* — Sechs *Vorlesungen über die Darwinsche Theorie,* 1868 *(Seis lecciones sobre la teoría darwiniana).* — *Die Stellung des Menschen in der Natur,* 1869 *(El puesto del hombre en la Naturaleza)*—*Aus Natur und Wissenschaft,* 1884 *(De la Naturaleza y la ciencia).* — Das *künftige Leben und die moderne Wissenschaft,* 1889 *(La vida futura y la ciencia moderna).* — *Die Darwinsche Théorie,* 1890 *(La teoría darwiniana).* — *Darwinismus und Sozialismus,* 1894. — *Gott und die Wissenschaft,* 1897 *(Dios y la ciencia).* — *Im Dienst der Wahrheit,* 1899 *(Al servicio de la verdad).*

BUCKINGHAM (TOMAS) *(ca.* 1300-poco después de 1356) fue "Fellow" en Merton (1324-1340). Aunque se interesó por cuestiones de física y matemáticas en el sentido de los "Calculatores" (véase MERTONIANOS), su principal preocupación fueron las cuestiones teológicas. Buckingham se ocupó sobre todo de la cuestión de la naturaleza de la voluntad divina y de la relación entre causalidad divina y libre albedrío humano. Se opuso en este respecto a Tomás Bradwardine (v.) y trató de mostrar que aunque la voluntad de Dios es ilimitada, no determina el libre albedrío humano. El hombre recibe de Dios el poder de querer, pero este querer no es "necesitado". Por otro lado, la voluntad de Dios, al referirse a los futuros contingentes, actúa asimismo contingentemente. La contingencia es subrayada enérgicamente por Buckingham tanto en Dios como en el hombre, pero ello no le lleva a limitar la voluntad divina, sino todo lo contrario: contingencia y plenitud de tal voluntad son para Buckingham prácticamente lo mismo. En efecto, es a causa de la absoluta voluntad y potencia de Dios que Su querer no es determinante del futuro de las acciones humanas. Pues aunque todo futuro viene de Dios y de su voluntad, ningún futuro está determinado. Si lo estuviera, la voluntad divina no sería absoluta, sino que estaría determinada por algo superior a ella.

Buckingham escribió comentarios a las cuestiones sobre las *Sentencias: Cuestiones solertissimi viri Johannes Bokinkam genere anglici in quattuot libros sententiarum* (París, 1505). Se le deben asimismo varios escritos aún inéditos: 85 *Quaestiones disputatae* divididas en varias series *(De contingentia futurorum; De causalitate divina; De augmento grade et de mérito créature; De* originali *peccato; De limbo ante adventum Christi; De circunstantiis meriti et démenti; De peccato et de pena peccati) y* un *Tractatus de infinito.* — Véase C. Michalski, "Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle", *Bulletin international de L'Académie polonaise des sciences et des lettres.* Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie. Les Années 1919, 1920 (Cracovia, 1922), págs. 59-88. — Íd., íd., "Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle", *Studio Philosophica* [Lemberg], II (1936), 233-365. — M. D. Chenu, "Les *Quaestiones* de Th. de B.", *Studia medievalia...* in honorem R. J. Martin, 1928, págs. 229-41. — J. A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools,* 1961, págs. 40-69.

BUDISMO. Aunque el budismo no es, propiamente hablando, una filosofía, sino una religión, ha suscitado con frecuencia gran interés entre los filósofos. Por lo pronto, puede ser presentado como uno de los sistemas heterodoxos *(nastika)* de la filosofía india (VÉASE). Pero, además, contiene —como luego veremos— enseñanzas susceptibles de ser vertidas a un lenguaje filosófico o de ser discutidas filosóficamente. Aunque no debe exagerarse a este respecto y considerarlo como un sistema de filosofía *stricto sensu,* no conviene tampoco vaciarlo de toda doctrina y de toda conceptuación y definirlo como un mero conjunto de recomendaciones sobre la mejor forma de vida humana.

El budismo fue fundado por Siddharta o Gautama Buddha [Buda] es decir, "el Iluminado", nacido en Kapilavastu (Norte de la India) y fallecido *ca.* 483 antes de J. C. Las enseñanzas de Gautama fueron recogidas por su discípulo Ananda. Las escrituras budistas se han dividido en *Dharma (o Sutra), Vinaya y Abhidharma,* formando el llamado *Tipitaka* (tres cestos): el *Dharma* y el *Abhidharma* contienen la doctrina ("elemental" y "superior"); el *Vinaya* contiene las reglas de conducta, en

particular las reglas monásticas. Hay muchas escuelas budistas. Estas escuelas pueden clasificarse de diversas maneras. Una clasificación posible es de índole geográfico-cultural; según ella, hay el budismo indio, el budismo chino, el budismo tibetano, el budismo japonés, etc. Esta clasificación ofrece varios inconvenientes, entre ellos el de no tener presente que ciertas escuelas budistas (como el budismo *Zen o* el amidismo) son comunes a varios países (China, Japón); se ha propuesto por ello a veces una clasificación geográfico-cultural más simple entre el budismo indio y el no indio (principalmente el chino). Otra clasificación —más corriente y mejor fundada— es la que se atiene a los aspectos doctrinales, religiosos o filosóficos. Desde el punto de vista religioso, hay dos grandes escuelas: la escuela *Hïnayana (o* Pequeño Vehículo) y la escuela *Mahayana* (o Gran Vehículo). El *Hinayana, o* budismo pali (canónico), se mantuvo principalmente en el Sur (por lo que se califica también de budismo meridional), siendo todavía muy influyente en Ceylán, Birmania y Siam. Sus partidarios se proclaman más ortodoxos y estrictos que los miembros del *Mahayana,* es decir, más cercanos a la "doctrina original" del Buda. El *Mahayana, o* budismo sánscrito, se extendió por el Norte (por lo que se califica también de budismo septentrional), traspasando las fronteras de la India y difundiéndose por el Tibet, la China y el Japón. Sus partidarios se proclaman más abiertos que los miembros del *Hinayana,* al cual califican de Vehículo Inferior. Muchos de los escritos del budismo sánscrito fueron traducidos al chino (formando el llamado *Tipitaka chino);* de hecho, ciertos escritos, perdidos en sánscrito, se conservan solamente en chino, habiendo sido retraducidos a lo que se considera su idioma original. Muchos de los desarrollos del *Mahayana* son exclusivamente tibetanos, chinos o japoneses. Desde el punto de vista más propiamente filosófico, se habla de las escuelas *Sautrantika* (fundada por Kumaralabdha en el siglo II después de J. C. y llamada también *Sautrantika-Darstantika), Vaibhasika, Madhyamika* (fundada por Nagarjuna, del siglo II después de J. C.) y *Vijnanavada o* de *Yogacara.* Las dos primeras pertenecen al *Hïnayana;* las dos últimas, al *Mahayana.* Varios epítetos de índole filosófica se adscriben a estas escuelas: realismo pluralista o realismo directo *(Vaibhasika),* fenomenismo o realismo crítico *(Sautrantika),* nihilismo *(Madhyamika),* idealismo *(Vijñanavada),* etc. Tales epítetos son aceptables siempre que se tenga presente que no deben entenderse de un modo demasiadamente "occidental". A las escuelas anteriores hay que agregar otras manifestaciones del budismo: el budismo *Tantra* o budismo mágico (extendido sobre todo en el Tibet), el ya mencionado budismo *Zen,* el amidismo, etc. Nosotros prescindiremos de las diferencias entre estas direcciones y nos atendremos únicamente a algunos aspectos fundamentales de la doctrina budista, particularmente los que puedan suscitar interés filosófico.

La finalidad primaria del budismo es la salvación. *En principio* debe descartarse toda cuestión que no sirva para llevarla a cabo. Así, cuestiones tales como las de si el mundo es finito o infinito, si el alma es o no lo mismo que el cuerpo, si sobrevive a la muerte de éste, etc., son cuestiones inútiles — además de inciertas. Las únicas cuestiones útiles son cuestiones tales como el mejor medio de evitar el continuo sufrimiento provocado por la sed de existencia, el descubrimiento de las reglas necesarias para liberarse de semejante servidumbre, etc. De ahí las cuatro verdades sagradas o verdades nobles de Buda : (1) La vida es sufrimiento y dolencia; nacimiento, enfermedad, muerte, carencia de lo que se desea y posesión de lo que no se desea tienen un nombre común: el dolor. (2) La causa del sufrimiento es la sed de existir, el perpetuo renacer y la eterna rueda del ser. (3) Sólo la cesación del sufrimiento, o extinción completa de esa sed, puede producir la salvación. (4) Hay un camino para salvarse — un camino que tiene ocho estadios: conocimiento recto, intención recta, habla recta, conducta recta, vida recta, esfuerzo recto, pensamiento recto y concentración recta. Liberarse es hundirse en el *Nirvana* (VÉASE), que no es supresión del ser (o inactividad), sino cesación del sufrimiento, de la miseria y de la continua cadena de la reencarnación (o del temor a ella). No se trata, pues, de una desaparición de la individualidad, sino del reconocimiento de que ésta es un engaño; lo que llamamos un individuo o un alma no es una realidad permanente: es una creencia (falsa), pues la individualidad carece de existencia auténtica. Lo que hay son un conjunto de cinco elementos *(skandhas):* cuerpo (o formas corporales), sensaciones, percepciones, impulsos, conciencia. Esta transitoriedad y engaño del individuo es, por lo demás, paralela a la transitoriedad de toda existencia; todo es efímero, y según algunos budistas (los de la escuela *Sautrantika)* hasta momentáneo. Lo único que permanece es la ley universal del cambio, a la cual nada puede sustraerse.

Ahora bien, la insistencia del budismo (cuando menos de sus primeras manifestaciones) en eludir toda especulación vana, y sus incesantes recomendaciones para que el hombre se limite a una meditación sobre las cuatro grandes verdades y sobre el mejor camino para alcanzar la liberación, no impidió el cultivo de problemas filosóficos. Ya la mencio-. nada limitación apunta a un rasgo del budismo que los occidentales calificarían de pragmática. La idea del *Nirvana* supone (en algunos autores) una tendencia nihilista. La afirmación de un sufrimiento universal implica el pesimismo, y la posibilidad de librarse de él un optimismo. La doctrina del cambio permanente desencadena un tipo de pensamiento dialéctico. La explicación del engaño producido por la creencia en la individualidad tiende a convertirse en un fenomenismo. Etc., etc. Las diferentes escuelas budistas antes indicadas desarrollaron estos rasgos teóricos. Ante todo, se planteó el problema de si hay realidad y de qué distintos modos puede hablarse de lo real (lo real es sólo lo mental, lo real es a la vez mental y no mental, etc.). Luego, el problema de cómo puede conocerse la realidad. Finalmente, el problema de si hay relación, y en tal caso cuál es, entre lo que aparece como real y lo que es verdaderamente real. A ello se agregan cuestiones éticas, tales como la de si hay que seguir un camino esforzado o un camino más llano; la de si cada uno debe limitarse a conseguir su propia salvación o si

hay que ocuparse de la salvación de otros; la de si es o no posible conseguir el ideal de santidad (o ideal del *Bodhisattva).* Hay asimismo cuestiones teológicas y filosófico-religiosas, tales como la de la realidad propia del Buda (que puede ser concebido como Dios, como un profeta, como una Luz encarnada, como una realidad trascendental, etc.). Estas cuestiones han suscitado particular interés entre los filósofos occidentales, especialmente desde que Schopenhauer ligó sus propias concepciones con ideas budistas (y otras manifestaciones de la filosofía india). El budismo influyó asimismo en la formación del movimiento teosófico (véase TEOSOFÍA).

Bibliografías: H. L. Heldt, *Deutsche Bibliographie des Buddhismus,* 1916. — M. Lalou y J. Przyluski, con la colaboración de otros autores, *Bibliographie bouddhique,* 1928 y sigs. — A. C. March, *Buddhist Bibliography,* 1935. — C. Regamey, *Buddhistische Philosophie,* 1950 (en *Bibliagraphische Einführungen in das Studium der Philosophie,* ed. I. M. Boclienski, 20-21). — Obras generales: T. W. Rhys Davids, *Buddhism,* 1880. — L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme, Études et Matériaux,* 1898. — Íd., íd., *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique* 1909, 4ª ed., 1925. — Íd., íd., *Le dogme et la philosophie du bouddhisme,* 1930. — Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma',* 1923. — H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, sein Lehre, seine Gemeinde,* 12ª ed., 1923, nueva ed. H. von Glasenapp, 1958. — G. Tucci, *Il Buddhismo,* 1926. — J. Przyluski, *Le Bouddhisme,* 1932. — C. A. F. Rhys Davids, A *Manual of Buddhism for Advanced Students,* 1932. — Íd., íd., O*utlines of Buddhism,* 1934. — A. David-Neel, *Buddhism,* 1939. — Edward Conze, *Buddhism,* s/f. (1951). — A. Gallego, *Buda y budismo,* 1954. — H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme,* tomo II (Amida), 1955. — Obras sobre historia y expansión del budismo: F. Koppen, *Die Religion des Buddha,* 2 vols. (I, 1857; II, 1859). — H. Kern, *Geschiedenis van het Buddhisme,* 1882. — L. Wieger, *Bouddhisme chinois* 2 vols. (I, 1910; II, 1913). — K. J. Saunders, *Epochs in Buddhist History,* 1924. — Bu-Ston, *History of Buddhism,* trad. del tibetano por E. Obermiller, 2 vols. (I, 1931; II 1932). — E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought,* 1933. — Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Saka* [VI antes de J. C. - I después de J. C.], 1958 (Bibliothèque du Muséon, 43). — Vida y doctrina de Buda: R. Pischel, *Leben und Lehre des Buddha,* 4a ed., 1926 (trad. esp.: *Vida y doctrina de Buda,* 1927). — H. Beckh, *Buddhismus (Buddha und seine Lehre),* 2 vols., 3a ed., 1928. — Obras sobre filosofía budista (además de los capítulos correspondientes en la bibliografía mencionada en FILOSOFÍA INDIA y FILOSOFÍA ORIENTAL): M. Walleser, *Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicldung, 4* vols., 1904-1927. — S. Yamakani, *Systems of Buddhist Thought,* 1912. — A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon,* 1923. — O. Rosenberg, *Die Problème der buddhistischen Philosophie,* 1924. — Th. Stcherbatsky, "Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus", *Rocznik Orjentalistyczny,* X (1934). 1-37. — T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System,* 1955.— Bhikshu Sangharakshita, A. *Survey on Buddhism,* 1958. — A. J. Bahm, *Philosophy of the Buddha, 1958.* — Budismo *Zen:* Alan W. Watts, *The Spirit of Zen,* 1936 (trad. esp.: *El camino del zen,* 1961). — D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism,* 1949 (trad. esp.: *Introducción al budismo Zen, 1*960). — Íd., íd., *Studies in Zen,* 1955. — H. Benoit, *La doctrine suprême,* 1955. — Budismo e induismo: Ch. Eliot, *Hiduism and Buddhism. An Historical Study,* 3 vols., 1921. — Budismo y cristianismo: H. de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident,* 1952. — Sobre lógica budista, véase bibliografía de Lógica (Da).

BUENA VOLUNTAD. En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* Kant escribió: "Ni en el mundo ni fuera del mundo es posible concebir algo que pueda ser considerado como bueno sin restricción, excepto una buena voluntad." Esta frase ha suscitado muchos comentarios. Unos son de carácter explicativo y tienen por fin buscar el sentido de la expresión "buena voluntad'. Otros son de carácter crítico y se proponen mostrar o que la doctrina kantiana de la buena voluntad es un ejemplo extremo de rigorismo o que es un ejemplo extremo de formalismo o que adolece de una insuficiente aclaración del significado de "bueno'.

Entre los primeros figuran los de quienes han buscado una explicación de la doctrina kantiana a base de averiguar en qué medida la buena voluntad se relaciona con los otros bienes. A este respecto han planteado sobre todo el problema de si otros bienes no pueden ser concebidos también como buenos sin limitación. Ahora bien, siguiendo la intención de Kant, han mostrado que mientras los bienes que no son la buena voluntad dependen para su bondad de una situación determinada —el saber es bueno si es usado para un buen fin, el placer es bueno si contribuye al valor moral, etc.—, la buena voluntad no depende de ninguna situación determinada. Los defensores de la posición de Kant han subrayado que este filósofo no ha negado el hecho de que hay también otros bienes valiosos, pero que siendo siempre la situación un límite para ellos no pueden ser considerados como el sumo bien.

Entre los segundos figuran quienes, como Scheler, han intentado demostrar que sin los valores y su jerarquía es incomprensible la noción de buena voluntad o quienes, como N. Hartmann, han señalado que puesto que un valor no puede ser o abstraído de tendencias naturales o dictado por un sujeto volitivo, la buena voluntad no facilita ninguna ayuda en las decisiones. Relacionada con estas críticas se halla la noción de que la buena voluntad como tal es vacía y puede inclusive dar origen a valores negativos. Contra esto se ha argüido que la noción kantiana de buena voluntad no es equivalente a la noción de buena intención. Otros, como los utilitaristas, han indicado que el término "bueno" solamente puede cobrar significación cuando está ligado a un sentimiento de "placer" en el individuo que no sea incompatible con el de la comunidad. Otros, como los neopositivistas, han proclamado que el vocablo 'bueno' no posee por sí mismo significación y, por consiguiente, no puede fundarse una ética sobre la noción de buena voluntad. Todas estas críticas pueden reducirse a tres: la fundada en una ética eudemonista, la fundada en una ética axiológica, y la fundada en un análisis semántico. Las dos últimas eran desconocidas por Kant. La primera, en cambio, constituye el blanco principal contra el cual se dirige la ética kantiana. Podemos considerar, pues, las dos últimas como las uni-

cas válidas hoy día. Para contrarrestarlas desde un punto de vista kantiano solamente hay dos soluciones: mostrar que la ética de Kant no es incompatible con una ética axiológica en la cual la buena voluntad tenga la función de un valor de santidad, y señalar que un análisis semántico del término 'bueno' no dice nada todavía sobre el fundamento de las decisiones morales. Como la mayor parte de las grandes cuestiones morales, la que aquí presentamos es una cuestión abierta y su solución depende principalmente de los supuestos últimos adoptados. Para admitir la doctrina kantiana de la buena voluntad hay que aceptar al mismo tiempo la idea de un sujeto moral racional. Algunos autores se han inclinado a aceptar esta idea, pero solamente como una idea regulativa. Hay que tener presente, sin embargo, que ello está contra el espíritu de Kant, quien trata las cuestiones morales en un sentido distinto de como trató las cuestiones cognoscitivas. Véase también IMPERATIVO.

H. J. Paton, *The Good Will. A Study in the Coherence Theory of Goodness,* 1927. — Además, comentarios a la *Crítica de la razón práctica,* de Kant, mencionados en KANT (INMANUEL). Muchas de las obras referidas en la bibliografía de ÉTICA tratan del problema de la buena voluntad.

BUENAVENTURA (SAN) (1221-1274), llamado el *doctor seraphicus,* nació en Bagnoregio (Balneoregium), cerca de Viterbo, en la Toscana, siendo su nombre privado Juan Fidanza. En 1238 ingresó en la Orden de los Franciscanos, de la que fue nombrado, hacia 1257, Vicario general. Estudió en París bajo el magisterio de Alejandro de Hales y enseñó en la misma Universidad desde 1248 hasta 1255. En 1273 fue nombrado Cardenal.

San Buenaventura es principalmente un teólogo, cuya principal intención es mostrar el camino que conduce el alma a Dios; como su principal maestro y modelo, San Agustín, se interesa fundamentalmente sólo por Dios y por el alma. Sin embargo, este interés no excluye en San Buenaventura, como no lo había excluido tampoco en San Agustín, la investigación de naturaleza filosófica, siempre que ésta sea concebida como un auxilio en el mencionado camino. El agustinismo de San Buenaventura se halla, por lo demás, filosóficamente modificado por el hecho de que en la época de nuestro pensador se había ya desarrollado considerablemente el método escolástico y se había adelantado grandemente en la vía de una interpretación y asimilación de las doctrinas de Aristóteles. Puede, pues, decirse que la teología —y aun la teología mística— de San Buenaventura está penetrada de elementos escolásticos. Para San Buenaventura existe, sin embargo, una diferencia fundamental entre teología y filosofía: la primera empieza con aquella Realidad con que la filosofía a lo sumo termina. Ahora bien, esta diferencia no significa incompatibilidad; quiere decir únicamente que hay que atender al orden propio de los saberes y de las actividades humanas. El saber y la actividad más elevada es la contemplativa; a esta suprema luz están subordinadas las luces de las demás artes, la ínfima de las cuales —mas no enteramente despreciable— es la mecánica, que trata de lo más bajo y de lo más externo. La filosofía ocupa un lugar intermedio; el conocimiento que proporciona es considerable, pero termina por ser impotente y oscuro si no es iluminado por la luz de la fe. Dentro de este marco hay que entender las doctrinas propiamente filosóficas de San Buenaventura, tales como la concepción realista en la cuestión de los universales; se trata, en efecto, de una doctrina destinada a resolver un problema de más elevada naturaleza que las cuestiones epistemológicas o inclusive metafísicas. Por eso, por ejemplo, conocer a Dios no es para San Buenaventura llegar hasta el límite de la razón y el misterio y aceptar desde entonces el dogma por la fe; es partir de la luz divina sin la cual ni siquiera la razón podría ser entendida. A causa de esto se ha destacado con frecuencia la diferencia entre San Buenaventura y Santo Tomás. Esta diferencia es innegable, no solamente a causa de la actitud que ambos adoptan respecto al Estagirita y la filosofía en general, sino también por el lenguaje que uno y otro emplean: el lenguaje con frecuencia simbólico del primero, correspondiente a la concepción de que lo sensible es signo destinado a ser de continuo trascendido y traspasado, y el lenguaje casi siempre formal del segundo. Pero la citada diferencia no debe ser exagerada, pues el marco de los *credibilia* es el mismo en ambos. Se trata, por consiguiente, de dos vías distintas (o de dos itinerarios distintos) que conducen a lo mismo. El itinerario propugnado por San Buenaventura está fundado en una fe que pasa, cuando es necesario, a la razón, pero que dirige a ésta incesantemente hacia la contemplación.

La parte más conocida, y más frecuentemente tratada, de la doctrina de San Buenaventura es la que se llama "doctrina de la iluminación" y también "doctrina de la iluminación divina". Nos hemos referido con más detalle a ella en el artículo ILUMINACIÓN; aquí nos limitaremos a destacar que esta doctrina, de inspiración agustiniana (y últimamente platónica), afirma que hay en el hombre una luz intelectual —distinta de la luz de la gracia— que hace posible la intelección natural. Esta luz procede de Dios y en ella se funda la comprensión del ser. Por lo tanto, la intelección de lo real no es, como en Santo Tomás, el resultado de una abstracción fundada en la experiencia, sino consecuencia de una previa iluminación. Esta doctrina bonaventuriana ejerció gran influencia sobre muchos pensadores medievales; pueden mencionarse a este respecto Mateo de Aquasparta, Juan Pecham, Pedro Juan Olivi, Enrique de Gante y en cierta medida Juan Duns Escoto. A veces se considera que el llamado "bonaventurismo" coincide con la historia de la doctrina de la iluminación.

Entre las obras de San Buenaventura de interés filosófico y teológico, destacamos: *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi,* redactados entre 1248 y 1255. — *Breviloquium,* id. *ca.* 1255. — *Itinerarium mentis in Deum,* id. 1259. — *Opusculum de reductione artium ad iheologiam.* — *Collationes in Hexaêmeron,* id. 1273. — *Sermones selecti de rebus theologicis.* — San Buenaventura es asimismo autor de diversos comentarios a las Escrituras (al *Eclesiastés,* Evangelios de San Juan y San Lucas), de diversos opúsculos místicos (como *De triplici via* —llamado asimismo *Incendium amoris*—; *Tractatus de praeparatione ad Missam; De regimine animae; Vitis mystica)* y de numerosos *Sermones.* — Ediciones: *Opera omnia* (Venecia, 14 vols., 1753-56). — *Opera omnia* (ed. crítica, lla-

mada "edición de Quaracchi", preparada por los franciscanos del Colegio San Buenaventura: 10 vols., 1882-1902 [I-IX, 1882-1901; X, 1902]). Los mismos franciscanos han editado separadamente: *Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia,* 1900 (incluyen los opúsculos místicos mencionados *supra* más los siguientes: *Soliloquium de quatuor mentalibus exercittis; Lignum vitae; De quinque festivitatibus pueri Jesu; De perfectione vitae ad sorores; De sex alis Seraphim; Officium de Passione Domini) y Tria opuscula* (incluye: *Breviloquim; Itinerarium mentis in Deum; De reductione artium ad theologiam).* — Reimpresión de comentarios a las Sentencias, 4 vols., 1934 y sigs. — Edición con texto latino de Quaracchi y trad. esp.: Madrid, 6 vols., 1943-1949 (el vol. I con bibliografía). — Véase F. Zigliara, *Della luce intelettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina di S. B. et Tommaso d'Aquino,* 1874. — K. Werner, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des hl. Bonaventuras,* 1876. — E. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras,* 1909. — G. Palohriès, S. B., 1913. — B. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras.* 1923. — E. Gilson, *La philosophie de* S. B., 1924, 3[a] ed., 1953 (trad. esp.: *La filosofía de S. B.,* 1948). — J. M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon* S. B., 1929 [Études de philosophie médiévale, IX]. — F. Immle, *Gott und Geist. Zusammenwirken des geschaffenen und des ungeschaffenen Geistes im hoheren Erkenntnisakte nach Bonaventura,* 1934. — F. Hohmann, B. *und das existen zielle Sein des Menschen,* 1935. — P. Robert, O. F. M., *Hylémorphisme et devenir chez* S. B., 1936. — H. Legowicz, *Essai sur la philosophie sociale au docteur Séraphique,* 1937. — L. Venthey, S. *Bonaventurae philosophia christiana,* 1943. — M. M. de Benedictis, *The Social Thought of S. B.,* 1946. — R. Lazzarini, S. *B. filosofo e mistico del Cristianesimo,* 1946. — Z. Alszeghy, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bein dem hl. B.,* 1946. — A. Sépinski, *La psy chologie du Christ chez S. B.,* 1948. — P. Robert, O. F. M., "Le problême de la philosophie bonaventurienne", *Laval theologique et philosophi que,* VI (1950), 146-62; VII (1951), 9-58. — R. P. Prentice, *The Psychology of Love according to S. B.,* 1951. — E. T. M. Spargo, *The Category of Theology according to S.* B., 1955. S. B., 1953. — G. H. Tavard, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to S. B.,* 1955. — Véase también Colman J. Majchrzak, O. F. M., A Brief *History of Bonaventurianism,* 1957. — J.-C. Bougerol, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure,* 1962. BUENO. Véase BIEN. BUFFIER (CLAUDE) (1661-1737) nac. en Varsovia, se trasladó a Francia, profesando durante un tiempo en Rouen y estableciéndose luego en París. Miembro de la Sociedad de Jesús, colaboró en el *Journal de Trévoux,* que publicaban los jesuitas. Influido por varias corrientes filosóficas modernas, especialmente por el cartesianismo y el empirismo de Locke, elaboró en su obra principal, el *Traité des premières vérités,* una doctrina del conocimiento en la cual se proponía examinar las proposiciones que pueden probarse para remontarse desde ellas a las que no son ya susceptibles de prueba, pero que constituyen la base de todas las ciencias y de todo recto juicio. Estas verdades primeras, aunque no pueden ser probadas, pueden ser discernidas. Buffier se propuso examinar (1) las diversas clases de verdades primeras, su origen y lo que tienen de común; (2) las verdades primeras que pueden descubrirse con relación a todos los seres considerados en general; (3) las que son verdades primeras con relación a los seres espirituales y (4) las que son verdades primeras con relación a los seres materiales y corporales — a las que se agregan las que sirven de base a las diversas ciencias. La verdad primerísima es, según Buffier, la del sentimiento íntimo de la propia existencia; la proposición "pienso, siento, existo" es de una "evidencia invencible". Pero mientras algunos filósofos estiman que no se puede alcanzar evidencia de ninguna otra verdad, Buffier intenta demostrar que hay otras reglas de verdad y evidencia además del sentido íntimo de la propia percepción. El fondo de estas verdades es el sentido común o "disposición que la naturaleza ha puesto en todos los hombres o manifiestamente en la mayoría de ellos para hacerles mantener, cuando alcanzan uso de razón, un juicio común y uniforme sobre objetos distintos del sentido íntimo de su propia percepción; juicio que no es la consecuencia de ningún principio anterior" *(Traité,* Parte I, cap. v). La existencia del mundo extemo y de otros seres humanos es una de tales verdades de sentido común.

La filosofía de Buffier es precursora de la filosofía escocesa (véase ESCOCESA [ESCUELA]) del sentido común y en muchos aspectos es similar a la doctrina de Thomas Reíd (v.), quien reconoció tales similitudes, aun cuando conoció las tesis de Buffier solamente después de haber elaborado las propias. Sin embargo, hay que tener en cuenta que históricamente las tesis de Buffier intentan responder a ciertas dificultades halladas en Descartes, mientras que las de Reid intentan responder a dificultades halladas en Hume.

El título completo del tratado citado es: *Traité des premières vérités et de la nature de nos jugements, où fon examine le sentiment des philosophes de ce temps sur les premières notions des choses,* 1724; nueva ed. con el título: *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements,* 1843 ("augmentée d'une notice et de notes critiques"). — Se debe también a Buffier la serie de trabajos recogidos en el volumen titulado: *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples, pour former le langage, l'esprit et le coeur, dans l'usage ordinaire de la vie,* 1732. — Véase G. Sortais, *Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVIIe et au XVIIIe siècles,* 1929. — F. R. Montgomery, *La vie et l'oeuvre du Père Buffier,* 1930. — Juan A. Ventosa Aguilar, *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. J. Contribución a la historia del sentido común,* 1957 (estudia la influencia de Buffier no sólo sobre los pensadores escoceses, sino también sobre varios autores católicos de los siglos XV III y XIX; según Ventosa, tales autores, algunos de los cuales figuraron a la vanguardia del movimiento neotomis-ta, fueron influidos en sus tesis sobre el sentido común por Buffier y no por los escoceses).

BUJARIN (NIKOLAY IVANOVITCH) (1888-1937) se unió al ala bolchevique del Partido Social Demócrata ruso en 1905. Desterrado durante varios años en varios países de Europa (entre ellos Austria y Suiza), pasó un tiempo en Estados Unidos, donde entró ilegalmente, y regresó a Rusia en 1917. Después de ocupar varios puestos importantes en el Gobierno soviético, se opuso a Stalin y murió ejecutado.

Bujarin recibió la influencia de varias corrientes luego consideradas "idealistas" (como el empiriocriticismo de Avenarius y el empirio-monis-

mo de Bogdanov), influencia que se manifestó inclusive en sus críticas a tales doctrinas en nombre del marxismo ortodoxo. En el curso de las discusiones filosóficas que tuvieron lugar en la Unión Soviética durante varios años después de la Revolución, Bujarin, aunque manifestándose celoso partidario del materialismo dialéctico y seguidor en muchos puntos capitales de Lenin, interpretó la dialéctica en el sentido llamado "mecanicista" y consideró que el movimiento es perturbación del equilibrio entre fuerzas opuestas. Esta perturbación tiene lugar cuando se modifica la relación entre un sistema y su medio (por ejemplo, el individuo y la sociedad, o la sociedad y la Naturaleza). El proceso dialéctico de la realidad entera sigue el esquema: equilibrio, perturbación de equilibrio y restablecimiento de equilibrio (o, mejor, nuevo equilibrio), que es una síntesis de los dos anteriores. Este esquema no era para Bujarin puramente conceptual, sino real.

Obras principales: *Azbuka kommunizma*, 1919 *(El ABC del comunismo)* (en colaboración con Préobachénskiy). — *Teoría istoritchéskovo matérializma*, 1921 (*Teoría del materialismo histórico). — Ataka*, 1928 *(Ataque)*. — V. *zatchtchitu proletarskoy diktaturí*, 1928 (En *defensa de la dictadura proletaria)*.

BUNGE (MARIO) nac. (1919) en Buenos Aires, profesor de física teórica (1956-1958) y de filosofía (desde 1957) en la Universidad de Buenos Aires, se ha dedicado a filosofía de la ciencia. Sus principales contribuciones hasta el presente son: un examen detallado del principio de causalidad y de su función en la ciencia moderna, con una defensa del determinismo generalizado en sustitución de modos no causales de determinación (véase CAUSA); la exposición de diversos principios de metodología científica, con una discusión de varios problemas capitales de filosofía de la física contemporánea en defensa de un realismo crítico; un análisis de los conceptos de ley, analiticidad, simplicidad, grado de verdad y valor, con una discusión de la posibilidad de una ética científica; una crítica del intuicionismo y un estudio de las variedades de intuición que se dan en la investigación científica.

Obras: *Temas de educación popular*, 1943. — *La edad del universo*, 1955. — *Causality. The Place of the Causal Principie in Modem Science*, 1959 (en español: *La causalidad*, 1961). — *Metascientific Queries*, 1959. — *Cinemática del electrón relativista*, 1960. — *La ciencia*, 1960. — *Ética y ciencia*, 1960. — *Intuition and Science*, 1962. — *The Myth of Simplicitu*, 1962. — Además, colaboraciones en revistas científicas y filosóficas europeas y americanas, y edición de una *Antología semántica*, 1960 (con traducciones de trabajos de Russell, Carnap, Quine, M. Black *et al.)*. Bunge dirigió la revista argentina *Minerva* (1944-55) y preside la Agrupación Rioplatense de Lógica y Filosofía científica.

BURIDAN (ASNO DE). Véase ASNO DE BURIDÁN.

BURIDAN (JOAN). Véase JUAN BURIDÁN.

BURLEIGH (GUALTERIO). Vease GUALTERIO BURLEIGH.

BUTLER (JOSEPH) (1692-1752) nac. en Wantage (Berkshire), obispo de Durham, se opuso al deísmo inglés de su época, el cual consideraba como una de las manifestaciones de la creciente falta de religiosidad. Según Joseph Butler, las creencias reveladas en el cristianismo —la existencia de Dios, la vida futura y otras— son "razonables" (uno de los conceptos capitales en sus argumentaciones) o, en todo caso, no son menos razonables que el conocimiento y la experiencia de las cosas naturales. Hay, en verdad, una "analogía" entre el conocimiento natural y la verdad revelada; las dificultades que suscita el primero son similares a las que se alega que provoca la segunda. Además, la observación de las cosas naturales permite inferir "razonablemente" la verdad de las creencias cristianas. Esto no significa que estas últimas sean simplemente derivadas de la primera, ni que la religión revelada sea una especie de religión natural. Pero es poco razonable cortar los puentes entre ambas. Sobre todo cuando se considera en conjunto todo lo plausible que se puede decir acerca de las verdades cristianas, tiene que admitirse que estas últimas no son más irrazonables o inadmisibles que las otras verdades.

En su examen de la naturaleza de la virtud, Joseph Butler se opuso a quienes estimaban que la benevolencia y el amor a sí mismo son incompatibles; ello sucede únicamente cuando el último no es lo bastante "razonable". En verdad, tanto la benevolencia como el amor a sí mismo contribuyen a dominar las pasiones inferiores. Si tal no ocurre, es porque el hombre sigue únicamente estas pasiones, olvidando la jerarquía y a la vez entrelazamiento de los sentimientos, y olvidando, además, que es una compleja unidad guiada por la conciencia. Esta conciencia es el principio racional y razonable del ser humano, y es el que hace posible distribuir razonablemente los deberes. En el curso de su examen de los sentimientos, las pasiones y los deberes, Joseph Butler se opuso a todos los que pretendían reducir el hombre a una sola característica —fuese el egoísmo completo o bien la pura y simple benevolencia—; Butler no olvidó nunca la compleja unidad del ser humano a que antes nos referimos, pues subrayar uno solo de sus aspectos es tan poco "razonable" como afirmar la existencia de una dispersa multiplicidad.

Obras: *Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent*, 1726. — *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, 1736 (con el apéndice titulado: *Dissertation of the Nature of Virtue)*. — Entre las ediciones de obras mencionamos: *Works*, ed. W. E. Gladstone, 2 vols., 1896, 2a ed., 1910. — Ed. de *Fifteen Sermons* (y de *Dissertation on Virtue)* por W. R. Matthews, 1949. — Véase E. C. Moessner, *Bishop B. and the Age of Reason*, 1936. — W. J. Norton, *Bishop B., Moralist and Divine*, 1940.

BUZZETTI (VINCENZO) (1777-1824), nac. en Piacenza, estudió en el Collegio Alberoni (1793-1798) y profesó en el Seminario de Piacenza, enseñando primero filosofía (1806-1808) y luego teología (1808-1824). Sus enseñanzas, de base tomista, se hallan resumidas en los tres volúmenes de las *Institutiones sanae philoso-phiae* (Cfr. bibliografía): el primero sobre lógica y metafísica general; el segundo sobre psicología; y el tercero sobre cosmología y ética. Buzzetti expuso y aclaró las tesis fundamentales de Santo Tomás, adoptando el hilemorfismo y la tesis de la distinción real entre esencia y existencia, contra las doctrinas de diversos filósofos mo-

demos, tanto racionalistas (Descartes, Leibniz) como empiristas (Locke, Condillac). Buzzetti se opuso en particular a la teoría sensualista del conocimiento. En materias de fe, se opuso a Lamennais y al tradicionalismo.

Durante un tiempo se consideró a Buzzetti como el renovador del tomismo en Italia (Amato Masnovo). Según ello, Buzzetti recibió las influencias del jesuita español Baltasar Masdeu (1741-1820), que en el Colegio San Pedro puso a Buzzetti en contacto con las doctrinas escolásticas, principalmente suarecianas. Hoy día se estima (Giovanni Felice Rossi) que el tomismo de Buzzetti procede directamente de las enseñanzas que recibió en el Collegio Alberoni, donde tanto Buzzetti como su discípulo Alfonso Testa usaron las *Institutiones Philosophicae,* del jesuita Gaspar e Sagner (edición de 1767-1768), en las cuales abundaban las citas de Santo Tomás; y donde, además, y sobre todo, fueron encaminados hacia el tomismo por Bartolomeo Bianchi, C. M. (nac. 1761 en Basaluzzo) (véase NEOTOMISMO).

El título completo de las *Institutiones* de B. es: *Institutiones sanae philosophiae iuxta divi Thomae atque Aristotelis inconcussa dogmata a* V. B. *cathedralis nostrae placentinae theologo et in eiusdem urbis Seminario theologiae dogmaticae lectore comparatae necnon a D.* A. *Testa theologiae doctore adauctae et traditae.* Hay edición de las *Institutiones* por Amato Masnovo (2 vols., 1940-1941), pero debe tenerse en cuenta que, según G. F. Rossi, este texto "es apenas *inicialmente y parcialmente* de Buzzetti" y merecería llamarse más bien las *Institutiones* de Buzzetti-Testa. — Véase Alfonso Fermi, *Vicenzo Benedetto Buzzetti e la filosofía a Piacenza durante i decenni del suo sviluppo filosofico (1793-1824),* 1923. — Amato Masnovo, *Il neo-tomismo in Italia. Origini e prime vicende,* 1923. — P. Dezza, *Alle origine nel neotomismo,* 1940. — G. F. Rossi, "La formazione tomistica di V. B. nel Collegio Alberoni", *Divus Thomae* (1957), 314-32 y, sobre todo, *La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo,* 1959.

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

C

C. Para el uso de la letra '*C*' en la lógica de las clases, véase A. La letra '*C*' es usada por Łukasiewicz para representar la conectiva 'si... entonces' o condicional (VÉASE), que nosotros simbolizamos por ' ⊃ '. '*C*' se antepone a las fórmulas, de modo que '$p \supset q$' se escribe en la notación de Łukasiewicz '$C\ p\ q$'.

CÁBALA. El término 'Cábala', *qabbalah,* significa, en hebreo, "tradición". Con este término se designa una serie de especulaciones que es común considerar como parte de "la filosofía judia", aunque se reconocen en la Cabala elementos muy diversos; como indica Georges Vajda, la Cabala incluye la meditación de la Escritura y de toda la tradición oral, de la liturgia, de la práctica, de la teurgia, de las supersticiones populares, etc. etc. En el curso de estas meditaciones se llegan a interpretaciones sutiles de textos, de letras, de anagramas, a interpretaciones de estas interpretaciones y de los textos, letras y anagramas que contienen, y así sucesivamente, hasta alcanzarse un refinamiento increíble que ha hecho identificar el cabalismo con un arte supersticioso o cálculo supersticioso con el fin de encontrar sentidos textuales. De ahí también el sentido ordinario de "cabalas" como reflexiones complejas y por lo común carentes de fundamento — o cuyo fundamento es tan remoto que ha sido ya olvidado. Pero al prolongar casi indefinidamente sus meditaciones y las meditaciones sobre las meditaciones, los cabalistas judíos desarrollan muchos temas filosóficos —o, si se quiere, metafísico-especulativos—, en el mismo sentido en que tal ocurrió con la gnosis mágica (véase GNOSTICISMO), que constituye, por lo demás, uno de los elementos de la Cabala.

La Cabala surgió hacia el siglo XIII, en España y en Provenza, como una doctrina esotérica. Es probable que la hubiese precedido un esoterismo similar, una especie de precabalismo y que se fundara en doctrinas muy antiguas; las expuestas en el *Séfer Yesirah* (véase FILOSOFÍA JUDÍA), a las cuales vinieron a agregarse muchas especulaciones gnósticas, los escritos talmúdicos y buena parte de especulaciones producidas durante el período judío-árabe (Vajda). En la Cabala propiamente dicha se distinguen dos corrientes: la contemplativa (Abraham Abul-Afiy [nac. en Zaragoza en 1240]), y la teosófica, expuesta en el llamado *Zohar* (o "Esplendor"), presumiblemente redactado, o rehecho, por Moisés de León y publicado en España hacia fines del siglo XIII. Esta última corriente es la más interesante desde el punto de vista filosófico especulativo. La doctrina expuesta en el *Zohar* —que contiene un comentario al *Pentateuco*— es en gran parte emanatista (véase EMANACIÓN). Dios es considerado en el *Zohar* como una realidad "sin límite" *(en sof)* cuyas manifestaciones o atributos son los *sefiroth.* Estos *sefiroth* están representados como círculos alrededor de un centro en el orden siguiente a partir del centro: Corona Suprema de Dios; Sabiduría o Idea de Dios; Inteligencia o principio de organización del mundo; Amor o Misericordia; Poder o Juicio; Compasión o Belleza; Duración (eterna); Majestad; Fundamento (de las fuerzas activas en Dios); Realeza o Presencia divina, arquetipo de Israel. La lista de los *sefiroth* varía, pero en todos los casos se hace corresponder los *sefiroth* con varias series de diez: los diez mandamientos, las diez palabras con las cuales Dios creó el mundo, etcétera.

Entre los pensadores que se ocuparon de la Cabala destacamos Pico de la Mirándola (v), Johannes Reuchlin (1455-1522: *De verbo mirifico,* 1494; *De arte cabbalistica,* 1517) y Jacob Bohme (v.).

De la abundante literatura sobre la Cabala nos limitaremos a mencionar: G. Scholem, artículo "Kabbala', en *Encyclopaedia Judaica,* IX (1932), col. 630-732. — íd., id., *Major Trends in Jewish Mysticism,* 1941, 2a ed., 1946. — Íd., id., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik,* 1960. — Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge,* 1947, págs. 197-210, 238-40. — Henri Sérouya *La Kabbale. Ses origines, sa psychologie, sa mystique, sa métaphysique,* nueva ed., 1957. — Leo Schaya, *L'homme et l'absolu selon la Kabbale,* 1958. — Alexandre Safran, *La Cabale,* 1960.

CABANIS (PIERRE-JEAN-GEORGES) (1757-1808), nac. en Salagnac, parroquia de Cosnac, cerca de Brive (Limosín, Francia), médico y profesor en la Escuela Central de Medicina, de París, perteneció a la corriente de los llamados "ideólogos" (VÉASE). Cabanis se interesó especialmente en el problema de las relaciones entre "lo físico" y "lo moral", entre los procesos fisiológicos y las actividades psicológicas. Como manifestó con frecuencia que el pensamiento es función de la actividad cerebral, parece que se inclinaba hacia un "reduccionismo" fisiologista o materialista. Pero lo que Cabanis pretendía más bien mostrar es que no hay dos series de procesos —lo físico y lo psíquico— enteramente separados y que se conjugan por medio de una oculta e incomprobable armonía preestablecida. Cabanis afirmó que lo físico y lo psíquico se conjugan en la unidad del sistema nervioso, y especialmente del cerebro, que constituye su principio. Puede comprobarse una "influencia del sistema cerebral, como órgano del pensamiento y de la voluntad, sobre los demás órganos, cuyas funciones todas puede excitar, suspender y hasta desnaturalizar su acción simpática" *(Rapports,* etc. XI, § X, ed. Lehec y Cazaneuve, pág. 616). Al actuar como sistema de regulación, el cerebro permite que lo físico "in-

fluya" sobre lo psíquico y viceversa. He aquí, por lo demás, todo lo que puede decirse sobre la cuestión. El materialismo y el esplritualismo son interpretaciones metafísicas que no pueden confirmarse nunca mediante los hechos.

Obras filosóficas principales: *Rapports du physique et du moral de l'homme,* 2 vols. 1802, 2a ed., 1805, 3a ed., 1844 (el tomo I contiene 6 Memorias leídas en 1796; el tomo II contiene 6 Memorias presentadas posteriormente). — *Lettre sur les causes premieres* (ed. por G. de Montpellier, 1824. — Edición de obras en el *Corpus general des philosophes français:* XLIV, 1. Vol. I (Du *degré de certitude de la médecine; Rapport du physique et du moral),* 1956; Vol. II *(Révolutions et réforme de la médecine),* 1956, a cargo de C. Lehec y J. Cazeneuve. — C. Roger, *Cabanis.* — F. Picavet, *Les idéologues,* 1891. — F. C. d'Istria, "Cabanis et les origines de la vie psychologique" *(Rev. Met. et de Morale,* Año XIX (1911), 177-98. — Íd., L'influence du physique sur le morale d'après Cabanis et Maine de Biran", *ibid.,* Año XII (1913), 451-61. — M. Tencer, *La psychophysique de C. d'après son livre "Rapports, etc.",* 1931 (tesis).

CADENA. Véase ORDEN.

CALCIDIO *(fl.* 350) es conocido sobre todo por un Comentario latino al *Timeo* platónico que tuvo gran influencia durante la Edad Media y que representa un punto culminante en una serie de comentarios a este diálogo redactados por varios filósofos, entre los cuales hay que mencionar a Posidonio —cuyo comentario sirvió de base a casi todos los posteriores—, Adrasto de Afrodisia, Teón de Esmirna y Proclo. Las ideas de que se sirvió Calcidio para su comentario son fundamentalmente platónicas y no neoplatónicas, por lo que no es adecuado incluirlo, como se hace comunmente, dentro de la dirección del neoplatonismo. Además, el uso que Calcidio hizo de concepciones judías y, sobre todo, cristianas permite considerarlo como un cristiano platónico ecléctico. Según la tradición medieval, el comentario de Calcidio fue dedicado al Obispo Osio, de Córdoba, de acuerdo con el título de uno de los códices calcidia-nos —el *codex Excorialensis*—: *"Osio episcopo Calcidius archidiaconus."*

Los principales temas filosóficos y teológicos discutidos por Calcidio en su *Comentario* son: el origen del mundo; el lugar que ocupa el alma en el cuerpo; el cielo y la materia. Calcidio discute con sumo detalle diversas opiniones sobre cada uno de estos temas, en particular las de Platón, Aristóteles, Heráclito, Albino, Numenio, Filón, Orígenes, "los hebreos", los pitagóricos y "los estoicos", inclinándose en cada caso por lo que considera la correcta opinión de Platón en el *Timeo, y* usando varias interpretaciones de otros autores cuando estima que éstas ayudan a comprender mejor el texto platónico.

Ediciones: F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum,* II, 147-258; J. Wrobel, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cura eisdeum commentario,* 1876. — *Timaeus (a Calcidio) translatus commentarioque instructus, in societatem operis coniuncto P. P. Jensen edidit J. H. Waszink,* 1962 [Corpus Platonicum Medii Aevi. Plato Latinus, vol. IV, ed. R. Klibamsky]. — Véase B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platons Timaeus,* 1902 [Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 6]. — E. Steinheimer, *Untersuchungen über die Quellen des Chalcidius,* 1912 (Dis.). — J. H. Waszink, "Die sogenannten Fünfteilung der Traume bei Chalcidius und ihre Quellen", *Mnemosine* (1941). —A. C. Vega, "Calcidio, escritor platónico español del siglo IV. Valor fundamental del comentario al Timeo", *La Ciudad de Dios,* CLX (1943), 219-41, y CLXII (1952), 145-64. — J. C. M. Van Winden, *Calcidius on Matter His Doctrines and Sources. A Chapter in the History of Platonism,* 1959 [Philosophia antiqua, 10]. — Artículo sobre Calcidio (Chalcidius) por W. Kroll en Pauly-Wissowa.

CALCULO. El cálculo es definido en la lógica como un sistema de signos no interpretados, a diferencia del lenguaje (lógico), el cual es definido como un sistema de signos interpretados. El estudio del cálculo pertenece a la rama de la metalógica (VÉASE) llamada *sintaxis* (v.). Los elementos con los cuales se edifica un cálculo son los siguientes:

(1) Los signos del cálculo, los cuales pueden ser primitivos (véase SIGNOS PRIMITIVOS) o definidos.

(2) Las expresiones o fórmulas de] cálculo.

Entre tales expresiones figuran:

(3) Las expresiones bien formadas o fórmulas bien formadas del cálculo obtenidas por medio de reglas de formación.

Entre las expresiones bien formadas del cálculo figuran:

(4) Los teoremas del cálculo. Un teorema de un cálculo es definido como la última fórmula bien formada de una prueba en un determinado cálculo. Para definir en general la noción de teorema de un cálculo es necesario introducir las nociones de axioma (VÉASE), regla de inferencia (v.) y prueba (v.) en el cálculo.

Entre los conceptos fundamentales del cálculo se hallan los de consistencia, completitud, decidibilidad e independencia. Nos hemos referido a los tres primeros en los artículos sobre las expresiones 'Consistente', 'Completo' y 'Decidible'.

El cálculo es el resultado de la formalización (VÉASE) de una determinada parte de la lógica. Los cálculos que suelen presentarse en ésta son:

(a) El *calculo sentencial,* cuyos signos son letras (véase LETRA) sentenciales, conectivas (véase CONECTIVA) y paréntesis (VÉASE). En parte de la literatura lógica este cálculo es edificado a base de proposiciones, en cuyo caso recibe el nombre de *cálculo preposicional.*

(b) El *cálculo cuantificacional,* cuyos signos son letras sentenciales, letras predicados, letras argumentos, conectivas, paréntesis y cuantificadores (véanse CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR). Este cálculo puede ser (b1) cálculo cuantificacional elemental, en el cual se cuantifican solamente las letras argumentos y (b2) cálculo cuantificacional superior, en el cual se cuantifican también las letras predicados. En la literatura lógica se ha llamado también a (bl) *cálculo funcional y* a (bl) y (b2) respectivamente *cálculo funcional elemental y cálculo funcional superior.*

Observemos que (bl) es una parte de (b2). (bl) es usualmente llamado *cálculo cuantificacional monádico de primer orden.* Hay un número infinito de cálculos cuantificacionales monádicos que reciben los nombres de *cálculo cuantificacional monádico de primer orden, de segundo orden, de tercer orden* y, en general, *de n orden.*

(c) El *cálculo de identidad,* cu-

yos signos son los de cálculo cuantificacional más el signo de identidad (VÉASE).

(d) El *cálculo de clases,* cuyos signos son las conectivas sentenciales, los símbolos booleanos (véase CLASE) y los símbolos de clases.

(e) El *cálculo de relaciones,* cuyos signos son las conectivas sentenciales, los símbolos booleanos y los símbolos de relaciones.

CALEMES es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la cuarta figura (VÉASE). Un ejemplo de *Calemes* puede ser: Si todas las nubes son efímeras y ninguna cosa efímera es vulgar, entonces ninguna cosa vulgar es una nube, ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuatificacional elemental:

$$((x)\ (Hx \supset Gx)\ .\ (x)\ (Gx \supset \sim Fx)) \supset (x)\ (Fx \supset \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(PaM\ .\ MeS) \supset SeP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'E', 'E', origen del término *Calemes,* en el orden P M - S M - S P.

CALOGERO (GUIDO) nac. (1904) en Roma, profesor en Florencia, Pisa y (desde 1951) en Roma, se ha distinguido por sus estudios de historia de la filosofía —y especialmente de historia de la lógica—; merece destacarse al respecto su interpretación del eleatismo como una transposición a la ontología del plano lógico. Desde el punto de vista sistemático, Calogero es uno de los principales representantes del grupo de filósofos italianos que, partiendo del actualismo, marchó hacia la disolución del mismo por el desarrollo consecuente de sus propias exigencias internas. En efecto, el actualismo "clásico" ha sido infiel, según Calogero, a su propia ley, confiando más de lo debido en conceptos que no le correspondían. Por lo pronto, ha operado con conceptos (gnoseologias) que no eran realmente actualistas por la simple razón de que, según nuestro filósofo, la gnoseologia depende de la ontología y la metafísica. Disueltas estas dos últimas, la disolución de la primera resulta inevitable. Sólo de este modo podrá cumplirse con las exigencias que plantea el actualismo de la conciencia en vez de dejarse llevar por falsas objetivaciones. Pero dicho actualismo significa que la conciencia, al no poder objetivarse, no puede tampoco convertirse en objeto de reflexión teórica. Por lo tanto, lo teórico acaba cediendo el terreno a lo práctico; un autonomismo práctico absoluto, que es en ocasiones un "moralismo absoluto" y en otras un "pedagogismo absoluto", representa la culminación de esta filosofía del acto puramente vivido, pero debe advertirse que ello no desemboca en la desaparición de la filosofía en tanto que conjunto sistemático, pues Calogero ha intentado justamente rehacer tal conjunto, si bien sobre nuevas bases.

Obras: I *fondamenti della logica aristotelica,* 1927. — I primordi *della logica antica,* 1930. — *Studi sull'eleatismo,* 1932. — *Compendio di storia della filosofia,* 3 vols., 1933, 2a ed., 1936. — *La filosofia e la vita,* s/f. (1936). — *La logica del giudizio e il suo controtto in Casazione,* 1937. — *La conclusione della filosofia del conoscere,* 1938, nueva ed., 1960. — *La scuela dell'uomo,* 1939, nueva ed., 1956. — *Il metodo dell'economia e il marxismo,* 1944. — *Difesa del liberalsocialismo; con alcuni documenti ineditti,* 1945. — Lo *democrazia al bivio e la terza via,* 1945 (monografia). — *L'abbicci della democrazia,* 1946. — *Lezioni di filosofia,* 3 vols. (I. *Logica, gnoseologia, ontologia,* 1948; IL *Etica, giuridica, politica,* 1946; III. *Estetica, semantica, istorica,* 1947). — Soggi di *etica e di teoria del diritto,* 1947. — *La filosofia di Bernardino Varisco,* 1950. — *Logo e dialogo,* 1950. — *Ecuoia sotto inchiesta,* 1957.

CALVINO (JUAN [JEAN CALVIN, originariamente JEAN CHAUVIN o CAULVIN] (1509-1564), nac. en Noyon (Picardía), estudió teología e ingresó en la carrera eclesiástica. Tras estudiar en París (1531-1533) hebreo y profundizar en los escritos de los Padres de la Iglesia, abrazó la causa de la Reforma. En 1534 se trasladó a Angoulème (Angoumois), donde empezó la redacción de su *Institutio* (véase bibliografía), que terminó en 1536, introduciendo luego revisiones y ampliaciones. En el mismo año de 1536 se trasladó a Ginebra, donde fue llamado para aplicar su reforma religiosa. Las severas medidas dictadas por Calvino suscitaron la oposición de los llamados "libertinos", los cuales consiguieron la expulsión de Calvino y sus seguidores. Calvino pasó a Basilea y luego a Estrasburgo; en 1541 regresó a Ginebra y logró imponer en esta ciudad un gobierno teocrático fundado en la Biblia y en sus propios principios de interpretación y conducta. La oposición de Calvino a las opiniones antitrinitarias de Miguel Servet (VÉASE) llevaron a éste al juicio y a la hoguera (1553). Calvino se opuso en ciertos puntos a los luteranos. A consecuencia de ello se produjo una escisión en la "Iglesia evangélica", la cual se dividió en "luteranos" y "reformados". Estos últimos constituyeron la base del presbiterianismo, el cual trató de situarse a igual distancia del episcopalismo y el congregacionalismo. Las doctrinas de Calvino son el fundamento teológico, ritual y administrativo de muy diversos grupos religiosos: los presbiterianos — en particular los que siguieron las opiniones teológicas del reformador escocés John Know *(ca.* 1505-1572), fundador del llamado "presbiterianismo escocés"; los hugonotes franceses; los puritanos ingleses (de la Iglesia anglicana); etc. Entre los filósofos que integraron el calvinismo en su doctrina figura Jonathan Edwards (VÉASE), con su peculiar combinación de "calvinismo" y "empirismo".

La doctrina de Calvino ofrece aspectos extremos y radicales tanto en la creencia como en la conducta. Calvino acentuó la absoluta soberanía de Dios en la elección y reprobación de los salvados y condenados; la "gloria de Dios" predomina absolutamente. Para Calvino el hombre después del pecado original está corrompido por el vicio y la concupiscencia. Pero la "predestinación (VÉASE) absoluta" que Calvino predicó no se refiere solamente al hombre después de la Caída; el hombre está para Calvino "preordenado" desde siempre por la voluntad de Dios. De la voluntad absoluta de Dios depende la gracia (VÉASE); más todavía que en Lutero (v.), el albedrío (véase ALBEDRÍO [LIBRE]) es para Calvino "siervo". La fe es obra del Espíritu Santo; por ella se puede alcanzar el estado de "renacimiento" que hace posible el vivir sólo por Dios y por su gloria. Los hombres se unen

en la comunidad de Jesucristo por medio de los sacramentos (bautismo y eucaristía). El principio de interpretación de la Biblia es el "testimonio del Espíritu Santo"; sin embargo, no debe confundirse la "inspiración personal" con la mera "opinión"; no hay interpretación posible sin el citado "testimonio".

Uno de los problemas capitales que se plantearon dentro del calvinismo es el de conocer los "signos de Dios", esto es, lo que hace posible saber a qué está uno "predestinado". Según Calvino, y más todavía algunos calvinistas, estos signos se manifiestan en la "recompensa económica", que "señala" a los "elegidos". Los calvinistas acentuaron por ello las virtudes de la sobriedad, el ahorro, el trabajo esforzado e intenso, la responsabilidad y el valor de la palabra empeñada. En las regiones donde imperaron los principios calvinistas se tendió al desarrollo de la industria y del comercio, a diferencia del "primitivismo agrario" que predicaban muchos luteranos. El llamado "espíritu de empresa capitalista" se ha asociado por ello con frecuencia con el calvinismo, el cual figura en parte prominente en la famosa tesis de Max Weber (v.) sobre la estrecha relación entre "protestantismo" y "capitalismo".

La obra capital de Calvino es la *Christianae Religionis Institutio*, publicada en 1536; la edición definitiva, de 1559, lleva el título *De institutione christianae.* Mencionamos, además: *De necessitate reformandae Ecclesiae,* 1544. — *Commentaires sur la Concordance ou Harmonie des Evangélistes,* 1561, y numerosos *Commentarii* al Viejo y Nuevo Testamentos. — Edición de obras: G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, J. *C. Opera quae supersunt omnia,* 59 vols., 1863-1900 *(Corpus Reformatorum,* vols. 29 a 87). Ed. del texto francés (de 1541) de la *Institutio* por J. Pannier, 4 vols., 1936. — Biografía: F. Doumergue, J. C. *Les hommes et les choses de son temps,* 7 vols., 1899-1927. — R. Freschi, G. *C.,* 2 vols., 1934. — De las numerosas obras sobre C., y en particular sobre los aspectos más filosóficos de su teología, nos limitamos a mencionar: H. Bois, *La philosophie de C.,* 1919. — F. Wendel, *C.: sources et évolution de sa pensée religieuse,* 1950. — T. F. Torrance, *Calvins Lehre vom Menschen,* 1951. — M. Marlet, *Grundlinien der kalvinistischen "Philosophie der Gesetzidee" als christlicher Transzendentalphilosophie,* 1954, — C. Calvetti, *La filosofia di G. C.,* 1955. — Para la tesis (por lo demás discutida) de la "relación estrecha entre protestantismo [especialmente calvinismo] y capitalismo [moderno o 'racionalizado'], véanse: Max Weber, "Das protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* XX y XXI (1904-1905), luego recogido en el tomo I de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), de Weber. — Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,* 1912. — R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism,* 1922. — F. Wendel, Calvin. *Sources et évolution de sa pensée religieuse,* 1950 [con bibliografía]. — Jean Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de J. Calvin. Essai sur l'humanisme du reformateur francais,* 1959.

CAMBIO. Véase DEVENIR, MOVIMIENTO.

CAMBRIDGE (ESCUELA DE). I. El platonismo e innatismo de la Escuela de Cambridge, contra el cual dirigió en parte Locke su *Ensayo,* tuvo en el siglo XVII diversos notables representantes. Entre ellos figuran Nathaniel Culverwel (1615-1650): *Discourse of theLight of Nature,* 1652), Richard Cumberland (1631-1718: *De legibus nature disquisitio philosophica,* 1672), John Smith (1618-1652: *Select Discourses,* 1660), Edward Stillingfleet (1635-1699: *Origines Sacrae, or a Rattional Account of the Christian Faith,* 1662), Benjamin Whichcote (1609-1683: *Sermons and Aphorisms,* 1712), pero sobre todo Ralph Cudworth y Henry More. El artículo consagrado a Cudworth (y en el cual nos referimos asimismo a More) permite comprender algunas de las ideas de este movimiento. Una de las características del mismo es que, siguiendo el neoplatonismo plotiniano, los platonistas de Cambridge defienden los distintos grados de espiritualidad creadora del mundo corporal y suponen la existencia de "naturalezas plásticas" (véase PLÁSTICO) que todo lo penetran. Estas naturalezas son, en realidad, para los platónicos de Cambridge, las fuerzas formadoras de la Naturaleza, la cual es concebida como un organismo. Sin embargo, en modo alguno significa esto que el platonismo en cuestión tenga una tendencia "naturalista"; por el contrario, los platónicos de Cambridge subrayan dondequiera el aspecto espiritual de lo orgánico y hacen del gran organismo de la Naturaleza un espíritu y un alma del mundo. El sesgo religioso del platonismo es destacado por ellos vigorosamente, hasta el punto de que acaba por imperar, especialmente en los platónicos "menores", sobre el aspecto puramente filosófico. No porque la Escuela de Cambridge sea simplemente, como alguna vez se ha dicho, una mezcla del cabalismo con la especulación platonizante. En rigor, lo que buscan los platónicos de Cambridge es salvar todo abismo entre las diferentes naturalezas, solucionar la separación cartesiana entre lo pensante y lo extenso, y por ello estos pensadores representan, como Cassirer ha señalado, la primera síntesis de un grupo de tendencias que se basan en una filosofía natural vinculada con el dinamismo renacentista y ansiosas de remontarse a las fuentes platónicas y neoplatónicas. En todo caso, la Escuela de Cambridge se mantuvo en el vivo centro de la especulación filosófica y estuvo relacionada con corrientes —coincidentes o contrarias— de la filosofía inglesa del siglo XVII : deísmo, antimaterialismo de Clarke, moral del sentimiento de Shaftesbury, etc.

El platonismo de Cambridge ejerció una influencia notable sobre el desenvolvimiento de la filosofía en la Nueva Inglaterra, especialmente a través de la introducción, por William Temple, en 1750, del sistema de Pierre de la Ramee en Cambridge. Los platónicos de Cambridge o, mejor dicho, los puritanos de la Escuela, constituyeron la base intelectual de los estudios filosóficos en la Nueva Inglaterra, donde el ramismo, el platonismo de Cambridge y la teología congregacionalista del pacto *(Covenant Theology)* se fundieron en una especulación que formó los cimientos del espíritu filosófico puritano y que sentó los fundamentos de una *Technologia* práctico-especulativa no ajena a la ulterior evolución filosófica, religiosa y social de Norteamérica.

H. En otro sentido se ha hablado de una Escuela de Cambridge o, mejor dicho, de la Escuela analítica de Cambridge *(Cambridge School of Analysis).* Ésta no es, en rigor, tanto una "escuela" con un conjunto de tesis comunes como una cierta actitud

filosófica; según indica Max Black, así como el positivismo lógico no consiste —por lo menos según declara Carnap— en un conjunto de doctrinas o en un programa determinado, tampoco ha habido "un grupo de analistas en Inglaterra suficientemente conscientes de un programa común para que pudiesen constituir una 'escuela' ". Sin embargo, la actitud común de los pensadores analíticos de Cambridge parece comportar ciertas características que de algún modo cabe considerar como "principios": la actitud antimetafísica, el propósito de someter cualquier problema al análisis (VÉASE), el consiguiente rechazo de toda posición sintetizante o intuitiva, la aplicación del análisis no a un examen conducente a la admisión o rechazo de un hecho o de una tesis filosófica, sino a una fundamental "aclaración" del hecho o tesis propuestos. Por parte de algunos de los filósofos pertenecientes a la Escuela de Cambridge se ha examinado el problema de la "verificabilidad", pero éste pertenece más bien al positivismo lógico que al analitismo de Cambridge. Aun cuando hay entre ambos grupos tendencias comunes v ambos parecen surgidos de un común clima de opinión, las diferencias son, desde muchos puntos, bien marcadas. La Escuela de Cambridge fue sobre todo impulsada por los trabajos analíticos de G. E. Moore (VÉASE) y, en cierta medida, un "realismo del sentido común" parece estar en la base de los desarrollos ulteriores. Pero lo característico del grupo de Cambridge no es, repetimos, una determinada posición filosófica, sino una actitud metódica. Esta actitud es distinta de la que corresponde al método de los *Principia Mathematica* de Whitehead-Russell, pero al mismo tiempo hay entre los dos una continua anastomosis. Moore ha influido sobre Russell, y a la vez los *Principia Mathematica* han constituido un centro de atracción para las investigaciones metódicas de la Escuela de Cambridge. Esta última atiende preponderantemente al análisis de los *sense data* en las diversas relaciones posibles de éstos con el objeto y el sujeto, pero, al mismo tiempo, el examen analítico de estos *sense data* es sólo un marco dentro del cual caben los análisis lógicos de los lenguajes de la ciencia. La aproximación de la Escuela de Cambridge a otros grupos —principalmente al del positivismo lógico— se refiere, pues, al aspecto metódico y, sobre todo, al propósito del análisis. Así, es característico de la Escuela de Cambridge la tendencia a la "aclaración" (de modo que sus componentes pueden ser llamados efectivamente *clarificatory philosophers)* y el desarrollo del análisis del lenguaje en un sentido análogo al propugnado por Wittgenstein, que ha ejercido sobre la Escuela una influencia considerable. De ahí la inclinación cada vez mayor de la Escuela de Cambridge, especialmente de los discípulos comunes de Moore y Wittgenstein, hacia la consideración de la filosofía como una actividad. Así, los "resultados" del trabajo filosófico de Cambridge son principalmente "inconclusivos" y en la distinción establecida por Broad entre filosofía crítica y filosofía especulativa la tendencia ha sido cada vez mayor hacia la primera.

Puesto que la "Escuela de Cambridge" no es una "Escuela" en sentido propio, y puesto que, además, los simpatizantes con las tendencias en ella manifestadas no proceden siempre necesariamente de Cambridge, es muy difícil indicar cuáles son propiamente sus "miembros". A veces se indica que los "miembros" de la "Escuela" son simplemente todos los filósofos que se han puesto al lado del "Análisis" (VÉASE), y se menciona al respecto, junto a Moore, a Ayer, R. B. Braithwaite, K. Britton, A. E. Duncan-Jones, Margaret MacDonald, C. A. Mace, John Wisdom y muchos otros. Algunos incluyen asimismo dentro de la "Escuela de Cambridge" a filósofos que, como Gilbert Ryle, si bien "analíticos", pertenecen al "grupo de Oxford" (VÉASE). Otros incluyen en la "Escuela de Cambridge" a autores como C. D. Broad y a L. S. Stebbing. En vista de los problemas que plantean las correspondientes inclusiones y exclusiones, es mejor abstenerse de indicar nombres precisos. Sólo podrían considerarse como cantabrigianos en sentido estricto los filósofos que han vivido y enseñado en Cambridge, influidos en parte por Moore, en parte por Wittgenstein (o por cierta fase del pensamiento de Wittgenstein). Pero como, por otro lado, una porción considerable del "movimiento analítico" ha sido impulsado desde Cambridge y ha influido sobre autores de otros lugares, hay razón en estimar que la "Escuela de Cambridge" no se ha limitado siempre a Cambridge. Históricamente, la "Escuela de Cambridge" puede considerarse como la parte del movimiento de Análisis que ha seguido a Moore, a Russell y luego a Wittgenstein antes de la aparición de la "Escuela" de Oxford.

Sobre la escuela platónica de Cambridge, véase: G. von Hertling: *Locke und die Schule von Cambridge,* 1892. — Frederick J. Powicke, *The Cambridge Platonists. A Study,* 1926. — G. P. R. Pawson, *The ' Cambridge Platonists and Their Place in Religious Thought,* 1930. — J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy,* 1931. — E. Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge,* 1932. — Eugene Munger Austin, *The Ethics of the Cambridge Platonists* 1935 (Dis.). — W. C. De Pauley, *The Candle of the Lord. Studies in the Cambridge Platonists,* 1937. — Rosalie L. Colie, *Light and Enlightenment; a Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians,* 1957.

Sobre la escuela analítica de Cambridge, véase: Max Black: "Relations Between Logicai Positivism and the Cambridge School of Analysis". *The Journal of Unified Science-Erkenntnis,* vol. III, 1-3, págs. 24-35. — L. S. Stebbing, *Logical Positivism and Analysis,* 1933. — Véanse también obras mencionadas en ANÁLISIS (especialmente la historia del movimiento analítico, de Urmson).

CAMESTRES es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la segunda figura (v.). Un ejemplo de *Camestres* puede ser: Si todos los estoicos son filósofos y ningún jugador de pelota vasca es filósofo, entonces ningún jugador de pelota vasca es estoico,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Hx \supset Gx)\ .\ (x)\ (Fx \supset \sim Gx)) \supset (x)\ (Fx \supset \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(PaM\ .\ SeM) \supset SeP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'E', 'E', origen del término *Camestres* en el orden P M - S M - S P.

CAMPANELLA (TOMMASO) (1568-1639) nac. en Stilo (Calabria), ingresó en el Convento dominico de Placanica en 1582. En 1591/92 fue procesado por herejía, como consecuencia de un escrito muy laudatorio sobre la filosofía de Telesio. De 1599 a 1626 estuvo encarcelado, acusado de participar en una conspiración contra la dominación española en Calabria. Poco después fue condenado por la Inquisición a prisión perpetua, pero salió libre en 1829 por ser declarado loco. Tras una estancia de unos años en Roma pasó en 1634 a Francia y falleció cinco años después en París.

Las tendencias filosóficas de Campanella, de ascendencia a la vez platónica, naturalista y animista, se manifiestan sobre todo en su metafísica del conocimiento y en su idea de la doble revelación, positiva y natural, que permite un saber unitario y un tránsito continuo de la Naturaleza a la divinidad y de ésta a aquélla. El conocimiento sensible es para Campanella una relación entre el mundo externo y el sujeto, relación en la que ambos términos acaban por ser identificados, de modo que entonces cada sujeto posee distinto saber de acuerdo con las impresiones recibidas por sus sentidos. La identificación, por lo demás, resulta posible a causa del carácter "sensible" del mundo mismo, realidad animada y vivificada por la "sensación". En cambio, el conocimiento intelectual tiene su fundamento en el saber que el alma posee de sí misma, pues el alma conoce su propio ser y puede elevarse desde él hacia la contemplación de las ideas y, finalmente, hacia la contemplación de Dios. Pero el conocimiento de lo divino no es solamente un ascenso del alma hacia la divinidad, sino también un descenso de la divinidad hacia el alma, pues las categorías de la Sabiduría, el Amor y el Poder, pertenecientes a Dios, se proyectan sobre todo ser como el modelo de las cosas.

Esta metafísica y teoría del conocimiento están en directa relación con los planes de reforma política y religiosa forjados por Campanella. En varios escritos, sobre la monarquía cristiana y el gobierno eclesiástico, redactados entre 1593 y 1595, Campanella había propuesto una monarquía universal regida por el Papa. En 1625, en su *De Monarchia. Hispánica,* ofreció al Rey de España, bajo la tutela espiritual del Papa, la organización del imperio mundial. En 1635 hizo una proposición análoga al Rey de Francia en su *Monarchie delle* Nazioni. Todos estos escritos —y las actividades del autor para apoyar sus tesis— muestran su preocupación y hasta obsesión por la cuestión de una monarquía universal, por una "Ciudad" capaz de abarcar a todos los hombres y de solucionar de un modo radical el problema de la concordia entre sus súbditos. El escrito de Campanella más importante en este sentido es, sin embargo, la *Ciudad del Sol* (redactado en italiano, con el nombre de *Città del Sole,* en 1602, revisado en 1613 y publicado, en latín, con el nombre de *Civitas solis, appendix Politiae, Idea reipublicae philosophicae,* en 1623, como apéndice a la *Realis philosophiae epilogisticae,* etc., mencionada *infra).* Se trata de una utopía (VÉASE) que tiene por fondo una parte ignota de Ceilán. Se describe en ella una ciudad perfecta regida por el Sol, es decir, "el Metafísico", con la colaboración de Poder, Sabiduría y Amor. La organización de la Ciudad del Sol sigue, pues, el mismo esquema de la teología y la metafísica de Campanella, por lo que el Sol debe interpretarse como un símbolo y no como un objeto de idolatría. En esta Ciudad reina la comunidad de bienes (y hasta de mujeres), único modo de evitar, según Campanella, el instinto de adquisición y de rapiña, origen de tantas guerras. La ciudad es regida por una red de funcionarios cuya principal misión es la organización y transmisión del saber y de las técnicas. Estos funcionarios son a la vez sabios y sacerdotes. Hay que observar que esta Ciudad no es cristiana, pero se halla, según Campanella, naturalmente tan próxima al cristianismo que basta, para que sea plenamente cristiana, agregarle los sacramentos. Así, Campanella propuso con su Ciudad una *base* de organización regida por la ley natural y por la fe cristiana, las cuales deben, a su entender, coincidir necesariamente. Obras: *De sensitiva rerum facultate,* 1950. — *Philosophia sensibus demonstrata,* 1591. — *De monarchia christianorum,* 1593. — *De regimine Ecclesiae,* 1593. — Discorsi *ai principi d'Italia,* 1594. — *Città del Sole,* Cfr. *sapra.* — *De sensu rerum et magia libri quatuor,* 1620. — *Theologia,* 1613-1624. — *Metaphysica* (terminada en 1623) y *Philosophia rationalis* (1613), ambas publicadas en 1638: *Universalis philosophia seu Metaphysicartim rerum iuxta propria dogmata partes tres.* — *Philosophia realis* (1619, publicada en 1623 y luego en 1637; esta última edición incluye *Quaestiones).* — *De praedestinatione,* 1636. — *Atheismus triumphatus seu reductio ad religionem per scientiarum veritates,* 1621 (originariamente: *Reccgnitio verae* religionis, 1607). — La ed. de la Realis *philosophia,* de 1623 (título completo: *Realis philosophiae epilogisticae partes IV, h. e. de rerum natura, hominum, moribus, politica)* lleva como apéndice el texto latino de la *Città del Sole: Civitas Solis.* — Como hemos visto en el artículo COGITO, ERGO SUM, León Blanchet *(Les antécédents historiques du 'Je pense, donc je sais'",* 1920, págs., 171-28) ha indicado que hay en la *Universalis philosophia* (Cfr. *supra)* —así como en el mencionado *De sensu* rerum *et magia*— claros precedentes del *Cogito* cartesiano. Por lo demás, aunque publicada en 1638, la *Universalis Philosophia* (o Metafísica) fue, según Blanchet, escrita en italiano a fines de 1602 y en 1605; fue recomenzada en latín a fines de 1609 y en 1610, confiscada en mayo de 1610, recomenzada de nuevo a fines de 1610 y terminada en 1611. — Ediciones de obras: Paris, 1637 sigs.; obras italianas por A. d'Ancona, Torino, 1854. — Edición crítica de obras en la Edizione Nacionale dei Classici del Pensiero Italiano, por Romano Amerio, y otros, 1949 y siguientes. — Trad, esp.: *La ciudad del sol,* 1954 (también, 1959). — *Aforismos políticos,* 1956. — Bibliografía: L. Firpo, *Bibliografía degli scritti di T. C.,* 1940 y *Ricerche campanelliane,* 1947. — Véase Léon Blanchet, *Campanella,* 1920. — C. D. di Arcadia, *T. C.,* 1921. — M. Rossi, *Campanella, metafisico,* 1921. — R. de Mattei, *Studi Campanelliani con l'aggiunta del testo inedito del Discorso dette Fiandre e degli Antiveneti di T. C.,* 1934. — L. Firpo, *Ricerche companelliane,* 1947. — R. Amerio, *Campanella,* 1947. — Id., id., *Introduzione alla teologia di T. C.,* 1948. — G. di Napoli, *T. C., filosofo della restaurazione cattolica,* 1947. — R. Mondolfo, *Tres filósofos del Renacimiento,* 1947 (Bruno, Galileo, Campanella). — A. M. Jaco-

belli Isoldi, T. *C. La crisi della coscienza di sé,* 1953.

CAMPO. Véase CONTINUO, ESTRUCTURA.

CANNABRAVA (EURYALO), nac. (1908) en Cataguares (Minas Geràes, Brasil), profesa en el Colegio Pedro II de Río de Janeiro. Después de una primera fase que el propio autor califica de dogmática y en la que se inclinó hacia una "filosofía concreta" situada entre la fenomenología y el existencialismo alemán, ha pasado a una fase crítica que culmina en otra sistemática. En la fase crítica —impulsada por el estudio de la ciencia contemporánea y por las corrientes actuales de filosofía científica, pero precedida ya por ciertas orientaciones presentes en la fase dogmática—, Cannabrava ha intentado reducir la filosofía al método y el método al lenguaje. Partiendo de la distinción deweyana entre método matemático-formal y método genético-funcional, el pensador brasileño ha mostrado que el primero (consubstancial con la axiomática) puede también aplicarse a contenidos empíricos, en tanto que el segundo (reducible a la técnica inductiva de las ciencias empíricas) puede ser utilizado asimismo por las disciplinas deductivas, cuando menos en el estadio de la formación de los conceptos analíticos. Pero ello significa que los dos métodos —que son dos reglas de procedimiento— no se hallan enteramente separados entre sí. De hecho, ambos están íntimamente asociados en el método de la síntesis reflexiva, propio del objetivismo crítico, el cual permite unificar los conceptos de verdad formal y de verdad empírica sin por ello recurrir ni a la esfera trascendental ni a las esencias materiales ni a ningún supuesto metafísico incomprobado. Permite asimismo esclarecer la cuestión de la reversibilidad en relación con las operaciones lógico-matemáticas y mantener la objetividad de las formas lógicas sin recaer ni en un realismo platónico ni en un mero convencionalismo lingüístico. A base del mencionado método y del citado objetivismo puede constituirse, según el autor, una filosofía científica aplicable a los más diversos dominios, desde la mecánica cuántica hasta la cuestión de la legitimidad del poder político. Elementos esenciales de tal filosofía son la interpretación del enunciado condicional en tanto que distinto de la relación lógica de implicación, el tratamiento lógico de la relación de inferencia deductiva, el estudio de la función de la hipótesis en el contexto de la teoría de nivel superior (deductiva) y de nivel inferior (inductiva), y el establecimiento de un campo común de estudio en el cual ingresan tanto las ciencias naturales como las políticas y sociales.

A la fase dogmática pertenecen: *Seis temas de espíritu moderno,* 1941. — *Descartes e Bergson,* 1943. — A la fase crítica: *Elementos de metodologia filosófica,* 1956 (ya terminado en 1949 y luego revisado). — A la fase sistemática: *Introduçao a filosofia cientifica,* 1956. — *Ensaios filosóficos,* 1957.

CANO (MELCHOR) *(ca.* 1509-1560) nac. en Tarancón, estudió en la Universidad de Salamanca y en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, donde, además, profesó desde 1536 hasta 1542. En 1542 ganó la cátedra de *prima* de teología en la Universidad de Alcalá, y en 1546 la de la misma disciplina en la Universidad de Salamanca. Durante los años 1551 y 1552 intervino en las deliberaciones del Concilio de Trento. En 1523 había ingresado en la Orden de los Predicadores, de la que fue Provincial. Se deben a Cano, además de una obra ascética titulada *Tratado de la victoria de sí mismo* e impresa en 1550, varios escritos procedentes de conferencias o *relecciones: De* sacramentis in *genere, De poenitentiae sacramento.* Su obra capital y más influyente es, sin embargo, el tratado titulado *De locis theologicis,* publicado por vez primera en Salamanca el año 1563. Se trata de hacer con la teología lo mismo que Aristóteles hizo en los *Tópicos* con la filosofía o el pensamiento en general: exponer los "lugares" (loci) en los cuales se hallan los argumentos más apropiados para demostrar las verdades reveladas. El tratado de Cano se divide en catorce libros; desde el punto de vista filosófico son especialmente importantes los once primeros. En el curso de los mismos Cano examina diez fuentes de autoridad para desarrollar los argumentos antes indicados. Son las siguientes: las Sagradas Escrituras en los libros canónicos; las tradiciones apostólicas; las decisiones de la Iglesia; las definiciones conciliares; las declaraciones de la Iglesia; las enseñanzas de los Santos Padres; las doctrinas de los doctores escolásticos; las doctrinas de los canonistas; la razón natural; las enseñanzas de la historia. No todas estas fuentes poseen el mismo valor demostrativo; además, conviene saber emplearlas. El examen de su recto uso constituye justamente el eje del tratado de Cano, el cual desarrolló así una lógica, una metodología y una epistemología del conocimiento teológico.

Véase Fermín Caballero, *Vida del Ilmo. Melchor Cano,* 1871. — A.-M. Jacquin, O. P., "Melchior Cano et la théologie moderne", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* IX (1920), 121-41. — A. Lange, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* 1925. — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* t. III, 1941, págs. 131-50. — E. Marcotte, La *nature de la théologie* d'apres *M. C.,* 1949. — Véase también bibliografía de LUGAR.

CANON. En el artículo Canónica (v.) nos referimos a la obra que Diogenes Laercio atribuyó a Epicuro: El Canon. El término 'canon' ha sido usado en filosofía en otras ocasiones. Destacaremos cuatro de ellas.

1. Según indica C. Prantl *(Geschichte,* II, 275), el filósofo bizantino Miguel Psellos empleó el vocablo 'cánones' (κανόνες) en su Sinopsis del *Organon* de Aristóteles *(Mich. Pselli Synopsis Org.* Arist., ed. Ehinger, I, 8, p. 33) para designar cuatro reglas que rigen la equipolencia de las proposiciones categóricas, ἰσοδυναμοῦσαι προτάσεις.

2. Kant introdujo el término 'canon' en el Cap. II de la Metodología trascendental que figura en la *Crítica de la razón pura.* Por 'canon' entiende Kant los principios *a priori,* del recto entendimiento de ciertas facultades de conocimiento. Por ejemplo, la lógica general es, en tanto que analítica, un "canon formal" para las facultades del entendimiento y de la razón. En el mismo sentido la Analítica trascendental se propone ser un canon del entendimiento puro, ya que sólo éste es considerado capaz de enunciar conocimientos sintéticos verdaderos *a priori.* Kant señala que no puede existir ningún canon cuando

no es posible emplear de un modo recto la facultad del conocimiento. Y como se ha mostrado en la parte anterior de dicha *Crítica* que el conocimiento sintético de la razón pura especulativa es imposible, hay que declarar que no puede existir ningún canon para el ejercicio especulativo de esta facultad — un ejercicio especulativo que es meramente dialéctico. La conclusión es que la lógica trascendental es solamente una disciplina y no un canon, y que el único modo recto de usar la facultad de la razón pura y tener un canon de tal facultad es el uso práctico de la razón y no el especulativo.

3. En el Libro II (Sobre la inducción), capítulo viii, de su *Lógica, J.* Stuart Mill propone cinco métodos para la investigación experimental: el método de concordancia, el de diferencia, el de combinación de concordancia y diferencia, el de residuos y el de variaciones concomitantes. Cada método tiene un canon que constituye su principio regulador. El primer canon (para el método de concordancia) dice así: "Si dos o más casos del fenómeno que se *investiga,* poseen solamente una circunstancia en común, la circunstancia única en la cual concuerdan es la causa (o el efecto) del fenómeno dado." El segundo canon (para el método de diferencias) dice así: "Si un caso en el cual tiene lugar el fenómeno que se investiga y un caso en el cual no tiene lugar el fenómeno que se investiga poseen todas las circunstancias en común excepto una que tiene lugar únicamente en el primero, la circunstancia única en la cual difieren los dos casos es el efecto, o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno." El tercer canon (para el método combinado, de concordancia y diferencias) dice así: "Si dos o más casos en los cuales tiene lugar el fenómeno poseen solamente una circunstancia en común, mientras dos o más casos en los cuales no tiene lugar no poseen nada en común excepto la ausencia de tal circunstancia, la circunstancia única en la cual los dos grupos de casos difieren es el efecto, o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno." El cuarto canon (para el método de residuo) dice así: "Sustráigase de cualquier fenómeno la parte que, según inducciones previas, constituye el efecto de ciertos antecedentes, y resultará que el residuo del fenómeno es el efecto de los restantes antecedentes." El quinto canon (para el método de variaciones concomitantes) dice así: "El fenómeno que varía de algún modo mientras otro fenómeno varía en algún respecto particular es o la causa o el efecto de ese fenómeno, o está relacionado con él mediante algún hecho de índole causal."

4. Ogden y Richards han propuesto seis cánones del simbolismo para resolver los problemas que plantea la relación entre los símbolos y los referentes; hemos resumido dichos cánones en el artículo Símbolo y Simbolismo (VÉASE).

CANÓNICA. Como hemos visto en el artículo sobre Epicuro, este filósofo dividía la filosofía en tres partes: canónica, física y ética: το\ τ κανονικο\ καὶ φύσικὸν καὶ ἠθικον (Diog. Laerc., X, 29-30). La canónica constituía, según Diogenes Laercio, la introducción a la filosofía y estaba contenida en una obra especial de Epicuro llamada *El Canon.* Al parecer esta obra se ocupaba sobre todo de las cuestiones de teoría del conocimiento —origen de nuestras sensaciones por las imágenes (véase IMAGEN), diferentes tipos de conocimiento, etc.— a que nos hemos referido en el artículo sobre Epicuro tomando como base la *Carta* del filósofo sobre la física a su amigo Herodoto, carta contenida en D. Laercio, X, 34-82 (Cfr. H. Usener, *Epicúrea,* págs. 1-32). Como hemos visto, casi toda la teoría del conocimiento se basaba en consideraciones de carácter psicológico. Pero como el estudio del organismo fisiológico era a su vez una parte de la física, no es sorprendente leer en Diogenes Laercio (X, 37-38) que las doctrinas de Epicuro se disponían en forma que la canónica era combinada con la física. Por eso algunos autores (Cicerón, *de fin.,* I, vii, 22) hablan de que las partes en que los epicúreos dividen la filosofía son solamente dos: la física (incluyendo, pues, la canónica) y la ética. Esta opinión, sin embargo, parece describir mejor las tendencias racionalistas (el propio Epicuro, Lucrecio) que las tendencias empiristas (Filodemo de Gadara) dentro de la escuela. En efecto, los epicúreos de inclinación empírica dedicaron bastante más atención que los de tendencias racionalistas a los problemas de carácter propiamente epistemológico (unidos con otros problemas de carácter lógico), de modo que la canónica debía de aparecer entre ellos como un estudio especial y desempeñar, por lo tanto, un papel más fundamental que el que había tenido en Epicuro.

Para la Canónica en el sentido de Adrien Naville, véase CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS).

CANTIDAD. Cantidad se dice, según Aristóteles, de "lo que es divisible en dos o varios elementos integrantes, cada uno de los cuales es, por naturaleza, una cosa única y determinada". Según ello, una multiplicidad es una cantidad si es numerable, y una magnitud si es mensurable. La cantidad es lo que responde a la pregunta ¿cuánto? *(quantum,* πόσον) y constituye, en la concepción aristotélica, una de las categorías (Cat., VI 4 b 20 sigs.; *Met.,* Δ 13, 1020 a 7 sigs.). El neoplatonismo y especialmente Plotino consideran también la cantidad como una categoría, pero como una categoría del mundo sensible *(En.,* VI, i, 4). El análisis de las diversas formas de la cantidad ha sido llevado a cabo con gran lujo de detalles dentro de la escolástica y sobre todo dentro del tomismo. La cantidad es aquí, por lo pronto, medida de la substancia, extensión de las partes en la misma substancia, o, con mayor rigor, accidente extensivo de la substancia. Lo que existe propiamente no es la cantidad sino la substancia en su *quantum* o *substantìa quanta.* Así, la cantidad no es, en esta concepción, *realmente* distinta de la esencia de la substancia. Precisamente en las diferentes posiciones asumidas al respecto se marcarán las diferentes actitudes radicales filosóficas en la baja Edad Media y alta Edad Moderna. No será ocioso, en efecto, para la determinación de tales posiciones, saber si la cantidad es o no realmente distinta de la esencia de la substancia, saber si se trata o no de una medida predominantemente ontológica o matemática, saber cuál es la relación propia establecida entre cantidad y cualidad (VÉASE). Por lo demás, un análisis extenso de la noción de cantidad obliga a efectuar una serie de distinciones. Así, como

señala Ludwig Schütz (Thomas-Lexikon, 1881, págs. 284-5), Santo Tomás sólo distinguía entre las acepciones siguientes: 1, Quantitas absoluta y quantitas proportionis (S. theol., I, II, q. CXIII, 9c). 2. Quantitas continua y quantitas discretas (I, q. III, 5c y I, q. XLIII). 3. Quantitas continua intrinseca y quantitas continua extrínseca (I, q. XLII, l ob. 1). 4. Quantitas dimensiva y quantitas numerata (I, q. XLII, 3. 2 q). 5. Quantitas durationis (III, q. LXXXI, 2 ob. l). 6. Quantitas habitus (II, II, q. V, 4 c). 7. Quantitas mathematica y quantitas naturalis (III, q. VII, 12 ad l y otros lugares). 8. Quantitas moles y quantitas virtutis seu virtualis (I, q. XLII, 1 ad 1). 9. Quantitas scientiae (III, q. X, 2 ad 3).

El predominio de la noción de cantidad se ha impuesto en varias direcciones filosóficas modernas, donde, por otro lado, se va desvaneciendo la noción de medida ontológica y, de consiguiente, la posibilidad misma de que la cantidad sea mensura substantiae. De no ser realmente distinta de la substancia, la cantidad pasa, pues, a ser expresión matemática de las relaciones. Todavía Descartes hace de la cantidad algo realmente igual, aunque conceptualmente distinto, de un tipo de substancia: la substancia extensa. Pero a medida que la substancia se disuelve, la cantidad permanece como lo que rellena el hueco dejado por aquélla. Una cuantificación de la realidad surge entonces como una imposición inevitable. Sin embargo, desde el momento en que se necesita, a causa de la más radical disolución empirista, una fundamentación filosófica de la cantidad misma, se hace indispensable regresar a la consideración de la cantidad como categoría. Esta categoría no es, empero, ya una categoría de lo real, sino una forma de la mente. Es lo que sucede en Kant. En este filósofo hay, ciertamente, significados diversos de la cantidad. Heinrich Ratke (Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1929) señala, por ejemplo, que la cantidad puede entenderse (1) como cantidad de los juicios; (2) como categoría y (3) como cantidad intensiva o magnitud. Pero, además, hay que agregar el concepto de quantitas como puro esquema de la magnitud y el concepto de quantum, el cual puede ser entendido de dos modos: (a) como quantum en general (distinto de la cantidad y equivalente a magnitud extensiva) y (b) como el espacio y tiempo en tanto que quanta. De ahí que mientras el quantum sirve no sólo para la magnitud real, sino también para la matemática, la quantitas es un puro concepto del entendimiento. Desde luego, el primado en la significación pertenece a la cantidad como categoría, Y, por lo tanto, es el plano trascendental el que permite un acceso inteligible a su concepto. En cambio, el concepto de cantidad tiene para Hegel una clara resonancia metafísica. No sólo en virtud del conocido principio de que el cambio de cantidad produce un cambio de cualidad, sino también porque la propia cantidad puede ser una característica del Absoluto como cantidad pura. Pues la cantidad, dice Hegel, es ser puro no determinado, a diferencia de la magnitud, que es una cantidad determinada (Enz., §§ 99, 100). Determinabilidad o indeterminabilidad que no son, por lo tanto, ajenas a lo cuantitativo, sino, por el contrario, aquello que hace o no de la cantidad un verdadero quantum.

Las discusiones filosóficas en torno al concepto de cantidad se han referido sobre todo a los problemas de su relación con la determinación, de su origen subjetivo, objetivo o trascendental y de su relación con la cualidad. Ahora bien, estas discusiones no han sido ajenas a los problemas planteados por la matemática y por la situación que ha ocupado en ella la cantidad. En efecto, la formalización del concepto de cantidad ha podido conducir no sólo a deslindar la cantidad de la substancia, mas también a deslindarla de toda determinación de relaciones. Y, por otro lado, se ha llegado a reconocer que la cantidad no puede constituir un objeto suficientemente preciso de la matemática en virtud de la vaguedad del concepto y del hecho de que, como dice Russell, la noción principal de la matemática no es la cantidad, sino el orden. Véase número.

En la lógica formal se llama cantidad del juicio al hecho de que, como señala Pfänder, "el concepto-sujeto del juicio pueda referirse a uno o a varios objetos y someterlos a juicio". La cantidad es sólo la mención que el concepto-sujeto hace de los objetos en él comprendidos. En la lógica clásica, los juicios se dividen, según la cantidad, en universales, particulares y singulares. Los primeros son aquellos en los cuales el concepto-sujeto contiene en toda su extensión su concepto objetivo (todos los S son P) ; los segundos son los juicios en donde el concepto-sujeto se refiere sólo a una pluralidad parcial de sus objetos (algunos S son P); los últimos son aquellos en que el concepto-sujeto toma un solo objeto (un S es P; este S es P). Véase cualidad, cuantificación, cuantificacional y cuantificador, preDICADO.

O. Sickenberger, Ueber die sogenannte Quantität des Urteils, 1876.— John M. O'Sullivan, Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandhing der Kategorie der Quantität (Kantstudien, Ergänzungshefte 8), 1908. — Albert Spaier, La Pensée et la Quantité. Essai sur la signification et la realité des grandeurs, 1927. — Anneliese Maier, Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert, 1949, págs. 9-215. — Id., id., Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie, 1955, págs. 141-223. — Análisis sobre el problema de la cantidad en el juicio se encuentran en la mayor parte de los textos mencionados en los artículos sobre lógica y logística.

CANTOR (GEORG) (1845-1918) nac. en San Petersburgo, estudió en Alemania y fue profesor desde 1872 hasta 1913 en la Universidad de Halle. Su más importante e influyente contribución es su teoría de los números transfinitos a que nos hemos referido en el artículo Infinito (véase); suele ser conocida con el número de teoría de los conjuntos. Esta teoría ha sido objeto de muchos debates entre matemáticos y lógicos; después de haber recibido muy violenta oposición ha sido aceptada, mas no todavía por todos los matemáticos. Véase también continuo.

Obras: Grundlage einer Mannigfaltigkeitslehre, 1883. — Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre, 2 vols., 1885-1892. — Escritos matemáticos y filosóficos reunidos: Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts. Mit erlänternde Anmerkungen sowie mit Ergänzungen aus dem Briefwechsel Cantor-Dedekind, 1932, ed. E. Zermelo, reimp., 1961.

CAPADOCIOS. Se da este nombre a los tres teólogos San Basilio el Grande, San Gregorio de Nisa y San Gregorio Nacianceno. En los artículos dedicados a los mismos hemos mencionado sus principales doctrinas filosóficas y teológicas. Nos limitaremos a destacar aquí que la importancia de los Capadocios —los "tres grandes Capadocios"— en la historia de la filosofía consiste esencialmente en su labor de aclaración y purificación de la dogmática teológica dentro de la cual se insertó posteriormente el pensamiento cristiano católico. Contra el excesivo racionalismo que se infiltraba en algunas de las sectas (tales, el arrianismo), y que reducía el valor de la fe en favor de una comprensión metafísica de los dogmas, y contra la acentuación exclusiva de la pura creencia, que descartaba toda explicación racional, los Capadocios se propusieron tomar un camino medio que hiciese justicia a la fe y a la comprensión por razón dentro de las posibilidades del hombre. Junto a ello, los Capadocios, particularmente San Gregorio de Nisa, desarrollaron motivos místicos que ejercieron gran influencia sobre la mística medieval. Especialmente importantes, en cuanto a la influencia ejercida sobre la Edad Media, son las ideas de los Capadocios acerca de la Naturaleza como obra armónica creada por Dios. El nombre 'Capadocios' se debe al lugar de nacimiento de San Basilio el Grande y San Gregorio de Nisa (Cesárea, Capadocia) y al lugar de nacimiento de San Gregorio Nacianceno (Alianza, en Nacianza, Capadocia).

Además de la bibliografía de los tres Capadocios, véase: H. Weiss, *Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von* Nyssa *als Exegeten,* 1872. — Id., id., *Die Erziehungslehre der drei Kappadozier,* 1903 [Strassburger Theologische Studien, V, 3-4]. — K. Unterstein, *Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa,* 1902-3. — C. Gronau, *De Basilio, Gregorio Nazianzano Nyssenoque Platonis imitatoribus,* 1908. — T. Maier, *Die Eucharistienlehre der drei grosten Kappadozíer,* 1915. — C. Gronau. *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung,* 1922.

CAPELLA. Véase MARCIANO CAPELLA.

CAPREOLO (JUAN). Véase JUAN CAPREOLO.

CARABELLESE (PANTALEO). (1877-1948), nac. en Molfetta (Bari), discípulo de Varisco, ha centrado su pensamiento filosófico sobre el problema de lo concreto, es decir, de la conciencia concreta, lo que lo ha conducido a transformar el idealismo crítico de Varisco en un ontologismo crítico. Carabellese partió de un análisis de la conciencia, según el cual el ambiente de la conciencia no es el "mundo", sino la propia concienca. Pero esta conciencia no debe ser entendida como una realidad que absorbe a las demás y las transforma a su imagen y semejanza; la conciencia se mueve dentro de un ambiente común a todas las conciencias, situado más acá de sus particulares determinaciones individuales o históricas. El ambiente común, por otro lado, es esencialmente concreto, y por eso una dialéctica de la conciencia y una dialéctica de la realidad pueden coincidir bajo la forma de una dilucidación de la acción de la conciencia. El problema de la acción (VÉASE), en un sentido parecido al de Blondel se insinúa de este modo en la especulación de Carabellese, el cual intenta por todos lados y en todas sus dimensiones describir el proceso concreto de la conciencia en su ambiente, único modo de justificar su acción y de eliminar todos los pseudo-problemas producidos por el constructivismo autocentralista. El ambiente de la conciencia o la conciencia *como* ambiente puede identificarse con el ser; en cambio, el ambiente determinado representa el devenir, así como la individualidad (no finita) de las conciencias llamadas particulares. La conciencia no es, pues, ni un foco creador de toda realidad, ni un mero epifenómeno de lo real; es la propia realidad en la cual vivimos y por la cual vivimos, y ello hasta tal punto, que podría inclusive hablarse de una inmortalidad de la conciencia, inmortalidad que no es la eternidad intemporal ni tampoco la persistencia individual, sino la sumersión dentro de lo viviente.

Obras principales: *La teoría della percezione intellettiva di A. Rosmini,* 1907. — *L'essere e il problema religioso,* 1914. — *La coscienza morale,* 1915. — *Critica del concreto,* 1921 (2a edición, ampliada, 1940). — *La filosofia di Kant,* I, 1927. — *Il problema della filosofia da Kant a Fichte,* 1929. — *1l problema teologico come filosofia,* 1931. — "Il mio ontologismo" (en el *Giornale critico della filosofia italiana,* 1936). — *L'idealismo italiano,* 1938. — *1l circolo vizioso di Cartesio,* 1938. — *Il diritto naturale,* 1941. — *Che cosa è la filosofia?* 1942. — *Ontologismo critico,* 1942. — *L'essere e la sua manifestazione,* I, 1944; II, 1947. — *Le obiezioni al cartesianesimo,* 1946-1947. — *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell' ontologismo critico,* 1946. — Edición de obras: *Opere complete* (Firenze, 1946 y siguientes). — Autoexposición en el artículo "La coscienza" publicado en el volumen de M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, págs. 165-82. — Véase G. Fano, "La metafisica ontologica di P. Carabellese", *Giornale critico della filosofia italiana,* 2-3 (1937). — G. Tarozzi, "L'ontologismo di P. Carabellese", *Archivio di filosofia,* I (1940). — G. Mattai, *Il pensiero filosófico di P. Carabellese,* 1944 (con bibliografia). — U. Spirito, R. Assunto, T. Moretti-Costanzi, artículos en *Giornale critico della filosofia italiana,* 1949. — A. Cioccetti, *L' ontologismo critico di P. C.,* 1951 (monografia). — I. Tebaldeschi, *Il problema della natura del pensiero di P. C.,* 1955 (monografia). — Roberto Tozzi, *P. C.,* 1955.

CARÁCTER. El término 'carácter' significa *marca* o *nota* que señala un ser y que por ello lo *caracteriza* frente a todos los otros. En principio, el carácter conviene, pues, a todo ente, pero desde muy pronto, especialmente con Teofrasto, se aplicó el término a los seres humanos. En el mismo sentido fue tomado por muchos escritores, especialmente por aquellos que, desde la situación de su época, quisieron revalorizar la doctrina de los caracteres de Teofrasto: La Bruyère (1636-1696) es, con su obra *Les Caracteres,* el ejemplo más notorio de esta tendencia. A veces se identifica 'carácter' con 'temperamento', pero con más frecuencia se establece una distinción entre ellos. En este último caso se suele indicar que mientras el primero se refiere a todas las notas distintivas, el segundo es lo que resulta de alguna forma de "mezcla". Esta "mezcla" era considerada clásicamente como la que se da en los humores del cuerpo dentro de cada individuo. Así, desde Hipócrates se distinguían los

individuos de acuerdo con el predominio de uno de los cuatro humores: sangre, flema, büis y atrabilis, que daba origen a los temperamentos sanguíneos, flemáticos, biliosos y melancólicos. La doctrina de los temperamentos es considerada hoy desde el punto de vista del análisis y descripción del tipo (VÉASE) psicológico. A la vez, ha quedado insertada como uno de los elementos de la ciencia de los caracteres o caracterología. Esta última procede sobre todo de Julius Bahnsen (VÉASE), quien tomó su doctrina caracterológica principalmente de Schopenhauer, y F. Paulhan. Sin embargo, ya Ribot y John Stuart Mill, y aun antes Herbart, habían investigado el problema desde un punto de vista muy semejante. En la actualidad la caracterología no se Umita por lo común a la descripción de los diferentes caracteres individuales, sino que procura establecer, junto a una clasificación sistemática de los caracteres desde un ángulo psicofisiològico, un estudio de las influencias que los determinan, desde la constitución orgánica hasta la tradición histórica. La caracterología utiliza, pues, un grupo de ciencias, y si por un lado parece ser un mero capítulo de la psicología general, por el otro —especialmente cuando tiene en cuenta el conjunto de influencias efectivas y posibles— rebasa el marco de la psicología.

Para Kant, el carácter es una ley de causalidad de la causa eficiente. Puede distinguirse entre un carácter empírico y un carácter inteligible. El primero es una manifestación del último y por eso el carácter empírico es designado también como carácter fenomenal, es decir, como carácter cuyas acciones son enteramente dependientes de otros fenómenos de acuerdo con leyes naturales constantes. El carácter inteligible, en cambio, es aquel por el cual el ser considerado es causa de sus propias acciones sin que pueda ser estimado como fenómeno. Una doctrina análoga sostiene Schopenhauer, quien considera que el carácter inteligible es un acto voluntario enteramente libre, situado más allá de toda fenomenalidad de tiempo y de espacio, más allá de todo mero obrar, por cuanto se trata, en último término, de un ser.

Las obras que se consideran como precursoras de la caracterología contemporánea son: Julius Bahnsen, *Beiträge zur Charakterologie, mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen*, 2 vols., 1867. — F. Paulhan, *Les caractères*, 1894. — Id., íd., *Les mensonges du caractère*, 1905. — Para la caracterología en general véase: Ludwig Klages, *Prinzipien der Charakterologie*, 1910 (trad. esp. *Los fundamentos de la caracterología*, 1957). — Emil Utitz, *Charakterologie*, 1925 (trad. esp.: *Caracterología*, 1950). — Ludwig Klages, *Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde. Gesammelte Abhandlungen*, 1927. — Id., íd., *Persönlichkeit. Einführung in die Charakterkunde*, 1927. — Th. Ziehen, *Die Grundlagen der Charakterologie*, 1930. — Hans Prinzhorn, *Charakterkunde der Gegenwart*, 1931. — Hubert Rohracher, *Kleine Einführung in die Charakterologie*, 1934 (trad. esp.: *Introducción a la caracterología*, 1945). — Paul Helwig, *Charakterologie*, 1936. — R. Heiss, *Die Lehre vom Charakter*, 1936, 2ª ed., 1949. — A. Kriekemans, *Moderne Charakterologie*, 1943. — René Le Senne, *Traité de caractérologie*, 1945 (trad. esp.: *Tratado de caracterología*, 1957). — E. Mounier, *Traité du caractère*, 1946 (reimp. en *Oeuvres*, II, 1961) (trad. esp.: *Tratado del carácter*, 1955). — J. Bourjade, *Principes de caractérologie*, 1955. — Guy Palmade, *La caractérologie*, 1959. — Roger Mucchielli, *La caractérologie à l'âge scientifique. Essai sur les méthodes et les limites de la caractérologie*, 1961. — Sobre relación entre carácter y temperamento, carácter y estructura corporal, carácter y destino, carácter y escritura, etc.: A. Fouillée, *Tempérament et caractères selon les individus, les sexes et les races*, 1895. — Ernst Kretschmer, *Körperbau und Charakter*, 23ª y 24ª ed., 1961 (trad. esp.: *Figura y carácter*, 1926; otra trad.: *Constitución y carácter*, 1947). — G. Ewald, *Temperament und Charakter*, 1924. — Ludwig Klages, *Handschrift und Charakter*, 1932. — Hermann Nohl, *Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde*, 1938 (trad. esp.: *Antropología pedagógica*, 1950 [Breviarios, 21]). — Rudolf Thiele, *Person und Charakter*, 1940. — M. Verdun, *Le caractère et ses corrélations*, I, 1950. — G. Berger, *Traité pratique d'analyse du caractère*, 1950 (trad. esp.: *Tratado práctico de análisis del carácter*, 1956). — Id., íd., *Caractère et personnalité*, 1954, 2ª ed., 1956. — G. Pittaluga, *Temperamento, carácter y personalidad*, 1954, 2ª ed., 1958 [Breviarios, 90]. — Sobre formación pedagógica del carácter, además del citado libro de Nohl: Georg Kerschensteiner, *Charakter und Charakterbildung*, 1915. — Sobre naturaleza y teoría del carácter: Paul Häberlin, *Der Charakter*, 1925. — Hartshorne y May, *Studies in the Nature of Character*, I, 1928. — G. Thibon, *La théorie du caractère*, 1933. — W. Boven, *Introduction a la caractérologie*, 1941. — S. Mounier, *Traite du caractère*, 1947 (trad. esp. : *Tratado del carácter*, 1957). — Josef Becker, *Einführung in die Charakterkunde*, 1947. — Sobre el carácter empírico: C. Prat, *Le caractère empirique et la personne*, 1906. — Sobre tipología caracterológica, véase la bibliografía en el artículo TIPO; además: *Ph.* Lersch, *Charakterologische Typologie*, 1934.

CARAMUEL LOBKOWITZ (JUAN) (1606-1682) nac. en Madrid, estudió en Madrid y Salamanca, ingresó en la Orden cisterciense, y profesó en Alcalá y en los Países Bajos (Lovaina), donde polemizó contra Jansenio. Fue asimismo durante un tiempo Vicario general en Praga. Caramuel se distinguió por su espíritu curioso de todo, aficionado a los descubrimientos modernos y muy inclinado a la aplicación a todas las cuestiones de métodos aritméticos y geométricos. El autor tenía conciencia de su enciclopedismo al estampar en uno de sus libros latinos —la *Mathesis biceps*— dos sonetos sobre sí mismo en los que se leen los siguientes versos: "Tu Caramuel, en ciencias prodigioso" y "O Caramuel! que bien a tus quadrantes / Reduces de las causas los momentos / sin que sus exercicios les estorbes".

En su filosofía Caramuel se mostró ecléctico. Citando a un antiguo autor, indicó que no es necesario elegir entre ninguna de las "sectas" (escuelas filosóficas) existentes, sino más bien admitir lo que es verdadero en todas ellas: en "estoicos, platónicos, epicúreos, aristotélicos" (Rationalis *et realis philosophia).* Deseoso de renovar las ciencias y las artes todas, usó con frecuencia términos nuevos y curiosos, la mayor parte de ellos pronto caídos en desuso. Fue uno de los primeros en adoptar el nombre "Ontosofía" (véase ONTOLOGÍA), como designando una ciencia que se ocupa del ente como tal, a diferencia del modo como de él se ocupan otras ciencias, incluyendo la metafísica, si bien la ontosofía es propiamente la metafísica en cuanto filosofía primera. Trató con detalle de los principios

de esta filosofía primera, incluyendo entre ellos, por lo demás, no sólo principios ontológicos, sino también metodológicos. En ética expuso doctrinas considerablemente anti-rigoristas y hasta relativistas; en todo caso, muy próximas a un probabilismo criticado por Pascal.

Caramuel ha sido atacado a veces por falta de discernimiento y de maduro juicio. Sin embargo, un examen cuidadoso de sus obras revelaría posiblemente anticipaciones nada desdeñables. Una es la que hemos mencionado antes a propósito de la filosofía primera. Otra es la que ha subrayado A. Pastore al mostrar que se halla en Caramuel una idea ya bastante clara de lo que fue luego la doctrina hamiltoniana de la cuantificación del predicado.

La lista de obras de Caramuel figura en su *Mathesis biceps vetus et nova* (1670), clasificadas en *libri hispanici* (como la *Declaración mística de las armas de España,* 1619 y el *Arte nueva de Música,* 1669) y *libri latini.* Estos últimos incluyen libri *critici* & *eruditi,* que tratan de filosofía, teología, astronomía, matemática, etc. Entre los libros más propiamente filosóficos (y teológicos) mencionamos: *Rationalis et realis philosophia* (1642). — *Theologia moralis* (1643). — *Mathesis audax rationalem, naturalem, supernaturalem, divinamque sapientiam, arithmeticis,* geometrías, *catoptricis. . . fundamentis substruens exponensque* (1644). — *Theologia fundamentalis* (1651, 1656 & 1657). — *Severa argumentandi Methodus (* 1643, 1644 & 1654). — *Metalogica [Progreditur ultra Logicae metas, & ex Parallelismis ad res Physicas resolvit Quaestiones de Formalitatibus]* (1654). — *Grammatica audax* (1651). — *Herculis Logici labores tres (* 1654). — *Apparatus philosophicus* (1657 & 1665). — *Theologia (lege, Philosophia) rationalis; cujus partes sunt Logica Vocalis, Scripta, Mentalis: Recta, Obliqua* (1654). — *Theologia fundamentalis (* 1651, 1656 & 1657). — *Teologia intentionalis* (1654). — *Paradoxium Physico-Ethicum, cujus* Tomj *sunt tres: Primus. Logican realiter, &* moraliter *examinat* (1668); *Secundus. Philosophiam, Jurisprudentiam, Astronomian, Medicinam, & c. realiter et moraliter, discutit* (s/f.); *Tertius. Theologiam analogia servata realiter, ir moraliter exhi-bet* (s/f.). — *Mathesis biceps vetus et nova, 2* vols. (1670) (I. *Vetus.* II. *Nova).* — Caramuel sostuvo correspondencia con sabios y filósofos (Cfr. al respecto: R. Cenai, S. J., *"J.* C. Su epistolario con Atanasio Kircher, S. J.", *Revista de filosofía,* XII [1953], 102-47). — La observación de A. Pastore, en: "G. G. di L. e la teoría della quantificazione del predicato". *Rivista Classici e Neolatini* (1905).

CARDANO (GIROLAMO) [Hyeronimus Cardanus] *(ca.* 1501-1576), nac. en Pavía, se distinguió por sus trabajos matemáticos. En filosofía defendió una concepción organológica, hilozoísta y panteísta del mundo, influida por diversas corrientes del Renacimiento (principalmente Nicolás de Cusa), así como por el neoplatonismo y el neopitagorismo. Cardano unía a esta concepción, que suponía la existencia de un alma del mundo, un mecanicismo panmatemático y una teoría del saber, según la cual éste es propio solamente de una minoría ilustrada, escéptica y crítica, frente a la cual una mayoría debe ser mantenida, por conveniencia social y política, en la credulidad y en la ignorancia. Como Taurellus, y por motivos análogos, Cardano suponía que el conocimiento verdadero de las cosas puede darse, en última instancia, mediante la unión extática con Dios y el mundo inteligible, pero esta unión no suprimía, sino que implicaba, un dominio de la Naturaleza y de las cosas, demostración del puesto singular y elevado que el hombre, *algunos* hombres, ocupaban en la jerarquía del mundo.

Obras: *De vita propria,* 1542. — *De subtilitate rerum,* 1552. — *De varietate rerum,* 1556. — Edición *de Opera Omnia:* Lyon, 10 vols,, 1663. — Salvatore Fimiani, *Note ed appunti su la cultura filosófica del rinascimento. G. Cardano, la vita e le opere,* 1904. — E. Rivari, *La mente di Girolamo Cardano,* 1906. — A. Simili, G. *Cardano nella luce e nell'ombra del suo tempo,* 1941 (con bibliografia). — Ore Oystein, *Cardano, the Gambling Scholar,* 1953 (trad, del tratado sobre los juegos, con introducción y notas informativas).

CARDENAL CAYETANO. Véase CAYETANO (CARDENAL).

CARDILLO DE VILLALPANDO (GASPAR) (1527-1581) nac. en Segovia, estudió teología en la Universidad de Alcalá de Henares. Después de participar activamente en el Concilio de Trento (años 1562 y siguientes), fue nombrado (1575) Canónigo de la Colegial Complutense de los Santos Justo y Pastor. Cardillo de Villalpando se distinguió por sus exposiciones y minuciosos comentarios de obras de Aristóteles, especialmente de las obras sobre cuestiones lógicas, dialécticas y físicas. En sus comentarios a las *Categorías* Cardillo defendió una concepción del ente como equívoco y no equívoco o analógico, pero ello no impide, a su entender, que el ente sea objeto de la filosofía primera. "El ente es equívoco —comenta Marcial Solana (Cfr. *infra)— ab uno atque ad unum,* es decir, refiriéndose a todos los predicamentos a uno de ellos: los accidentes a la substancia." Cardillo se ocupó asimismo largamente de la cuestión de la inmortalidad del alma, recurriendo a argumentos sacados de Aristóteles para demostrarla.

Obras: *Commentarii in quinqué voces Porphirii,* 1557. — *Summula Summularum,* 1557. — *Isagoge sive Introductio in Aristotelis Dialecticam,* 1557. — Commentanrius *in libros de Priori Resolutione Aristotelis,* 1557. — *Commentarius in libros Aristotelis de Posteriori Resolutione,* 1558. — *Commentarius in Categorias Aristotelis una cum questionibus in easdem,* 1558. — *Commentarius in librum Perihermeneias Aristotelis,* 1558. — Summa *Dialecticae Aristoteleae,* 1558. — *Commentarius in Aristotelis Tópica,* 1559. — *Apologia Aristotelis adversus eus qui aiunt sensisse animam cum corpore extingui,* 1560. — *Commentarius in octo libros Psysicorum Aristotelis,* 2 vols., 1566-1560. — *Disputationes adversus Protestationem triginta quatuor haereticorum Augustae Confessionis,* 1568. — *Commentarius in quatuor libros Aristotelis de coelo,* 1568 (1576). — *Commentarius in duos libros Aristotelis de ortu atque interitu. . .,* 1569. — *Interrogationes naturales, morales et mathematicae,* 1573. — La obra de M. Solana referida *supra* es *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento. Siglo XVI,* tomo II (1941), págs. 81-123, y especialmente pág. 118.

CARDOSO (ISAAC) (1615-ca. 1680), nacido en Lisboa (o en Celorico), estudió medicina en Salamanca y vivió en Valladolid, Madrid y Valencia. Luego emigró a Veneeia, donde hizo profesión pública de judaismo. Es considerado como uno de los filósofos eclécticos de la época, partidario del atomismo y enemigo de la física hilemórfica aristotélico-escolástica. Cardoso acusó a esta física de no dar cuenta de la realidad, sino de crear engañosos entes de ra-

zón; el atomismo, en cambio, permite, a su entender, explicar completamente los fenómenos naturales. Este atomismo estaba basado en una teoría del conocimiento sensualista que reflejaba una completa confianza en la información proporcionada por los sentidos, siempre que fuera confirmada por la reflexión. Cardoso admitió dentro de su atomismo la doctrina de los cuatro elementos fundamentales y de los cuatro temperamentos. Obra fundamental: *Philosophia libera, in septem libros distributa, in quibus omnia, quae ad Philosophum naturalem spectant, methodice colliguntur, & accurate disputantur, Opus non solum Medicis & Philosophis, sed omnium disciplinarum studiosis utilissimum,* Venetiis, 1763. — Véase O. V. Quiroz-Martinez, *La introducción de la filosofía moderna en España* 1949, *passim.*

CARIDAD. V. AMOR, COMPASIÓN.

CARLINI (ARMANDO) (1878-, 1959) nació en Ñapóles. Profesor desde 1922 en la Universidad de Pisa, fue primeramente un adepto del actualismo de Gentile (VÉASE), de quien partió para desarrollar un espiritualismo realista que concordara con el pensamiento católico. El realismo de Carlini no es, pues, totalmente ajeno a algunos supuestos del idealismo hegeliano. Esto se manifiesta de manera muy especial en su concepción de la religiosidad del arte y de la filosofía. En efecto, el arte une, en el plano sensible, al mundo con Dios. Por eso el artista descubre, en la autoconciencia que sobrepasa a lo histórico y determinado, lo trascendente. Lo mismo ocurre con la filosofía; en ella se manifiesta claramente la naturaleza de los actos trascendentes que conducen hacia lo absoluto y unen el pensamiento filosófico con la vida religiosa. Todo el esfuerzo de Carlini parece dirigido, así, a un reconocimiento de la trascendencia, sin verse obligado por ello a adherirse a un realismo completo. La metafísica critica como metafísica de la problematicidad es la única que permite acoger dentro del reino de la fe ciertos "mitos" filosóficos. Por eso la metafísica crítica es, en el fondo, una descripción inteligible de los actos de trascendencia, inclusive de la trascendencia del alma por si misma. La idea metafísica puede inclusive formularse en términos histórico-sociales, según normas tales como "Promueve con tu acción la socialidad del mundo histórico" o "Promueve con tu acción la unidad-totalidad de los valores de la personalidad humana en el mundo social" (Cfr. el ar-tículo-autoexposición citado en la bibliografía; Sciacca, p. 195).

Obras: *Del sistema filosófico dantesco nella Divina Commedia,* 1902. — *Il pensiero filosojico-religioso in Francesco Petrarca,* 1940. — *Le for me di governo nello Stato presso i Greci,* 1905. — *Del carattere come formazione psicologica,* 1910. — *Fra Michelino e la sua eresia,* 1912. — *La mente di G. Bovio,* 1914. — *Avvia mento allo studio della filosofia,* 1914. — *La filosofia di G. Locke, 2* vols., 1920-1921, 2a ed., 1928. — *La vita dello spirito,* 1921, 2a ed., 1940. — *La nostra scuola,* 1927, 5a ed., 1946. — *Neoscolastica, idealismo e spiritua lismo,* 1933 (en colaboración con F. Olgiati). — *La religiosità dell'arte e detta filosofia,* 1934. — *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini,* 1934. — *Il mito del realismo,* 1936. — *Introduzione alla pedagogia,* 1936, 4a ed., 1946. — *Verso la nuova scuo la,* 1941. — *Saggio sul pensiero fi losófico e religioso del fascismo,* 1942. — *Principi metafisichi del mon do storico,* 1942. — *Il problema di Cartesio,* 1948. — *Perché credo,* 1950, 2a ed., 1952. — *Atta ricerca di me stesso. Esame critico del mio pensie ro,* 1951. — *Filosofia e storia della filosofia,* 1951. — *Cattolicesimo e pen siero moderno,* 1953 (trad, esp.: *Ca tolicismo y mundo moderno,* 2 vols., 1960-1961). — *Breve storia della filosofia,* 1957. — *Che cos'è la me tafisica? Polemiche e ricostruzione,* 1957. — *Studi gentiliani,* 1958. — *Le ragioni della fede,* 1959. — Autoexposición en el artículo "Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano", en *Filosofi italiani contem poranei,* 1944, ed. M. F. Sciacca, págs. 183-97. — Véase M. F. Sciacca, "Il pensiero filosófico di A. C.", *Archivio di storia della filosofia italiana,* 3 (1937). —Id., id., *Il Secolo XX,* 1942, col. II. — L. Pareyson, "Presistenzialismo di A. C.", *Giornale critico detta filosofia italiana,* V-VI (1941), 1-2 (1942). — George Uscatescu, "Filosofia italiana contemporànea: A. C.", *Revista de Filosofía,* XVI (1957), 303-19. — M. T. Antonelli, G. Chia vacci, M. Gentile, A. Guzzo *et al.,* nùmero especial sobre A. C. en *Giornale di Metafisica,* XV, 6 (Nov.-Dic., 1960).

CARLYLE (THOMAS) (1795-1881) nació en Ecclefechan (Escocia). Muy influido por la filosofía idealista alemana y por la poesía del romanticismo, combatió las tendencias materialistas y naturalistas que se manifestaban sobre todo en el utilitarismo inglés. Representante de una concepción individualista de la historia, atribuyó su proceso y su progreso a la acción e influencia de las personalidades geniales, dotadas de enérgico carácter y de gran voluntad moral. Estas personalidades son los "héroes" con cuyo tejido se forma la historia. Más que una interpretación filosófica de la historia, pretendía Carlyle, sin embargo, con su individualismo idealista, apoyar su oposición al utilitarismo y proporcionar a la juventud inglesa de su tiempo un ejemplario moral.

Las principales obras de interés filosófico son: *Sartor resartus,* 1834, y *On Heroes, Heroeship and the Heroic in History,* 1841. — Edición de obras: *Works,* 34 vols., Londres, 1870 y siguientes (frecuentemente reimpresa). — Véase asimismo *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Emerson, 1834-1872,* 2 vols., 1894. — Sobre Carlyle, véase: J. A. Froude, *Th. Carlyle,* 1882. — Wilhelm Dilthey, *Th. Carlyle* [Archiv für Geschichte der Philosophie, IV), 1891 (reimpreso en *Ges. Werke,* IV). — W. J. Johnson, TH. *Carlyle,* 1912. — Louis Cazamican, *Th. Car lyle,* 1913. — F. W. Roe, *The Social Philosophy of Carlyle and Ruskin,* 1921. — Wilhelm Vollrath, Th. *Car lyle und H. St. Chamberlain,* 1985. — L. Marvin Young, *Th. Carlyle and the Art of History,* 1939. — Ernest Seillière, *Un précurseur du Natiomal-Socialisme. L'actualité de Car lyle,* 1939. — Hill Shine, *Carlyle and the Saint-Simonians,* 1941. — Unamuno dedicó a Carlyle un ensayo *(Maese Pedro. Notas sobre Carlyle),* del año 1902, recogido en *Ensayos,* tomo III, 1916. Sobre Unamuno y Carlyle véase el estudio del mismo título, de Carlos Clavería *(Cuader nos Hispanoamericanos,* N° 10, 1949, recogido en *Temas de Unamuno,* 1953). A la relación entre los dos escritores se refiere también Alan Carey Taylor en *Carlyle et la pensée latine,* 1937 (tesis).

CARNAP (RUDOLF) nac. (1891) en Runsdorf, cerca de Barmen (hoy Wuppertal, Westfalia), ha sido profesor en Viena (1926-1931), Praga (1931-1935), Chicago (1938-1954) y Los Angeles (desde 1954). Cinco aspectos pueden ser subrayados en su trabajo filosófico, lógico y semiótico, correspondientes aproximada-

mente a cinco fases: el aspecto crítico-filosófico, el aspecto del análisis de la constitución, el de la sintaxis lógica del lenguaje, el semántico, y el del examen de la inducción. Daremos breve noticia de ellos, advirtiendo que se encontrarán informaciones complementarias en varios otros artículos, entre los cuales mencionamos ANALÍTICO Y SINTÉTICO, CONSTITUCIÓN, FISICALISMO, INDUCCIÓN, METALENGUAJE, MODALIDAD, NOMBRE, ONTOLOGÍA, PROBABILIDAD, SEMÁNTICA, SINTAXIS, SIGNIFICACIÓN, SIGNO.

El aspecto crítico-filosófico se concentra en su primer análisis del problema del espacio. Resuenan en él las influencias kantianas, si bien de un Kant interpretado en sentido crítico-fenomenista y lógico-regulativo.

El análisis de la constitución se basa en una teoría en la cual se ordenan los diferentes sistemas de objetos o conceptos según grados. 'Constituir' equivale para Carnap a 'reducir', pero esta reducción ha de entenderse en sentido lógico-sistemático y no metafísico. La teoría carnapiana de la constitución puede ser considerada como una ontología de base lógica en el curso de la cual se caracterizan los objetos mediante "meras propiedades estructurales" o por "ciertas propiedades lógico-formales de relaciones o tramas de relaciones".

La teoría de la constitución se halla dentro de las orientaciones del Círculo de Viena (VÉASE) del que Carnap fue uno de los principales representantes. Ligada a la misma se encuentra su elaboración del fisicalismo, su crítica de la metafísica y la elaboración de la sintaxis lógica del lenguaje. Según Carnap, hay que distinguir entre el modo formal y el modo material de hablar. Cuando se olvida tal distinción se recae en la metafísica y, por lo tanto, en la confusión entre las proposiciones y las pseudo-proposiciones. Las proposiciones metafísicas son, en efecto, a su entender pseudo-proposiciones que parecen tener referentes objetivos, pero no los tienen. Hay que ver, por consiguiente, de qué modos pueden formularse correctamente proposiciones, esto es, hay que examinar en cada caso si las "proposiciones" formuladas obedecen o no a las reglas sintácticas del lenguaje. La filosofía acaba siendo definida inclusive como un "análisis lógico del lenguaje".

La insistencia en el aspecto sintáctico conducía, sin embargo, a dificultades que obligaron a Carnap a prestar considerable atención a la semántica. Los detallados estudios semánticos de Carnap han abarcado tanto los problemas semánticos en general como los de la formalización de la lógica. Importantes son también al respecto sus estudios acerca de la modalidad.

Durante los útlimos años Carnap se ha ocupado intensamente de la elaboración de un sistema de lógica inductiva a base de un examen de la probabilidad como grado de confirmación y del supuesto de que todo razonamiento inductivo es un razonamiento en términos de probabilidad. La lógica inductiva de Carnap es antipsicologista y no presupone ninguna de las doctrinas que las lógicas inductivas clásicas estimaban indispensables, tales como, por ejemplo, la de la regularidad de los fenómenos naturales. Advertiremos que la preponderante atención a la elaboración de dicha lógica no ha impedido a Carnap ocuparse asimismo con frecuencia de problemas lógicos y semánticos y de reiterar ciertos puntos de vista —tales, la oposición a la ontología; la estricta separación de expresiones en analíticas y sintéticas, etc.— que se habían ya manifestado en las fases anteriores.

Obras principales: *Der Raum.* Ein *Beitrag zur Wissenschaftslehre,* 1922 (El *espacio. Contribución a la teoría de la ciencia). — Physikalische Begriffsbildung,* 1926 *(Conceptuación fisicalista). — Der logische Aufbau der Welt. Versuch einer Konstitutionstheorie der Begriffe,* 1928 *(La estructura lógica del mundo. Ensayo de una teoría de la constitución de los conceptos). — Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit,* 1928 *(Problemas aparentes en la filosofía. Lo psíquico ajeno y la discusión en torno al realismo). — Abriss der 'Logistik, mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen,* 1929 *(Compendio de logística, con especial consideración de la teoría de la relación y de sus aplicaciones).* — "Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis,* II (1931), 219-41 (trad, esp.: *La superación de la metafísica por medio del análisis lògico del lenguaje* [Centro de Estudios filosóficos. Univ. de México, Cuad. 10; con notas del autor]). — *Die Aufgabe der Wissenschaftslokig,* 1934 *(El tema de la lògica de la ciencia). — Logische Syntax der Sprache,* 1934 (Sintaxis *lógica del lenguaje;* ampliada en trad, inglesa: *The Logicai Syntax of* Language, 1937). — *Foundations of Logic and Mathematics,* 1939 *(International Encyclopedia of Unified Science,* vol. I, N° 3). — *Studies in Semantics (I. Introduction to Semantics,* 1942; *II. Formalization of Logic,* 1943). Se considera como tomo III el libro Meaning *and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic,* 1947, 2a ed., 1958. — *Logicai Foundations of Probability,* I, 1950; 2a ed., rev., 1962. Se anuncia t. II, del cual hay anticipación en el folleto *The Continuum of Inductive Methods,* 1932. Los dos tomos tendrán como título común *Probability and Induction.* El contenido del tomo I fue anticipado en los artículos "Testability and Meaning", *Philosophy of Science,* III (1936), 419-71, IV (1937), 1-40, y "On the Application of Inductive Logic", *Philosophy and Phenomenological Research, III* (1947). — Resumen y refundición por Wolfgang Stegmüller, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit,* 1959. — *Einführung in die symbolische Logik,* 1954, nueva ed., 1960. — Sobre la teoría de la constitución de Carnap: Josef Burg, Konstitution *und Gegenstand im logistischen Neu positivismus R. Carnaps* 1935 (Dis.). — Sobre su teoría de la verdad: D. R. Cousin, "Camap's Theories of Truth" *(Mind.,* LXIV, N° 233, 1950, págs. 1-22). — Sobre lógica inductiva: E. H. del Busto, Las *teorías moder nas de la probabilidad. La probabili dad y la lógica inductiva de C.,* 1955 (monografía). — P. Filiasi Carcano, L. Apostel, G. Petri, L. Geymonat, artículos en número especial de *Rivista critica di storia della filosofia,* Año X, fase, v-vi (1955), dedicada a R. Carnap (bibliografía de y so bre Carnap por A. Pasquinelli). — Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheit sproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorie von A. Tarski und R. Carnap,* 1957. — Jerzy Pelc, *Poglady Rudolfa Carnapa na kwestie znazcenia i oznaczania,* 1960 *(Las ideas de R. C. sobre los problemas del sentido y de la denota ción).* — Nùmero de *Synthese,* Vol. XII, N° 4 (Diciembre 1960) dedica do a R. C. con motivo de su 70°' ani versario [véanse especialmente artícu los de W. v. Quine, "C. and Logicai Truth", y Karl Dürr, "Beleuchtung von Anwendungen der Logistik in Werken von R. C."].

CARNÉADES *(ca.* 214-129 antes de J. C.) de Cirene fue escolarca de la Academia Nueva, desde 156 hasta

su muerte. Enviado con el estoico Diogenes y el peripatético Critolao a Roma por los atenienses para defender ante el Senado la resistencia de Atenas *a* cumplir un castigo impuesto a la ciudad, la estancia de los tres filósofos en la metrópolis dominadora representa uno de los hechos decisivos en la historia de la influencia del pensamiento griego sobre el mundo romano. Continuador de Arcesilao y adversario de todo dogmatismo, Carnéades sostiene que no hay posibilidad de distinguir de un modo absoluto entre las representaciones verdaderas y las falsas, por lo cual precisa establecer un criterio de verdad teórica y práctica, que encuentra en las nociones de lo verosímil, lo probable y lo persuasivo. Las enseñanzas de Carnéades —el cual combatió sobre todo la doctrina estoica del destino— fueron difundidas por su discípulo Clitómaco.

C. Vick, *Quaestiones Carneadeae,* 1901. — B. Detmer, *Kameades und Hume, ihre Wahrscheinlichkeistheorien,* 1910. — Véase también V. Brochard, *Les sceptiques grecs,* 1887 (trad, esp.: *Los escépticos griegos,* 1944. Libro II, caps, iv y v) y D. Armand, *Fatalisme et liberté dans. l'antiquité grecque,* 1948. — Artículo de H. von Arnim sobre Carnéades (Karneades) en Pauly-Wissowa.

CARPÓCRATES de Alejandría (fl. co. 130) fue uno de los representantes del gnosticismo (VÉASE) especulativo, aun cuando sus tendencias al respecto fueron considerablemente más sobrias que las de Valentino o Basílides. Se trataba de un gnosticismo fuertemente influido por el platonismo ecléctico. Había en él dos tesis capitales. Por un lado, Carpócrates afirmaba que el Dios supremo e increado, la máxima Unidad, había producido los espíritus inferiores, los cuales a su vez habían producido el mundo. Esta producción se aproxima, según Carpócrates, más a la emanación que a la creación. Por otro lado, Carpócrates mantenía que las almas humanas han existido con anterioridad a la producción del mundo y que han vivido en el seno de la Unidad Máxima. Desde el mismo han descendido (o caído) a la existencia terrestre y se esfuerzan por regresar a su fuente originaria. Las almas más puras poseen el recuerdo de su existencia anterior; las más impuras se hallan sumergidas en el olvido. Estas últimas tienen que transmigrar hasta purificarse. Junto a estas doctrinas, Carpócrates mantuvo la tesis de que Jesús es el Hombre Perfecto, de alma absolutamente pura; por ello es el Redentor de las almas caídas.

Véase bibliografía de GNOSTICISMO.

CARR (HERBERT WILDON) (1857-1931), profesor en King's College, de Londres, a partir de 1918, y de la Universidad de Southern California, desde 1925, se opuso al mecanicismo materialista y defendió una filosofía neoevolucionista influida por el bergsonismo, por el actualismo italiano, por ciertas formas de hegelianismo, por el neovitalismo y por ciertas interpretaciones de la ciencia moderna, en particular de la teoría de la relatividad. Muchas de las ideas de Carr muestran afinidad con el pragmatismo contemporáneo; otras, con las concepciones que defienden la evolución emergente (VÉASE). El desarrollo de todas estas tendencias y el interés por unir los resultados de la física con reflexiones metafísicas lo condujo a la formulación de una teoría monadológica, afín a la leibniziana, pero de carácter más fuertemente idealista que ésta.

Obras principales: *The Problem of Truth,* 1913. — *The General Principie of Relativity in Its Philosophical and Historical Aspects,* 1920. — A *Theory of Monads. Outlines of the Philosophy of the Principie of Relativity,* 1922. — *The Scientific Approach to Philosophy: Selected Essays and Reviews,* 1924. — *Changing Backgrounds in Religion and Ethics,* 1927. — *The Unique Status of Man,* 1928. — *The Freewill Problem,* 1928. — Cogitans *Cogitata,* 1930 (obra capital sintética).

CARTESIANISMO. La influencia ejercida por Descartes (Cartesius) ha sido considerable en toda la época moderna y a ella sobre todo suele darse el nombre de cartesianismo. Sin embargo, el cartesianismo como concepto usado en la historia de la filosofía abarca tanto la adhesión a las doctrinas de Descartes o el desarrollo de alguno de sus pensamientos fundamentales como las diversas manifestaciones de oposición al filósofo o a sus partidarios, En este segundo sentido más amplio tomamos el término 'cartesianismo' en el presente artículo.

Ya en vida de Descartes las opiniones tanto metafísicas como físicas del filósofo fueron objeto de apasionados debates. Éstos no se confinaron a los círculos filosóficos, científicos o teológicos, sino que penetraron profundamente en los artísticos y literarios y hasta en "la sociedad", como lo muestran los tan frecuentemente citados versos de Moliere en *Les femmes savantes* (Act. III, esc. ii): Bélise: *Je m'acommode assez pour moi des petits corps / Mais le vide a souffrir me semble difficile, / Et je goute bien mieux la matiere subtile.* — Trissotin: *Descartes pour l'aimant donne fort dans mon sens.* — Armande: *J'aime ses tourbillons.* — Philaminte: *Moi, ses mondes tombants,* a los cuales podrían agregarse otros testimonios literarios y de descripción y crítica de costumbres. El propio Descartes dedicó parte de sus escritos —públicos, como las Respuestas a las Objeciones a las *Meditaciones metafísicas,* y privados, como las numerosas referencias que hallamos en la correspondencia— a contestar a sus críticos, tanto a los que se oponían a sus tesis (físicas, metafísicas y teológicas) como a los que discutían su originalidad. (Sobre este último punto véase ALMA DE LOS BRUTOS, COGITO ERGO SUM.) Las referencias a favor y en contra de Descartes fueron tan numerosas durante el siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII, que, como lo ha mostrado F, Bouillier, la historia de la filosofía en esta época coincide en parte con la historia del cartesianismo. Nos limitaremos a algunos datos esenciales. Entre los partidarios de Descartes figuran ante todo el Padre Mersenne y el llamado círculo de Mersenne, que veía en el mecanicismo cartesiano una posibilidad de combatir al ateísmo. También defendieron muchas tesis cartesianas algunos jansenistas —la llamada lógica de Port-Royal (VÉASE), por ejemplo, es esencialmente cartesiana—, y especialmente los oratorianos, quienes, siguiendo una tendencia que culminó en Malebranche, vieron en el cartesianismo una especie de renovación del agustinismo. En los problemas planteados por Descartes se basaron los filósofos que se reúnen bajo el nombre de Ocasionalismo y también —aunque solamente en cierta medida— Spinoza. A fines del siglo XVII el cartesianismo fue ardientemente

defendido por Sylvain Régis (1632-1707) en sus obras *Systeme de philosophie contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale* (1690) y *Réponte a la Censure* (1691), esta última contra D. Huet (1630-1721), el cual fue primero un entusiasta cartesiano, pero combatió luego violentamente el cartesianismo, entre otros motivos por la oposición de éste a la erudición *(Censura phi-losophiae cartesianae,* 1689, y *Traite philosophique de la faiblesse de l'esprit humain,* 1723). Es sabido hasta qué punto los problemas dilucidados por Hobbes, Locke, Leibniz y otros no podrían ser entendidos sin referencia al cartesianismo. Éste se difundió mucho no solamente en Francia, sino también en los Países Bajos (Heereboord —"aristotélico-cartesiano"—, Lambert Welthuysen, Heidanus, Volder, Tobie Andre, Ruardus Andala), Inglaterra (Antoine Le Grand), Alemania (J. Clauberg), Italia (con el gran cartesiano Michele Angelo Fardella [1650-1718], que fue asimismo agustiniano y malebranchista, y G. S. Gerdil [1718-1802]). La oposición no fue menos viva que la adhesión: no solamente hubo numerosas críticas filosóficas, teológicas, físicas y hasta morales, sino que hubo varias condenaciones públicas, como un Decreto de la Congregación del índice (como consecuencia de indicaciones hostiles sobre el cartesianismo dadas por la Universidad de Lovaina), una prohibición verbal del Rey de Francia enviada a la Universidad de París por el Arzobispo de la misma ciudad en 1671, etc. Todas estas prohibiciones, sin embargo, toparon con grandes dificultades a consecuencia de la difusión no solamente del cartesianismo, sino también, y hasta podríamos decir especialmente, del espíritu cartesiano, como se advierte, por ejemplo, en Bossuet, cuya oposición a muchas de las doctrinas de Descartes no parece incompatible con la aceptación de tal espíritu. Se opusieron también al cartesianismo muchos aristotélicos y la mayor parte de los jesuítas, si bien en este último caso la oposición no se mantuvo de un modo constante y firme a lo largo de toda la época moderna, ya que desde el siglo XVIII vemos intentos de conciliar cartesianismo y otras tendencias. Los empíricos y escépticos se opusieron asimismo a Descartes. Aquí también, no obstante, se experimentaron cambios notables; después de al parecer irreductibles conflictos entre atomistas y cartesianos, el siglo XVIII vio varios intentos de conciliar las dos corrientes, y de encontrar puntos comunes entre Descartes y Gassendi. Otra oposición a Descartes vino de parte de Vico y de quienes rechazaban que el conocimiento de los hechos y de "lo hecho" no tuviera importancia en filosofía. Finalmente, hay que contar la oposición que en el siglo xvm se manifestó contra el cartesianismo —particularmente contra el sistema del mundo cartesiano— por parte de los filósofos defensores de la nueva filosofía natural, centrada en torno a la física newtoniana, y del nuevo empirismo, agrupado principalmente alrededor de Locke. El antiinnatismo (véase INNATISMO) desempeñó en estas últimas tendencias un papel capital. Como señala Bouillier *(Histoire,* II, 560), "todo el siglo XVIII repetirá lo que dijo [Voltaire]) : que la filosofía de Locke es respecto a la de Descartes y Malebranche lo que la historia es a las novelas". "Todo el siglo xvm" es, con todo, una exageración notoria; no solamente hay todavía cartesianismo en las tendencias eclécticas antes aludidas y en la persistencia del "espíritu cartesiano", sino también en defensas explícitas de la física de Descartes, como las de Bernard Le Bovier de Fontanelle (1657-1757: *Entretiens sur la pluralité des mondes,* 1686; *Èloge de Newton,* 1727 y, sobre todo, *Theorie des tourbillons cartésiens avec des réflexions sur l'attraction,* 1752) y Jean Terrasson (1670-1750: *Philosophie applicable a tous les objets de l'esprit et de la raison,* 1751).

Por otro lado, es comprensible que en virtud del carácter fundamental del pensamiento cartesiano y del papel desempeñado por él en la historia de la filosofía moderna, inclusive muchos de los pensadores contemporáneos hayan manifestado una determinada actitud frente al cartesianismo de acuerdo con las tendencias básicas de sus propias filosofías. Esto significa que el cartesianismo —como toda gran filosofía del pasado, por lo demás— no es algo muerto, sino que sigue vigente aun en quienes lo rechazan. Entre los pensadores que de un modo más *explícito* han tomado una actitud definida frente al cartesianismo en la época actual mencionaremos aquí a cuatro: E. Husserl, G. Ryle, Franz Böhm y J. Maritain. Respecto a Husserl, se ha hablado inclusive de un neo-cartesianismo, aun cuando es obvio que lo que hay de cartesiano en el citado filósofo es casi únicamente el problema y en modo alguno el método o las soluciones ofrecidas. De todos modos, es significativo el hecho de que una de las obras de Husserl haya sido titulada *Meditaciones cartesianas.* Respecto a Ryle y Böhm, se han manifestado en oposición a Descartes: Ryle, por motivos filosófico-psicológicos, tal como lo hemos visto en los artículos CUERPO y *RYLE* (GILBERT); Böhm, por motivos más bien filosófico-políticos. El anticartesianismo político de Böhm *(Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand,* 1938) se manifiesta, en efecto, en su declaración de que "Descartes es nuestro más inmediato enemigo filosófico" cuando lo examinamos desde el punto de vista "histórico-real" y no simplemente filosófico. Para Böhm, toda la "verdadera" filosofía alemana es anti-cartesiana y anti-racionalista, opuesta, por lo tanto, al "universalismo vacío" y a la tendencia a la "desrealización" característicos del filósofo francés. La filosofía alemana está atenta a la "realidad", lo que significa, al entender de Böhm, a la realidad de la tradición germánica, único fundamento de la filosofía alemana del futuro. Las implicaciones políticas de este anti-cartesianismo no necesitan ser demostradas ni han sido, por lo demás, ocultadas por su propio autor. En cuanto a Maritain, su oposición a Descartes se debe a que este filósofo cometió, a su entender, el "pecado" específicamente moderno: el endiosamiento del hombre. Esto puede parecer sorprendente si se tiene en cuenta el papel que desempeña Dios en el pensamiento de Descartes. Maritain concluye, sin embargo, que tal endiosamiento es una consecuencia de la concepción angélica que Descartes se hizo del entendimiento del hombre.

Véase la bibliografía del artículo DESCARTES. Además, sobre el cartesianismo en general y especialmente sobre el cartesianismo en Francia:

Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme,* 1843. — F. Bouillier, *Histoire de la Philosophie cartésienne,* 2 vols., 1854; 3a ed., 1868. — E. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes,* 1862 (trad, esp.: *Descartes, sus precursores y sus discípulos).* — A. Espinas, "Pour l'histoire du cartésianisme", *Revue de Métaphysique et de Morale,* XIV (1906), 265-93. — Varios autores, *Travaux de Xe Congrès International de Philosophie (Études cartesiennes,* VII, VIII), 1937. — Véase asimismo la parte sobre el cartesianismo en las historias de la filosofía citadas en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), especialmente la de Ueberweg (tomo III) y la parte titulada *L'età cartesiana,* en la *Storia detta filosofia* de Guido de Ruggiero. Además: C. Carbonara, *Cartesio e la tradizione ontologica,* 1945 (más bien sistemático que histórico: defensa de la "metafísica clásica"). — G. Bontadini, *Studi su la filosofia dell' età cartesiana,* 1947 (lo mismo que el anterior). — A. G. A. Balz, *Cartesten Studies,* 1951 (sobre Courdemoy, Clerslier, Rouhault, L. de la Chambre, S. Sorbiere, L. de la Forge, J. Clauberg y varios temas: ocasionalismo, alma de los brutos, paralelismo alma-cuerpo, etc.). — Émile Callot, *Problèmes du cartésianisme,* 1956 (especialmente sobre D. Malebranche, Spinoza). — Sobre la influencia del cartesianismo en los jesuitas franceses: G. Sortais, "Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVIIe et au XVIIIe siècles, *Archives de philosophie,* IV 3 (1929), 253-61, — Sobre cartesianismo y jansenismo: J. Kohler, *Jansenismus und Cartesianismus,* 1905. — Sobre la escolástica cartesiana: J. Bohatec, *Die cartesische Scholastik,* 1921. — Sobre el cartesianismo en diversos países: Ramón Cenai, S. J. "Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)", *Revista de la Universidad de Oviedo.* Serie de Filosofía y Letras, 1945, págs. 5-97 (hay tirada aparte). Cenai menciona como cartesianos españoles: Diego Matheo de Zapata, Gabriel Álvarez de Toledo, Miguel Jiménez Melero, Juan Bautista Corachán, Jaime Serverà, hasta cierto punto Tomás Vicente Tosca, Alejandro de Avendaño, si bien precisando que la mayor parte de ellos fueron maignanistas más bien que cartesianos (véase ATOMISMO). — Werner, *Die Cartesisch-Malebranchische Philosophie in Italien,* 1883. — L. Berthe de Besaucèle, *Les Cartésiens d'Italie,* 1920 (tesis). — Scerbo, G. *B. Vico e il cartesianismo a Napoli,* 1933. — G. Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique,* 1887. — E. J. Dijksterhuis y otros autores, *Descartes et le cartésianisme hollandais,* 1951 (solamente los últimos capítulos del libro se refieren al asunto anunciado. En la citada *Histoire* de F. Bouillier hay dos capítulos sobre el cartesianismo en los Países Bajos). — C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartésianisme,* 1954. — Paul Dibon, *La philosophie néerlandaise au siede d'Or,* t. I, 1954. — L. Chmaj, "Kartezjanism e Polsce w XVII i XVIII w." *Mys filozoficzna,* V (1956), 67-102 ("El cartesianismo en Polonia en los siglos XVII y XVIII"). — L. C. Rosenfield, *Peripatetic Adversaries of Cartesianism in Seventeenth Century France,* 1957. — Sobre las objeciones al cartesianismo: P. Carabellese: *Le obiezioni al cartesianesimo* (vol. II. *La dualità,* 1947).

CARVALHO (JOAQUIM DE) (1892-1958), nac. en Figueira de Foz (Portugal), profesó en la Universidad de Coimbra y en la Escuela Normal Superior portuguesa. Sus más importantes contribuciones lo fueron en historia de la filosofía a partir de su trabajo sobre León Hebreo: "Leáo Hebreu, Filósofo" (1919).

Tuvo a su cargo la publicación de obras de Pedro Nunes (Núñez) y de Francisco Sanches (Sánchez); de este último editó las *Opera philosophi-ca (* 1955) con extensa introducción a su pensamiento. La mayor parte de los trabajos de Joaquim de Carvalho estuvieron encaminados a preparar los materiales para una historia de la filosofía en Portugal que incluyera la historia de la ciencia.

Cruz Malpique, en *Miscelanea de Estudos a Joachim de Carvalho,* N° 2 (1959), 100-43.

CASIODORO (FLAVIUS MAGNUS AURELIUS CASSIODORUS) *(ca.* 490-ca. 570), nac. en Sylacium [Squillare] (Calabria), amigo y discípulo de Boecio y servidor como él de Teodorico, fundó el monasterio de Vivarium, en el sur de Italia, y desarrolló allí una intensa actividad filosófica y teológica. La importancia de Casiodoro consiste principalmente en su transmisión a la Edad Media de conceptos procedentes de la cultura antigua y en su esfuerzo por armonizar tales conceptos con la teología cristiana. También se le debe la acuñación de algunos vocablos que luego pasaron al vocabulario filosófico escolástico. Sin embargo, la amplitud de la obra de Casiodoro en este respecto es menor que la de Boecio. Sus principales obras de interés filosófico y teológico son las *Institutiones theologiae,* cuyo libro II, titulado *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* es una enciclopedia de las artes liberales muy usada en las escuelas monásticas; el *Liber de anima,* influido por el *De statu animae* de Claudiano Mamerto y por los tratados sobre el alma de San Agustín, especialmente en lo que toca a la doctrina de la inmaterialidad del alma y a la solución dada a esa cuestión tan debatida por los neoplatónicos y los Padres de la Iglesia. Ejercieron también considerable influencia sus escritos lógicos gramaticales y retóricos.

Obras de Casiodoro en Migne, *P. L.* LXIX-LXX. Edición de escritos retóricos por C. Hahn, *Rhetores latini minores,* Lipsiae, 1863. — Véase A. Franz, *M. A. Cassiodorus Senator, ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Literatur,* 1872. — G. Minasi, M. A. *Cassiodoro, Senatore,* 1895. — Ph. Lehmann, "Cassiodorstudien", *Philologus,* 1917, págs. 351-83. — A. Van de Vyver, "Cassiodore et son oeuvre", *Speculum,* 1931, págs. 244-92. — G. Bardy, "Cassiodore et la fin du monde ancien", *Année théologique* (1945), págs. 383-425. — L. W. Jones, *C. Senator,* 1946.

CASO (ANTONIO) (1883-1946) nac. en la ciudad de México, destacóse filosóficamente en sus conferencias de 1909, en el curso de las cuales se enfrentó con el positivismo tan arraigado en México desde la época de Barreda. A dicha tendencia opuso Caso las nuevas corrientes, particularmente las que, postulando una ampliación de la experiencia, permitían superar el positivismo sin retrotraerse a posiciones anteriores a él. Tanto en la citada fecha como posteriormente Caso procuró dar a conocer a los interesados en filosofía de su país y de Hispanoamérica en general las tendencias que contribuyeron a formar el nuevo ambiente filosófico: Boutroux, Meyerson, el bergsonismo, la fenomenología de Husserl, etc. Ahora bien, Caso no se limitó a una labor de difusión, sino que trabajó en la elaboración de su propio pensamiento. Éste no tiene una forma sistemática, pero sí, en cambio, un núcleo de motivos e ideas relativamente invariables. Lo más importantes son las tendencias plura-

listas en la concepción de la realidad, la preocupación por los impulsos desinteresados (frente a la exclusiva insistencia en el rendimiento), la confianza en el poder de la intuición —tanto de las esencias como de las existencias— en la filosofía, la idea de esta última como una síntesis de los resultados, aparentemente opuestos, de la ciencia, la moral y el arte, así como del mundo físico y el mundo cultural. La síntesis se opera especialmente en el mundo concebido como caridad, pues en ésta llega a culminación lo real. Pero la síntesis no significa para Caso absorción de los otros momentos, los cuales quedan justificados en las respectivas esferas de la realidad.

Caso ejerció sobre todo influencia a través de sus enseñanzas orales; con razón ha sido considerado como el animador del movimiento filosófico mexicano durante las últimas décadas. Entre los representantes del mismo citamos a Samuel Ramos, Eduardo García Máynez, Francisco Larroyo, Guillermo Héctor Rodríguez, Adolfo Menéndez Samará, Miguel Ángel Cevallos, Leopoldo Zea, Oswaldo Robles, Antonio Gómez Robledo *(Política de Vitoria,* 1940. *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana,* 1942. *La filosofía en el Brasil;* 1946), E. Uranga. A casi todos los mencionados filósofos han sido dedicados artículos especiales. A ellos hay que agregar otros pensadores —la mayor parte de más recientes generaciones— cuyos nombres han sido citados en Filosofía americana (VÉASE), así como algunos escritores que, aunque no propiamente filósofos, han desarrollado temas de filosofía en relación con su disciplina especial; así, Edmundo O'Gorman (*Fundamentos de la historia de América,* 1942, y, sobre todo, Crisis *y porvenir de la ciencia histórica,* 1947).

Obras principales: *La filosofía de la intuición,* 1914. — *Problemas filosóficos,* 1915. — *Filósofos y doctrinas morales,* 1915. — *La filosofía francesa contemporánea,* 1917. — *El concepto de la historia universal,* 1918. — *La existencia como economía, como desinterés y como caridad,* 1919. — *Discursos a la nación mexicana,* 1922. — *Ensayos críticos y polémicos,* 1922. — *Doctrinas e ideas,* 1924. — *Principios de estética,* 1925. — *Sociología genética y sistemática,* 1927. — *El concepto de la historia y la filosofía de los valores,* 1933. — *La filosofía de Husserl,* 1934. — *El acto ideatorio,* 1934. — *Meyerson y la física moderna,* 1940. — *La persona humana y el Estado totalitario,* 1941. — *Positivismo, neopositivismo y fenomenología,* 1941. — *El peligro del hombre,* 1942. — *Filósofos y moralistas franceses,* 1943. — *México: apuntamientos de cultura patria,* 1943. — *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo,* 1945 (con Guillermo Héctor Rodríguez). — Véase A. Gómez Robledo, José Gaos, Oswaldo Robles, L. Zea, R. Moreno, J. Hernández Luna, E. S. Brightman, D. García Bacca, E. Uranga, S. Ramos, J. M. Terán, L. Recasens Siches, *Homenaje a Antonio Caso,* 1947.

CASSIRER (ERNST) (1874-1945), nac. en Breslau, profesor en Berlín (1906-1919), Hamburgo (1919-1933) y, desde su exilio (1933), en Göteborg (Suecia) y en EE. UU. (Yale, Columbia), perteneció formalmente a la dirección neokantiana de la Escuela de Marburgo (VÉASE), aun cuando la amplitud de sus temas y la multiplicidad de sus intereses le hicieran ensanchar el cauce de dicha Escuela. En todo caso, su filiación marburgiana se muestra en su constante interés por los problemas epistemológicos, y en particular por su extenso análisis histórico y sistemático del problema del conocimiento en la época moderna. Cassirer estudia, en efecto, la cuestión de la conceptuación en las ciencias de la Naturaleza (física y química), así como en la matemática en tanto sobre todo que relacionada con dichas ciencias. Ahora bien, los supuestos idealistas que yacen en el fondo de este análisis no son de un modo estricto los del idealismo de tendencia subjetivista; como había acontecido ya, por lo demás, en Cohén, el idealismo subjetivo se transforma bien pronto en un idealismo crítico y éste en un idealismo objetivo y aun en un radical "objetivismo". No sólo por la afirmación de que sujeto y objeto pueden quedar ligados en la unidad de la experiencia, sino asimismo por la aceptación de la "objetividad de las formas", objetividad que permite inclusive hablar de un realismo de aspecto idealista. Sin embargo, esta tendencia no lo confunde con otras direcciones contemporáneas, tales como el fenomenismo, el positivismo o siquiera el neo-realismo; en ningún instante, en efecto, ha dejado Cassirer de defender lo que llama la gran tradición, del idealismo, de Platón a Kant, pasando por Descartes y Leibniz. El interés por la conceptuación, primero en las ciencias de la Naturaleza, y luego en las ciencias del espíritu, ha de ser entendido desde el citado ángulo. Cassirer averigua, en efecto, los diversos modos de la conceptuación, pero no por medio de una jerarquía platónico-aristotélica de los conceptos, sino mediante el supuesto de la estructura funcional de éstos. Los conceptos utilizados en la conceptuación científica no son, desde luego, "reales". Pero no son tampoco puras formalidades vacías; son conceptos funcionales articulados en series, no colocados por encima o por debajo de los experimentos u observaciones, sino formando desde el comienzo la trama conceptual de éstos. La conceptuación científica es por ello la formación de una serie de instrumentos o medios —tales como las "entidades" y las leyes de la física— por medio de los cuales la realidad queda articulada y aprehendida. Estos instrumentos, repetimos, no son realidades, pero tampoco ficciones cómodas; hay en ellos por lo menos la objetividad de las referencias y la posibilidad de concebir los modos de la conceptuación como elementos formales *universales,* de acuerdo con los supuestos de una filosofía trascendental. De lo contrario, no podría predicarse ni su universalidad ni su invariabilidad, ni menos todavía su aprioridad. La objetividad de las formas universales no es por ello su realidad, pero tampoco su arbitrariedad. Con mayor motivo puede advertirse esto en los estudios realizados por Cassirer sobre conceptuación en las ciencias del espíritu, y especialmente su investigación de las formas simbólicas, complementada por diversos estudios históricos. Por un lado, al incluir en sus análisis (y en el concepto de conciencia) el mundo del arte, del mito, de la religión, del lenguaje, etc., Cassirer transforma la "crítica de la razón" (que, en principio, se suele atener sólo a la ciencia) en "crítica de la cultura" (que comprende todas las, manifestaciones y actividades del espíritu humano, incluyendo la científica). Por otro lado, Cassirer ha llegado a concebir inclusive al hombre como un "animal simbólico" y a incluir todos los modos"de

conocimiento como aspectos de las diferentes maneras de simbolizar. El signo y la significación cobran desde este momento una importancia considerable, sobre todo si se tiene presente que dentro de su órbita está incluso asimismo el problema del lenguaje. Al entender de Cassirer, ello permite, en efecto, no sólo erigir una antropología filosófica, sino también resolver el espinoso problema del fundamento de los objetos culturales. El tratamien-to mediante la forma (VÉASE) a que nos hemos referido en el artículo sobre este concepto, representa la respuesta a la cuestión del "origen de la función simbólica". La lógica y la epistemología de Cassirer, embebidas en una amplia "fenomenología", rozan de este modo algunos de los problemas ontológicos fundamentales, si por ontología' entendemos aquí no una *metaphysica generalis,* sino la ciencia de la estructura teórica última y del último complejo significativo de todos los modos de conocimiento y de trato con la realidad.

Obras: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen,* 1902 *(El sistema de Leibniz en sus fundamentos científicos). — Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit,* 4 vols. (I, 1906; II, 1907; III, 1920; IV, 1957) (trad, esp.: *El problema del conocimiento,* 4 vols.: I, 1953; II, 1956; III, 1957; IV, 1948 [la trad. esp. del vol. IV apareció antes que la edición alemana]. — *Der kritische Idealismus und die Philosophie des "gesunden Menschenverstandes",* 1906 (Ei *idealismo crítico y la filosofía del "sano entendimiento humano"). — Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* 1910 *(Concepto de substancia y concepto de función). — Kants Leben und Lehre,* 1918 (trad, esp.: Kant. *Vida y doctrina,* 1948). Se trata del tomo dedicado a Kant en la edición de obras del filòsofo a que se ha hecho referencia en la correspondiente bibliografía. — *Zur Kritik der Einsteinschen Relativitätstheorie,* 1921 (Para *la crítica de la teoría einsteiniana de la relatividad). — Idee und Gestalt,* 1921, 2» ed., 1924 *(Idea y Forma [Estructura]). — Philosophie der symbolischen Formen,* 3 vols. (I. *Die Sprache,* 1923; *II. Das mythische Denken,* 1925; *III. Phänomenologie der Erkenntnis,* 1929) *(Filosofía de las formas simbólicas. I. El lenguaje. H. El pensamiento mítico. III. Fenomenología del conocimiento);* 2a ed., 1954, — *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen,* 1925 (trad, esp.: *Mito u lenguaje,* 1959). — *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* 1927, reimp., 1962; (trad, esp.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento,* 1951). — *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge,* 1932 *(El renacimiento platónico en Inglaterra y la escuela de Cambridge) — Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze,* 1932 *(Goethe y el mundo histórico. Tres ensayos). — Die Philosophie der Aufklärung,* 1932 (trad, esp.: *Filosofía de la Ilustración,* 1943).—*Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem,* 1936 [Göteborgs Högskolas Arskrift, XLII] *(Determinismo e indeterminismo en la física moderna. Estudios históricos y sistemáticos en torno al problema de la causa).* El vol. citado *supra Zur Kritik der Einsteinschen R. y Determinismus und Indeterminismus,* en un vol.: *Zur modern Physik,* 1957. — *Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung,* 1929 *(Descartes. Doctrina, personalidad, influencia). — Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie,* 1941 [Göteborgs Högskolas Arskrift, XLVII] *(Logos, Dike, Cosmos en la evolución de la filosofía griega). — Zur Logik der Kulturwissenschaften,* 1942 *(ibid.,* XLVIII), (trad, esp.: *Las ciencias de la cultura,* 1951). — An Essay *on Man,* 1945 (trad, esp.: *Antropología filosófica,* 1945). — *The Myth of the State,* 1947 (trad, esp.: El mito *del Estado,* 1947; en ed. ale mana: *Der Staatsmythos,* 1949). — Véase *Phüosophy and History. Essays presented to Ernest Cassirer,* 1926, ed. R. Klibansky y H. J. Paton, con bibliografía. — Alfred Jospe, *Die Unterscheidung von Mythos und Religion bei H. Cohen und E. Cassirer,* 1932. — Varios autores (D. Gawronsky, Carl H. Hamburg, W. C. Swabey, I. K. Stephens, Felix Kaufmann, H. R. Smart, Kurt Lewin, Robert S. Hartman, Folke Leander, M. F. Ashley Montagu, S. K. Langer, W. M. Urban, J. Gutmann, David Bidney, H. Kuhn, D. Baumgardt, K. Gilbert, H. Slochower, K. Reichardt, J. H. Randall Jr., W. M. Solmitz, W. H. Werkmeister, Fritz Kaufmann), *The Philosophy of Ernst Cassirer,* ed. Paul Arthur Schilpp, 1949 (contiene, además, recordatorios de Hajo Holborn, F. Saxl, E. Case, Charles W. Hendel y bibliografía completa por Carl H. Hamburg y W. M. Solmitz. — Carl H. Hamburg, *Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of E. C.,* 1956. — Mercedes Rein, *La filosofía del lenguaje de E. C.,* 1959 (Montevideo. Fac. de Humanidades y Ciencias. Cuad. de filosofía del lenguaje, 2).

CASTELLI (ENRICO) nac. (1900) en Turin, fue en Roma discípulo de Varisco (v.) y profesa en la Universidad de Roma. Castelli se ha ocupado sobre todo del problema del sujeto gnoseológico con vistas a superar el solipsismo a que conduciría un idealismo consecuente, pero a la vez el "cosismo" u "objeticismo puro" que resultaría de un extremo realismo. Ello lo ha conducido a subrayar la importancia del sentido común, pero de un sentido común fundado en una amplia experiencia y no solamente en el reconocimiento de un número limitado de principios supuestamente irrebatibles. El sentido común es para Castelli la manifestación de la existencia en cuanto que ésta trasciende de una limitada subjetividad y se hace consciente no sólo de su ser histórico, sino también de los fundamentos "teológicos" de este ser. De ahí el "existencialismo teológico" que Castelli ha desarrollado, juntamente con un análisis y crítica de las épocas moderna y contemporánea. La crisis propia de estas épocas no puede superarse, según el autor, mediante una acentuación de la historicidad, sino sólo por medio de una completa "absorción" de ésta.

Obras principales: *Filosofia e apologetica (Saggi critici di filosofia della religione),* 1929. — *Idealismo e solipsismo e saggi critici,* 1933. — *Commentario al senso comune,* 1939. — *Preludio alla vita di un uomo qualunque,* 1941 (con el pseudónimo "Dario Reiter"). — *L'esperienza común«,* 1942. — *Pensieri e giornate,* 1945. — *Il tempo esaurito,* 1947, 2a ed., 1954. — *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca,* 1948. — *Existentialisme théologique,* 1948. — *Filosofia e dramma,* 1949. — *II demoniaco nel arte,* 1952. — I *presupposti di una teologia della stona,* 1952. — *L'indagine quotidiana,* 1956. — *Demitizzazione e immagine,* 1962. — Autoexposición en el artículo "L'orientamento filosófico e il problema del male", en el volumen de M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei,* 1944, págs. 199-206. — Véase A. Del Noce, *Senso comune e teologia della storia nel pensiero di E. C.,* 1954. — A. Mastore, *La morte del tempo nel pensiero filosófico di E. C.,* 1956 (monog.).

CASUISMO. Véase SENTIDO MORAL.

CATALÉPTICO. Los estoicos griegos emplearon la expresión καταληπ–τικη\ φαντασία en su "lógica" (en la parte de la "lógica" que correspondería hoy a la teoría del conocimiento). Se trata de un concepto fundamental en el pensamiento estoico.

Traducimos la citada expresión griega simplemente por 'fantasía cataléptica', siguiendo a Ortega y Gasset (Cfr. *op. cit. infra),* pero hay otras traducciones posibles; por ejemplo, representación comprensiva, aprehensión directa, evidencia inmediata, etc. El verbo καταλαμβάνει puede traducirse por 'apoderarse de algo', 'aprehender algo', 'ocupar algo', 'comprimir'. El nombre κατάληψις designa la acción de aprehender, o tomar posesión de algo. La καταληπτικη\ φαντασία significa, pues, la fantasía —en el sentido de "aparición", "imagen", "representación"— mediante la cual se aprehende firmemente algo real.

Los estoicos (y especialmente Crisipo) distinguían entre apariencias o representaciones verdaderas y falsas (Cfr. Sexto, *Adv. math.,* 1.245 sigs.). Hay dos tipos de representaciones verdaderas: las causadas por objetos existentes produciendo una imagen correspondiente al objeto, y las causadas por objetos de un modo externo y fortuito. Las primeras representaciones llevan en sí la señal de la verdad y el criterio de verdad, dando origen a las fantasías catalépticas. Las segundas representaciones no llevan en sí tal señal ni constituyen tal criterio, dando origen a las fantasías no catalépticas. Las fantasías catalépticas constituyen la base del asentimiento reflexivo y del conocimiento en sentido propio; las fantasías no catalépticas no desembocan en conocimiento, sino sólo en opinión.

Varias son las interpretaciones que se han dado de la fantasía cataléptica estoica. Algunos suponen que tal fantasía es idéntica a la percepción, κατάληψις. Otros indican que no incluye todavía el asentimiento. Otros, que es el asentimiento expresado por medio del juicio. Bréhier *(Chrysippe,* 1951, pág. 94) se inclina en favor del carácter pasivo de la fantasía cataléptica, de suerte que no es el sujeto que obra sobre el objeto, sino a la inversa. Ortega y Gasset *(La idea de principio en Leibniz,* 1958) subraya el carácter "sobrecogedor" y "arrebatador" de la fantasía cataléptica; lo καταληπτιχός es como una fuerza física irresistible. " 'Fantasía' significa para ellos [los estoicos] igualmente sensación, noción y proposición. Cicerón tradujo la catalepsia por *comprehendibile;* pero los filólogos contemporáneos han solido entender este término, a mi juicio erróneamente, como 'comprensión', esto es, intelección, cuando es lo contrario: no el hombre que 'comprende la cosa', sino la cosa que 'comprime' al hombre, se 'graba' en él, lo 'sella'" (*op. cit.,* pág. 295). La catalepsia no es, pues, según ello una facultad inteligente, es una "evidencia" que opera por igual en la percepción y en los axiomas; a lo más que se parece es a una "fe" *(op. cit.,* pág. 298).

CATEGOREMÁTICO. Véase SIN CATEGOREMÁTICO.

CATEGORÍA. Según L. M. de Rijk *(op. cit. infra,* págs. 89 y sigs.), el sentido de vocablos tales como κατη–γορία, κατήγορος, κατηγορέω antes de Aristóteles fue no filosófico. En Esquilo *(Siete contra Tebas,* 439) y en Hipócrates *(De arte,* 12) κατήγορος significa 'que revela'. En Herodoto (III.71) el mismo término significa 'acusador'. También en Herodoto (III. 113), el verbo κατηγορέω significa "muestro" o "afirmo".

Con gran frecuencia κατηγορία significó "acusación" o "reproche". En este sentido el término κατηγορία se contraponía al vocablo ἀπολογία, 'defensa' o 'alabanza'. Aristóteles fue el primero que usó κατηγορία en sentido técnico. A veces puede traducirse por 'denominación' (Cfr. *Top.,* 107 a 3 y 18); a veces (y con mayor frecuencia), por 'predicación' y 'atribución' (Cfr. *Top.,* 141 a 4: *Met.,* Z, 1.1028 a 28; *An. Pr., I* 41 b 31). Lo más corriente es usar simplemente el vocablo 'categoría' — que es el que aquí hemos adoptado.

En el tratado sobre las categorías (Cat., I.16 a 15 y sigs.) el Estagirita divide las expresiones en expresiones sin enlace —como 'hombre', 'es vencedor'— y expresiones con enlace — como 'el hombre corre', 'el hombre es vencedor'. Las expresiones sin enlace no afirman ni niegan nada por sí mismas, sino solamente ligadas a otras expresiones. Pero las expresiones sin enlace o términos últimos y no analizables se agrupan en categorías. Aristóteles da varias listas de éstas. La más conocida es la que aparece en Cat., IV 1 b 26 sigs.: 1. *Substancia,* οὐσία, como 'el hombre' o 'el caballo'; 2. Cantidad, ποσόν, como 'dos o tres varas'; 3. *Cualidad,* ποιόν, "blanco"; 4. *Relación,* πρός τι como 'doble', 'medio', 'mayor'; 5. *Lugar,* ποῦ, como 'en el Liceo', 'en el mercado'; 6. *Tiempo* o *fecha,* ποτέ, como 'ayer'; 7. *Situación o postura,* κεῖσθαι, como 'echado', 'sentado'; 8. *Posesión* o *condición,* ἔχειν, como 'armado'; 9. *Acción,* ποιεῖν, como 'corta', 'habla'; 10. *Pasión,* πάσχειν, como 'cortado'. Otra lista, también de 10 categorías, pero en la cual la expresión οὐσία es sustituida por τί ἐστι aparece en *Top.,* IX 103 b 23. Y otra lista, de 8 categorías (las antes mencionadas, menos *situación* y *posesión),* es presentada en *Phys.,* V 225 b 5-9. Esto parece dar a entender que el Estagirita no consideraba la lista de las categorías como fijada de una vez para siempre y que en principio podía descubrirse que una categoría era reductible a la otra, pero algunos autores no admiten esta interpretación y suponen que las categorías son y deben ser precisamente las *diez* indicadas.

Mencionaremos a continuación varios problemas planteados por la doctrina aristotélica de las categorías, pero antes advertiremos que es necesario no confundir las categorías o *praedicamenta (praedicamentum* fue el término propuesto por Boecio para traducir κατηγορία y κατηγόρημα) ni con los predicables (VÉASE) ni tampoco con expresiones tales como 'el ser' o 'lo uno', los cuales son trascendentales (VÉASE).

El primer problema es el de la naturaleza de las categorías. Se han propuesto varias interpretaciones de las cuales mencionamos: (1) Las categorías son equivalentes a partes de la oración y, por lo tanto, deben ser interpretadas *gramaticalmente* (Trendelenburg). Esta opinión olvida que unos y otros elementos no son exactamente superponibles y que Aristóteles trata de las partes de la oración —como el nombre y el verbo (VÉANSE)— separadamente (Cfr. *De int.,* I 16 a sigs.). (2) Las categorías designan expresiones o términos sin enlace que, como el propio Aristóteles señala, *significan la* substancia, la cantidad, la cualidad, etc. Esta opi-

nión (W. D. ROSS) es basada en una interpretación lingüística o, mejor dicho, *semántica* de las categorías y tiene un muy firme fundamento en muchos textos del Estagirita. (3) Las categorías designan posibles grupos de respuestas a ciertos *tipos de preguntas:* "¿Qué es x?", "¿Cómo es x?", "¿Dónde está *x?",* etc. Cada tipo de pregunta "recoge" (como señala G. Ryle) ciertos tipos de predicados, de tal suerte que "cualesquiera dos predicados que satisfacen la misma forma interrogativa son de la misma categoría". Esta opinión puede ser designada también como semántica, pero como tiene el inconveniente de no explicar la diferencia entre la substancia y el resto de las categorías debe completarse indicando que las categorías no solamente expresan grupos de predicados, sino también grupos de sujetos. (4) Las categorías expresan *flexiones* o casos del ser y pueden, por consiguiente, ser definidas como *géneros supremos de las cosas, suprema re-rum genera.* Es la opinión tradicional, la cual es admitida no solamente por los escolásticos, sino por muchos historiadores modernos (Bréhier, Hamelin, etc.). (5) Cualquier interpretación dada a las categorías debe tener en cuenta la *evolución* del pensamiento de Aristóteles al respecto. Puede suponerse, en efecto, que hay una evolución cuyas etapas principales y sucesivas están expuestas en los *Tópicos,* en la *Metafísica* y en las *Categorías.* K. von Fritz, defensor de esta opinión (art. *infra),* indica en su apoyo que el sentido primario de κατηγορεῖσθαι se transformó bien pronto en Aristóteles: de *acusar* pasó a significar *enunciar* (de donde, κατη– γορούμενον , enunciado). Por eso Aristóteles comenzó por concebir la categoría como "esquema de la categoría", σχῆμα τῆς κατηγορίας, o "géneros de las categorías", γένη κατηγο– ριῶν , según dice en los *Tópicos.* Ello significa que en los estadios iniciales de su meditación sobre este problema el Estagirita no concebía las categorías como "géneros de las cosas" y mucho menos aun como lo que serán luego en Kant —categorías del entendimiento—, sino simplemente como *tipos de enunciados* que indican los distintos modos de decir, πολλαχῶς λεγόμενα. En ello se basa la interpretación semántica. Pero al parecer Aristóteles fue muy pronto más allá de esta fase, y sin llegar a la concepción puramente ontológica que caracteriza la doctrina platónica de los géneros del ser, advirtió la necesidad de articular éste por lo pronto en los *modos* como el ser *se dice* y luego en las formas como el ser aparece. De ahí su estudio de las divisiones del ser como tal, κατ' αὑτό, y el ser por accidente, κατα\ συμβεβηκός. Sobre las primeras divisiones del ser como tal se montaron entonces una serie de modos que constituyeron predicaciones. De esta forma, los motivos lingüísticos o lingüístico-lógicos se combinaron con los ontológicos.

Es difícil decidirse por una de las interpretaciones anteriores. A nuestro entender, la interpretación semántica y la interpretación ontológica tradicional son igualmente válidas, pues las categorías no son solamente para Aristóteles términos sin enlace no ulteriormente analizables, sino también diversos modos de hablar del ser *como* substancia, cualidad, cantidad, etc., lo cual sería imposible si el ser no estuviera articulado de acuerdo con tales modos de predicación. Ello está de acuerdo con otras formas de tratar el Estagirita los problemas filosóficos: se trata por igual de hablar del ser y de analizar los modos como es posible hablar acerca de lo que es. La opinión aquí adoptada es también la que proponen L. M. de Rijk y J. Owens (art. cit. *infra),* si bien estos autores hablan de una doble interpretación lógica y ontológica, y lógica y metafísica respectivamente, en vez de la semántica y ontológica que proponemos.

El segundo problema es el de la relación entre la substancia y las demás categorías. Aunque es cierto que puede contestarse 'Sócrates es una substancia? a la pregunta '¿Qué es Sócrates?', siempre resulta que la categoría de substancia es concebida como más fundamental que las otras, en virtud de conocidos supuestos filosóficos del Estagirita (véase ARISTÓTELES, SUBSTANCIA). Por otro lado, mientras la substancia se divide en substancia primera y substancia segunda, en las demás categorías no aparece tal división. Esta dificultad es solucionada por algunos autores (Ross, Stout) declarando que si bien todas las categorías que no son la substancia están presentes en un sujeto, hay algunas cosas en tales categorías —por ejemplo, el conocimiento— que son también afirmadas de un sujeto, y otras cosas —por ejemplo, una determinada parte de conocimiento gramatical— que no lo son.

El tercer problema es el del conocimiento de las categorías. Puede preguntarse, en efecto, si su conocimiento es empírico o no empírico. La solución de Aristóteles es intermedia: las categorías son obtenidas mediante una especie de *percepción* intelectual, distinta de la que descubre el principio de no contradicción, pero distinta también de la que proporciona el conocimiento sensible.

El cuarto problema es el ya mencionado sobre el número de categorías. Las soluciones son: (a) Un número indeterminado; (b) Un número determinado. Esta última opinión, que es la tradicional, se atiene a la lista de diez categorías. Pero a su vez esta opinión puede manifestarse de dos modos: (I) Las categorías son derivables sistemáticamente; (II). Las categorías no son derivables sistemáticamente. Los partidarios de (I) intentan con su respuesta contestar a la objeción de Kant a que nos referiremos luego, pero sin tener bastante en cuenta el distinto sentido que tienen las categorías kantianas. Para su tesis se basan en el hecho de que: (1) El predicado denota el *quid* del sujeto (substancia). (2) El predicado puede estar en el sujeto en sí mismo invariablemente (cantidad) o (3) en sí mismo variablemente (cualidad). (4) El predicado puede estar en el sujeto con respecto a otra cosa (relación). (5 y 6) El predicado puede estar fuera del sujeto como una medida (lugar, tiempo) o (8) de un modo absoluto (posesión). (7) El predicado puede referirse al sujeto sin necesidad de cópula (situación). (9) El predicado puede estar en el sujeto en algunos respectos y fuera de él en otros respectos: en el sujeto como su principio (acción) y (10) en el sujeto como su fin (pasión). Esta doctrina tiene el inconveniente de basarse excesivamente en la relación *sujeto-predicado,* que no parece entrar sino muy forzadamente dentro de la doctrina de las categorías.

Puede preguntarse ahora si hay precedentes para la doctrina aristotélica. Usualmente se considera que los más importantes se encuentran en Platón, quien consideró el *ser,* la *igualdad,* la *alteridad, el reposo y* el *movimiento* como los géneros supremos (*Soph.,* 254 D) y la *igualdad y desigualdad,* el *ser y* el *no ser,* el *impar y él par,* la *unidad* y el *número* como propiedades comunes del ser *(Theait.,* 185 A.). Muchos autores, sin embargo, se niegan a admitir que haya equivalencia entre dichas nociones y las categorías aristotélicas, aun cuando es muy posible que el análisis del Estagirita debiera mucho al platónico. El mismo problema puede plantearse con respecto a las doctrinas que siguieron a la de Aristóteles en el curso de la filosofía griega. Parece probable que las nociones de *substancia, cualidad, modo y relación* propuestas por los estoicos fueran una derivación de las categorías aristotélicas, aun cuando dichos filósofos las consideraban como formas de un solo género del ser, pues todo ser tenía para ellos algo de común, y toda forma podía ser comprendida en un común género. Esto era consecuencia de su doctrina de la materia o del cuerpo como principio primero, doctrina que producía gran asombro entre los neoplatónicos, los cuales no podían concebir que fuese primero lo que es en potencia, in-virtiendo así la jerarquía de lo en potencia y en acto. En cambio, es menos probable que la doctrina cate-gorial de los neoplatónicos sea super-ponible a la aristotélica, aun cuando el hecho de que criticaran la doctrina estoica y admitieran tantos elementos aristotélicos en sus doctrinas puede permitir suponer que la relación entre Aristóteles y los neoplatónicos en este respecto fue bastante grande. Daremos como ejemplo la teoría de las categorías de Plotino, pero advirtiendo que el aspecto ontológico de la teoría prima casi por entero sobre el aspecto semántico. Siguiendo en gran parte a Platón (Cfr. *supra),* Plotino admite, como *géneros del ser* los siguientes: el *ser,* el *movimiento inteligible,* el *reposo* o *estabilidad,* la *identidad* o lo mismo, y la *diferencia* o lo *otro.* Lo Uno no queda incluido en los géneros, porque se halla por encima de ellos y constituye su común fundamento y principio. Mas esta exclusión de lo Uno absoluto o primero no implica la exclusión de la unidad en los géneros; la cosa, dice Plotino, debe ser sin necesidad de ser lo Uno *(Enn.,* VI, ii). Los géneros son distintos entre sí y a veces —como *movimiento y estabilidad, identidad y diferencia*— parecen opuestos, pero en rigor pertenecen a la unidad suprema y son como partes y elementos de ella. Cierto que esto ocurre sobre todo con las categorías del mundo inteligible, con las πρῶτα γένη τῶν νοητῶν. Las catego-rías del mundo sensible —*substancia, relación, cantidad, cualidad y movimiento*— pueden ser consideradas hasta cierto punto en sí mismas sin que ello signifique cortar sus raíces con lo inteligible, ya que, en último término, el ser de éste explica el de aquél y no a la inversa.

El problema de las categorías pasó, desde luego, a la filosofía medieval, donde fue amplia e insistentemente tratado en tanto que doctrina de lo que desde Boecio se llamaron los *praedicamenta.* Éstos eran también géneros supremos de las cosas, *suprema rerum genera,* por lo cual, como en Aristóteles, se distinguió entre los *predicamentos* o *categorías y* los *predicables* o *categoremas.* En efecto, los predicables (VÉASE) son las cosas atribuidas al sujeto según la razón del género, de la especie, de la diferencia, etc., en tanto que los predicamentos consideran la cosa en sí misma, en su ser y no en lo que hay de ella en la mente y en la intención de la mente. De ahí que los predicables sean principalmente objeto de la lógica —aun cuando sus implicaciones ontológicas no puedan ser descuidadas—, en tanto que los predicamentos pueden ser considerados —según la razón en que se les tome— como objetos de la lógica o de la metafísica. *En tanto que géneros,* deberán ser, además, según vimos, distinguidos de los *trascendentales* del ser, los cuales, como es sabido, se hallan en la filosofía escolástica y en toda la ontología "tradicional" más allá de todo género. Partiendo de esta base, los predicamentos eran divididos en la escolástica de acuerdo con la tabla aristotélica (con algunas variantes, tal como la de Gilberto de la Porree). Esta teoría de las categorías experimentó diversas transformaciones ya a partir del siglo XIV, cuando Occam definió los predicamentos como términos de la primera intención, incluyendo en ellos principalmente la *substancia,* la *cualidad y* la *relación.*

En la época moderna la doctrina de las categorías siguió, por lo pronto, el destino de las sucesivas reelaboraciones metafísicas, pues dependía de la concepción del ente el hecho de que éste se articulara o flexionara de una determinada manera. De más está decir que en el "racionalismo" las categorías comprendían generalmente la substancia y sus modos. Así, en Leibniz, las categorías admitidas son *substancia, cantidad, cualidad, acción* o *pasión y relación.* Pero ya en la medida en que el pensamiento moderno —racionalista o empirista— se mueve en la dirección que habrá de desembocar en Kant, la categoría se va convirtiendo, como en Locke, en "función del pensamiento". El intento de salvación de la validez objetiva de la categoría, amenazada por la creciente concepción psicologista (y relativista) del pensar, incitó a la escuela escocesa del sentido común a suponer que las categorías son, como las *notiones communes* de los estoicos, "principios racionales comunes", no sometidos a discusión por constituir los principios mismos de la mente, a su vez adecuados a la naturaleza de las cosas. Pero la transformación radical apareció solamente con la doctrina kantiana. Kant formuló en la *Analitica trascendental* una doctrina sistemática de las categorías en cuanto conceptos puros del entendimiento "que se refieren *a priori* a los objetos de la intuición en general como funciones lógicas". Siguiendo algunos precedentes modernos, especialmente de origen cartesiano, Kant alega que la enumeración aristotélica carece de principio, lo que, por lo demás, ha sido siempre rechazado por la tradición escolástica, que insiste en el hecho de que los *praedicamenta* aristotélicos están fundados en la propia naturaleza de las cosas. Pero el autor de las *Críticas* señala que, además de incluir en su enumeración modos de la sensibilidad pura, Aristóteles cuenta como conceptos originarios algunos conceptos derivados. Para remediarlo, establece una tabla de categorías deducida del único principio común de la facultad del

juicio; así, llega a un sistema de categorías que comprende: las categorías de la *cantidad* (unidad, pluralidad, totalidad); las de la *cualidad* (realidad, negación, limitación); las de la *relación* (substancia y accidente; causalidad y dependencia; comunidad o reciprocidad entre agente y paciente); las de *modalidad* (posibilidad-imposibilidad ; existencia-no existencia; necesidad-contingencia). Estas son las categorías originarias, junto a las cuales cabe mencionar las derivadas, llamadas por Kant *predicables del entendimiento puro* en oposición a los predicamentos. Las categorías son constitutivas, esto es, constituyen el objeto del conocimiento y permiten, por lo tanto, un saber de la Naturaleza y una verificación de la verdad como verdad trascendental. El problema de las categorías como problema fundamental de la crítica de la razón conduce al problema de la verdad como cuestión fundamental de la filosofía. La deducción trascendental (v.) de las categorías es "la explicación del modo como se refieren a objetos conceptos *a priori, y* se distingue de la deducción empírica, que indica la manera como un concepto se ha adquirido por medio de la experiencia y de su reflexión". El sentido constructivo de los conceptos puros del entendimiento tiene su justificación en que sólo por ellos puede el sujeto trascendental pensar los objetos de la Naturaleza y concebir a ésta como una unidad sometida a leyes. Pero, a la vez, este pensamiento de las intuiciones sensibles por medio de las categorías es posible porque hay sujeto trascendental, conciencia unitaria o unidad trascendental de la apercepción.

Además de la antes citada tabla de categorías que figura en la *Crítica de la razón pura,* Kant presentó una tabla de categorías de la voluntad en relación con las nociones de bien y de mal en la *Crítica de la razón práctica.* Esta tabla está construida asimismo a base de las formas del juicio (VÉASE). Tenemos, así, las categorías siguientes: *cantidad* (subjetiva, según máximas [opiniones del individuo]) — objetiva, según principios [preceptos] - *a priori,* principios de la libertad a la vez objetivos y subjetivos [leyes]); *cualidad* (reglas prácticas de acción *[praeceptivae]* - reglas prácticas de omisión *[prohibitivae]* - reglas prácticas de excepción *[exceptivae]*); *relación* (con la personalidad - con el estado o condición de la persona - recíproca, de una persona con el estado o condición de otras); *modalidad* (lo permitido y lo prohibido - el deber y lo contrario al deber - deber perfecto y deber imperfecto). En esta tabla, agrega Kant *(K. p. V.,* 118), la libertad es considerada como una forma de causalidad no sometida a los principios empíricos de determinación.

La doctrina kantiana de las categorías colocó la cuestión en un plano distinto del hasta entonces habitual: el plano que puede llamarse "epistemológico-trascendental". Hasta Kant el problema de las categorías había sido, según los casos, un problema semántico, u ontológico, o metafísico, o psicológico, o todos a un tiempo. Las categorías habían sido entendidas o lingüística, o subjetivamente u objetivamente. El plano trascendental kantiano no es ni exclusivamente lingüístico, ni exclusivamente subjetivo u objetivo, pero es el que, en la intención del autor, puede dar unidad y sentido a todos los demás planos. Las categorías en sentido kantiano —en particular las presentadas y "deducidas" (o "justificadas") en la *Crítica de la Razón Pura*— son conceptos fundamentales mediante los cuales se hace posible el conocimiento de la realidad fenoménica. No se refieren a las cosas en sí, puesto que de ellas no podemos saber (racionalmente) nada. Después de Kant, y en gran parte a consecuencia de haberse echado por la borda la noción de la cosa en sí (VÉASE), el problema de las categorías vuelve a adquirir un aspecto metafísico, pero debe tenerse presente que aun este aspecto se halla fundado en una concepción trascendental de la noción de categoría. Así sucede en varios autores como Fichte, Hegel y Schopenhauer. Para Fichte las categorías son engendradas por el Yo en el curso de sus actividades o *Handlungen;* son, pues, todavía trascendentales, pero "trascendental-metafisicas" y no sólo, o exclusivamente, "trascendental-epistemológicas". Hegel distingue entre formas del ser y formas del pensar: las primeras son ontológicas (o metafísicas) ambas quedan arraigadas en un Absoluto y son "momentos" del mismo. Podemos considerar como categorías *el ser* (cualidad, cantidad, medida), *la esencia* (fundamento, fenómeno, realidad) y el *concepto* (concepto subjetivo, concepto objetivo, idea); en todos los casos se trata de formas de ser correlacionadas con formas de pensar. Schopenhauer reduce las categorías kantianas a la sola categoría de *causalidad,* única forma verdaderamente *a priori;* también aquí hay una mezcla de aspectos metafísicos y epistemológicos. Eduard von Hartmann (v.) trata de las categorías (1) en la esfera subjetivamente ideal, (2) en la esfera objetivamente real y (3) en la esfera metafísica. Distingue, además, entre *categorías* (o funciones intelectuales inconscientes) y *conceptos de las categorías* (o representaciones conscientes de las funciones categoriales inconscientes inductivamente establecidas). En todos estos autores tenemos una idea de la categoría que no es solamente real o solamente conceptual, que no es solamente objetiva o solamente subjetiva. Sin embargo, en el curso de la evolución de las doctrinas categoriales durante el siglo XIX ha habido una fuerte tendencia a acentuar el carácter "objetivo" de las categorías, inclusive en quienes, como algunos neokantianos, subrayaron su condición "trascendental". Veamos algunos ejemplos.

Trendeleburg define las categorías como conceptos que se originan en la reflexión sobre las formas del movimiento, concebidas como fuentes de los predicamentos. Pero al distinguir entre *categorías reales* y *categorías modales* (estas últimas originadas en el pensar) intenta establecer un puente entre lo objetivo y lo "subjetivo". Hermann Cohen admite que las categorías son condiciones del pensar, pero condiciones lógicas necesarias, de tal suerte que, en último término, no se sabe si pertenecen o no realmente al objeto. Todo depende, en efecto, de que el momento constitutivo de la categoría predomine sobre el regulativo, y aun de que por encima de ellos predomine la instancia reflexiva. Análogos caminos hacia intentos de mediación y busca de un nuevo fundamento ontológico pueden rastrearse en las doctrinas categoriales, aparentemente sólo fenomenistas y relativistas, de Renouvier y Hamelin. Renouvier par-

te de un cuadro de nueve categorías *(relación, número, posición, sucesión, cualidad, porvenir, causalidad, finalidad y personalidad),* a cada una de las cuales corresponde una tesis, una antítesis y una síntesis. El propósito de este cuadro no es tanto el de establecer el conjunto de las determinaciones por las cuales se rige el conocimiento como el de solucionar los dilemas metafísicos capitales y hacer planear, por encima de todas, la categoría de la *persona,* que de forma del juicio se convierte así en suprema entidad metafísica. La tendencia al primado de la noción ontológica de la categoría se afirma en los trabajos posteriores de este autor, sobre todo al reducir el cuadro a las categorías *de relación, lógicas, de posición y* de *personalidad.* De un modo semejante, Hamelin (VÉASE) concibe las categorías como "elementos principales de la representación", pero se propone asimismo mostrar cómo el conjunto de las relaciones categoriales es no sólo una manera de pensar el mundo, sino lo que el pensamiento descubre sobre la constitución última de lo real. Los "elementos" parecen situados también entre las categorías y los datos inmediatos, entre lo trascendental y lo fenoménico, pero la síntesis, que trabaja sobre los dos términos, tiende a acentuar el momento primero sobre el segundo y, por lo tanto, a devolver al "elemento" el carácter predicamental que le faltaba en sus comienzos.

Los sistemas de categorías han abundado a partir de las últimas décadas del siglo pasado y comienzos del siglo actual. Según Paul Natorp, hay tres tipos de categorías básicas *(Grundkategorien):* (l) Categorías de la modalidad (reposo, movimiento, posibilidad, contradicción, necesidad, creación, etc.); (2) Categorías de la relación (cantidad, cualidad, "figuración", concentración, autoconservación, etc.); (3) Categorías de la individuación (propiedad, cuantificación, continuidad, espacio, tiempo, etc.). Estas categorías son "funciones productivas de la constitución del ser". William James bosquejó una trama categorial basada en la relación (VÉASE) como algo perteneciente a la cosa misma. Así, de menor a mayor "intimidad", las relaciones o categorías son: *estar con —simultaneidad e intervalo temporal—-, ser adyacente en el espacio y distancia —similaridad y diferencia—, actividad —cambio, tendencia, resistencia—, causalidad — sistema continuo del yo.* Heinrich Meier presenta una tabla categorial de tendencia fuertemente objetivista y en la cual se analizan sucesivamente las *categorías presentativas* (de la aprehensión y de la intuición), *noéticas* (de la comprensión y de la cantidad), *abstractivas, objetivas y modales.* Peirce admite varios tipos de categorías. Ante todo, las categorías *fenomenológicas* o *faneroscópicas,* que Peirce llama *Categoría Lo Primero, Categoría Lo Segundo y Categoría Lo Tercero.* La Categoría Lo Primero o cualidad de sensibilidad es "la idea de lo que es tal cual es, independientemente de cualquier otra cosa". La Categoría Lo Segundo o reacción es "la idea de lo que es tal cual es, siendo Segundo respecto a algún Primero, independientemente de cualquier otra cosa". La Categoría Lo Tercero es "la idea de lo que es tal cual es, siendo un Tercero o medio entre un Segundo y un Primero". Estas categorías son llamadas también *Primeridad (Firstness), Segundidad (Secondness) y Terceridad (Thirdness).* La Primeridad es el *quale* o ser tal cual es. La Segundidad es el *hecho.* La Terceridad es la *ley.* También puede decirse que la Primeridad es la *originalidad;* la Segundidad, la *existencia* o *actualidad;* la Terceridad, la *continuidad.* La articulación en tres capas se presenta asimismo respectivamente como *sensibilidad, esfuerzo y hábito.* Junto a las categorías faneroscópicas hay las categorías *metafísicas.* Éstas pueden clasificarse en modos de ser *(posibilidad, actualidad, destino), y* en modos de existencia *(azar, ley, hábito).* Finalmente, hay las categorías *cosmológicas,* que son: *azar* (lo cual da origen al tychismo), *evolución* (al agapismo) y *continuidad* (al synechismo). Estos sistemas categoriales se entrelazan a veces (como se advierte, por ejemplo, en las nociones de azar, ley y continuidad, que aparecen en diversos modos categoriales. Paul Weiss ha formulado una teoría de los "modos de ser" que puede considerarse como una teoría general de las categorías; según este autor, hay los cuatro modos siguientes: actualidad, idealidad, existencia y Dios. También han presentado sistemas categoriales B. Petronievitch, S. Alexander y B. von Brandenstein (VÉANSE). Varios de los sistemas categoriales últimamente mencionados son de carácter "realista". Las categorías son en tales sistemas modos de ser y no formas "subjetivas" (o siquiera "trascendentales") impuestas a lo real, como ocurre en los sistemas categoriales de inclinación "idealista" (por ejemplo, en los de la mayor parte de autores neokantianos). Tendencia realista manifiestan asimismo varios autores a los que vamos a referimos de inmediato.

Uno de ellos es Husserl — cuando menos en una fase de su pensamiento. Husserl y muchos fenomenólogos admiten la posibilidad de intuiciones categoriales. Puede distinguirse, pues, entre categorías como conceptos y categorías como contenidos de la intuición. Aunque Bergson no ha elaborado ningún sistema categorial propiamente dicho (véase, sin embargo, su clasificación de las "ideas" en el artículo IDEA, clasificación que puede tomarse como base de una teoría de las categorías), puede afirmarse que en su filosofía la articulación de lo real, en la medida en que la haya, tiene que brotar del movimiento de la realidad misma. Un detallado sistema categorial se halla en Whitehead. Este filósofo admite cuatro tipos de categorías: 1° Las categorías de lo último, como la *creatividad, la multiplicidad y lo uno.* 2° Las categorías de existencia, a su vez subdivididas en ocho especies: *a) entidades actuales,* es decir, realidades finales o *res verae; b) prehensiones* o hechos concretos de la relacionabilidad; *c) nexos; d) formas objetivas; e) objetos eternos* o potenciales puros para la determinación específica del hecho; f) *proposiciones* o potenciales impuros, esto es, teorías; g) *multiplicidades* o disyunciones puras de entidades diversas y *h)* contrastes o modos de síntesis de entidades en una prehensión. 3° Las categorías de explicación, en número de veintisiete, que expresan, en última instancia, la constitución de lo real bajo la forma de la relación entre las entidades actuales, los objetos eternos, las potencialidades, las prehensiones, los nexos, las "sensibilidades" y la concreción. 4° Las obligaciones categoriales, en

nueve tipos: la categoría de unidad *subjetiva,* de *identidad objetiva,* de *diversidad objetiva,* de *valoración conceptual,* de *reversión conceptual,* de *transmutación,* de *armonía subjetiva,* de *intensidad subjetiva, y* de *libertad y determinación.*

Fundamental es la cuestión de las categorías en muchas investigaciones de Nicolai Hartmann, quien, por otro lado, no se limita a una simple teoría del pensar categorial, sino que intenta establecer un sistema efectivo de categorías no sólo para el objeto real, mas también, y muy especialmente, para el objeto ideal. Como es típico en los análisis de este filósofo, N. Hartmann se propone ante todo eliminar las confusiones que, no obstante su apariencia formal, imposibilitan una clara comprensión del problema. Así, en su opinión, conviene distinguir, en primer término, como ya anteriormente se había advertido, entre la *categoría y* la *esencia, y* la *categoría y* la *cosa.* Urge asimismo evitar la generalización de las categorías particulares a zonas más amplias de lo real. Si bien no puede admitirse, como Hartmann supone frecuentemente, que cuestiones de carácter puramente formal hayan podido influir de tal manera en cuestiones que, como la formación de concepciones del mundo, implican la presencia y aun el predominio de otros supuestos, lo cierto es que un análisis de los problemas formales planteados por las categorías no es nunca ocioso para el cabal entendimiento de la mayor parte de las cuestiones metafísicas. La teoría categorial de N. Hartmann se propone particularmente eliminar ciertos prejuicios que obran inconscientemente en el fondo de casi todos los sistemas categoriales y en particular la gratuita suposición de que los principios deben converger siempre en un principio único o de que debe existir forzosamente un dualismo ontológico. N. Hartmann propone su propio sistema categorial que, coincidiendo con la mayor parte de las direcciones contemporáneas (véase ORESTANO), es, por lo menos en la intención, un "sistema abierto". Así, por ejemplo, hay un grupo de categorías comunes al ser real y al ser ideal y que pueden subdividirse en tres esferas: *categorías de la modalidad,* de la *oposición* y *leyes categoriales.* El examen de las primeras es a la vez la averiguación de las difíciles cuestiones relativas a las oposiciones fundamentales, tales como la forma y la materia, lo interno y lo externo, la determinación y lo determinado, la cualidad y la cantidad; en el segundo se examinan lo uno y lo diverso, lo discreto y lo continuo, lo elemental y lo estructural. Finalmente, las leyes categoriales son como un resumen de las investigaciones ontológicas que, aprovechando los elementos de la especulación aristotélico-escolástica, aspiran a la constitución de una ontología fundamental rigurosa. Estos principios son cuatro: el *principio de validez,* según el cual las categorías determinan incondicionahnente a sus elementos concretos; el *principio de coherencia,* según el cual las categorías se encuentran sólo en la estructura del estrato categorial; el *principio de la estratificación,* que afirma que las categorías del estrato inferior se hallan siempre contenidas en las del estrato superior y no a la inversa, y el *principio de la dependencia,* para el cual las categorías superiores dependen de las inferiores. Este último principio, acaso el más importante, trasciende de su apariencia formal, porque su admisión equivale a la toma de posición ante las más decisivas cuestiones metafísicas. La teoría categorial ha recibido también una original dirección en Emil Lask cuando, al plantear el problema de las categorías, trasciende la meditación kantiana mediante una indagación de los mismos supuestos de toda tabla categorial y de toda deducción a partir de un principio único. A través de todas estas teorías se advierte, sin embargo, la unidad del problema, que engloba por igual las partes lógica, ontológica y metafísica y que no desvirtúa, a pesar de sus mutuas diferencias, la primitiva significación aristotélica de los *praedicamenta.* La discriminación entre dichas partes compete sin duda a las esferas a que las categorías se aplican y al punto de vista desde el cual son investigadas, pero la cuestión principal radica todavía en el plano ontológico, pues entre todas las formas categoriales existentes o posibles corresponde, según dichos autores, la primacía a las categorías originarias e irreductibles del ser.

Debe observarse que aun cuando no se use a veces el término 'categoría', ciertos análisis filosóficos pueden considerarse como de naturaleza categorial. Así sucede con la teoría de los "modos de ser" de Paul Weiss a que antes nos referimos. Ocurre asimismo en el estudio de "metafísica (VÉASE) descriptiva" llevada a cabo por P. F. Strawson. Este autor se propone clasificar los entes particulares observables o perceptibles, y propone dividirlos en dos grupos: por un lado, acontecimientos, procesos, estados y condiciones; por el otro, cuerpos materiales o cosas que posean cuerpos materiales *(op. cit. infra.,* especialmente págs. 46 y 167). Desde el punto de vista lógico-gramatical, Strawson indica que el modo como puede aplicarse el criterio categorial a los términos del lenguaje es (Cfr. la interpretación de G. Ryle de las categorías aristotélicas, *supra)* el modo como un término puede convertirse en principio de "colección" (o "recolección") de ciertos otros términos.

Además de las obras de los autores mencionados en el texto y que se encuentran en la bibliografía de los correspondientes artículos, véase, para la parte histórica: A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie. I. Geschichte der Kategorienlehre*, 1846. — P. Ragnisco, *Storia critica delle categorie dai primordi della filosofia greca fino al Hegel*, 2 vols., 1870. — G. Amendola, *La categoria: appunti critici sullo svolgimento della dottrina delle categorie da Kant a noi*, 1913. — Para la categoría en Aristóteles: A. Trendelenburg, *De Aristotelis categoriis*, 1833. — Kurt von Fritz, "Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XL, 3 (1931), 449-96. — Lincoln Reis, *The Predicables and Predicaments in the Totius Summa Logicae Aristotelis*, 1936. — L. M. de Rijk, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, 1952. — K. Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes,* 1948, con ed. del texto árabe y sirio, vocabulario árabe, sirio, latino y griego, y prefacio de L. Massignon. — L. Minio-Paluello, "The Text of the Categories: The Latin Tradition", *The Classical Quarterly*, XXXIX (1945), 63-74. — Íd., íd., "The Genuine Test of Boethius' Translation of Aristotle's Categories", *Mediaeval and Renaissance Studies*, I (1943), 151-77 [Se debe a L. Minio-Paluello la mejor ed. crítica de las *Cat.*: *Categoriae et Liber de interpretatione,* rec. L. M.-P., Oxford, 1949]. — M. M. Scheu, *The*

Catègories of Being in Aristotle and St. Thomas, 1944. — J. Owens, "Aristotle on Categories", *The Review of Metaphysics*, XIV (1960), 73-90. — Para las categorías en Santo Tomás: V. di Vittorio, *L'ente e le categorie in S. Tommaso*, 1953. — Para la categoría en Kant: O. Fechner, *Das Verhältnis der Kategorienlehre zur formalen Logik: Ein Versuch der Ueberwindung I. Kants*, 1927. — Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, 1956, págs. 1-92. — Véanse asimismo obras mencionadas en la bibliografía de DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL. — Para la categoría en E. von Hartmann: Johannes Hessen, *Die Kategorienlehre E. von Hartmanns*, 1925. — J. Münzhuber, *N. Hartmanns Kategorienlehre. Ein Wendepunkt in der Geschichte der Naturphilosophie, Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, Bd. IX, Heft 3 (1943). Del propio N. H. véase "Ziele und Wege der Kategorialanalyse" *Zeitschrift für philosophische Forschung*, II 4 (1948), reimp. en *Kleinere Schriften*, I (1955), 89-122. El completo sistema categorial de N. H. se halla en trad. esp. bajo el nombre *Ontología* (véase bib. de HARTMANN [NICOLAI]. — Sobre algunos sistemas categoriales: E. Zysinki, *Die Kategoriensysteme der Gegenwart*, 1913 (Dis.). — Obras sistemáticas diversas: W. Windelband, *Vom System der Kategorien* [Philosophische Abhandlungen Ch. Sigwart zu s. 70. Geburtstag gewidmet], 1900. — James Hutchison Stirling, *The Categories*, 1903 (especialmente en sentido hegeliano). — Eugène Dupréel, *Essai sur les catégories*, 1906. — E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1921. — Hans Heyse, *Einleitung in die Kategorienlehre*, 1921. — Othmar Spann, *Kategorienlehre*, 1924; 2ª ed., revisada, 1939. — F. Brentano, *Kategorienlehre*, 1933, ed. O. Kraus. — — Arthur Child, "On the Theory of Categories", *Philosophy and Phenomenological Research*, VII (1945-1946), 316-35. — Oskar Fechner, *Das System der ontischen Kategorien. Grundlegung der allgemeinen Ontologie oder der Metaphysik*, 1962. — Paul Natorp, *Philosophische Systematik*, 1958 (obra póstuma), ed. Hans Natorp, introducción y notas por Henrich Knittermeyer, especialmente parte II. — P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959. — Una teoría categorial se halla asimismo en I. G. Bennett, *The Progmatic Universe*, I: *The Foundations of Natural Philosophy*, 1957.

CATEGÓRICO. El término 'categórico' se usa en filosofía para adjetivar tres términos: 'proposición' (o, según los casos, 'juicio'), 'silogismo' e 'imperativo' (moral). Nos referimos a este último en Imperativo (VÉASE); el segundo es analizado en Silogismo (VÉASE). En el presente artículo definimos el significado de 'juicio' y 'proposición' categóricos.

Las proposiciones categóricas son las proposiciones simples de índole atributiva o predicativa a las que nos hemos referido en Proposición (VÉASE). Las proposiciones categóricas son del tipo 'S es P' (proposición categórica afirmativa) o 'S no es P' (proposición categórica negativa). En la lógica actual no se hace gran uso del término 'categórico' para designar un tipo de proposición. Se tiende más bien a usar el término en otros sentidos, por ejemplo el que propone Lukasiewicz al llamar *categórico* a un sistema en el cual todas las interpretaciones verifican y falsifican las mismas fórmulas o son isomorfas.

El uso más habitual de 'categórico' es el que se da desde Kant al juicio. Según Kant, los juicios categóricos forman parte de los juicios de relación (VÉASE). El juicio categórico afirma o niega simplemente un predicado de un sujeto. Según Pfänder, el juicio categórico es aquel en el cual . "desaparece todo condicionamiento de la enunciación, y la función enunciativa se verifica sin condición alguna sobre cuyo cumplimiento haya incertidumbre". La fórmula del juicio categórico coincide con la fórmula general del juicio, pero no significa lo mismo. Mientras en la última la enunciación permanece indiferenciada, en la primera se afirma o no se niega algo: la forma de esta afirmación es categórica y por eso recibe el mismo nombre todo juicio que siga tal esquema.

CATOLICISMO. Véase CRISTIANISMO (especialmente *ad finem).* Véanse asimismo artículos sobre Padres de la Iglesia y Doctores de la Iglesia, filósofos (escolásticos y no escolásticos) medievales, y pensadores que se han ocupado de cuestiones religiosas, teológicas y filosóficas relacionadas con los dogmas católicos (lista en Cuadro cronológico al final de esta obra), así como sobre diversos conceptos de alcance filosófico-teológico, tales como ALBEDRÍO (LIBRE), CONCURSO, CONGRUISMO, CREACIÓN, etc.

CAUSA. El término griego ἀιτία traducido por "causa" tuvo originariamente un sentido jurídico y significó "acusación" o "imputación". Ἀιτ ω significa "acuso"; y ἀιτιάομαι., "pido". Algunos autores suponen que el término latino *causa* procede del verbo *caveo*, "me defiendo", "paro el golpe", "tomo precauciones" (contra alguien o algo)", y hasta "no me fío (de alguien)". Parece, pues, que también el vocablo *causa* tiene un previo sentido jurídico, si bien inverso al del griego; en éste se subraya la imputación mientras que en aquél se destaca la defensa. En estas acepciones se percibe ya —siquiera vagamente— un significado que luego será considerado como característico de la relación causal: el pasar de algo a algo. Sin embargo, el significado de 'causa' tal como se ha entendido luego no puede derivarse simplemente de las mencionadas acepciones jurídicas. Desde el momento en que se empleó la noción de causa filosóficamente se supuso que no hay sólo "imputación" a alguien (o a algo) de algo, sino también, y especialmente, producción de algo de acuerdo con una cierta norma, o el acontener algo según una cierta ley que rige para todos los acontecimientos de la misma especie, o transmisión de propiedades de una cosa a otra según cierto principio, o todas estas cosas a un tiempo. Como la causa permite explicar por qué un cierto efecto se ha producido, se supuso muy pronto que la causa era, o podía ser, asimismo una razón o motivo de la producción del efecto. Las ideas de causa, finalidad, principio, fundamento, razón, explicación y otras similares se han relacionado entre sí con mucha frecuencia, y en ocasiones se han confundido. Además, al tratar las cuestiones relativas a la causa y a la acción y efecto de causar algo —la causalidad— se ha indicado no pocas veces qué cosas o acontecimientos, y hasta qué principio último, podían ser considerados como propiamente causas. En todo caso, las nociones de causa, causalidad, relación causal, principio causal, etc. han sido fundamentales en la filosofía desde los comienzos.

Describiremos en el presente artículo, en orden aproximadamente histórico, diversas nociones de causalidad, así como varias doctrinas sobre-

realidades o acontecimientos O principios que han sido considerados como causas. Veremos de qué modos se ha ido transformando la noción de relación causal y cómo en diversos períodos —entre ellos el contemporáneo— se ha tendido a analizar con la mayor precisión posible la naturaleza, implicaciones y formas de la causalidad.

Los presocráticos no analizaron a fondo la idea de causa —el primer análisis detallado se debe a Aristóteles—, pero usaron esta idea en sus explicaciones del origen, principio y razón del mundo físico. Aristóteles hizo notar ya (*Met.,* A. 3.983 b sigs.) que los presocráticos hicieron uso de todas las concepciones de la causalidad, pero cada uno de ellos lo hizo de un modo parcial. Por ejemplo, los pitagóricos consideraron los números y las figuras geométricas como causas. Pero eran sólo causas formales — o mejor, modelos. Empédocles consideró el Amor y la Discordia (la Unión y la Separación) como causas, pero sólo como causas eficientes. Anaxágoras hizo del Nous (VÉASE) una causa, pero sólo una causa final. Los atomistas consideraron que todos los acontecimientos (véase, sin embargo, AZAR) suceden necesariamente, y con ello que hay un principio de necesidad que es la universalidad del nexo causal. Decir que nada procede de la nada equivale a decir que todo tiene una causa — si bien esta causa puede interpretarse asimismo como una razón. Platón estimó asimismo que cuanto llega a ser tiene una causa, mas la primera causa no es puramente mecánica, sino inteligible. Platón establece, pues, ya una distinción que luego hizo fortuna: la de la distinción entre causas primeras, αιτίαι πρῶται o causas inteligibles (las ideas) y causas segundas, αἰτίαι δευτέραι o causas sensibles y eficaces (las de las realidades materiales y sensibles) *(Tim.,* 46 C). Además, subordinó las últimas a las primeras. Las causas primeras son modelos o atracciones; causan no por su acción, sino por su perfección.

Aristóteles trató el problema de la causa, de su naturaleza y de sus especies en varias partes de su obra, pero principalmente en *Met.,* A 3.983 b — 993 a 10; A, 2.1013 a 24 - 1014 a 25; y en *Phys.,* II. 3.194 b 29 sigs. La más célebre e influyente doctrina aristotélica al respecto es la clasificación de las causas en cuatro tipos: la *causa eficiente,* que es el principio del cambio, ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς; ; la *causa material, o* aquello de lo cual algo surge o mediante lo cual llega a ser, το\ ἐξ οὗ γίγνεταί ; la *causa formal,* que es la idea o el paradigma, το\ εἶδος και\ τὸ παράδειγμα y es como la esencia en que "es antes de haber sido", το\ τί ἦν αἶναι; la *causa final o* el fin, το\ τέλος, τὸ ζῦ ἕνεκα, la realidad hacia la cual algo tiende a ser. Hay, pues, en la producción de algo el concurso de varias causas y no sólo de una. Por otro lado, las causas pueden ser recíprocas, και\ ἀλλήλων αἴτια , como ocurre con la fatiga que es causa de la buena salud y ésta lo es de la fatiga, si bien no del mismo modo, pues "una es fin y la otra principio del movimiento". Ahora bien, aunque todas las causas concurren a la producción de algo —la producción del afecto— la causa final parece tener un cierto predominio, ya que es el "bien" de la cosa, y la causa final como tal puede considerarse como el bien por excelencia. Cuando Aristóteles afirma que "todo lo que ocurre tiene lugar a partir de algo", πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ...ὑπο τινος (Met., θ 8.1049 b 28) y que "es menester que todo lo movido se mueva a partir de algo",ἁ\παν τὸ κινὸ— υμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κικεῖσθαι (Phys., VII 1.241 b 24) sostiene, en efecto, que no hay movimiento sin causa, pero ello no equivale a afirmar un determinismo de tipo mecánico o puramente eficiente. Por otro lado, al afirmar que cuanto ocurre, ocurre por algo, Aristóteles se refiere explícitamente a la noción de substancia *(Met., θ* 8.1049 b 57). Los supuestos del pensamiento causal aristotélico y, en general, del pensamiento griego no son en modo alguno identificables con los supuestos del pensamiento causal moderno. Xavier Zubiri ha indicado que la relación *causa-efecto* no es en el pensamiento antiguo una mera relación. Lo que hace que una cosa tenga la posibilidad de producir otras no es en tal pensamiento tanto el hecho de ser causa como el hecho de ser substancia. Ser substancia significa ser principio de las modificaciones, tanto de las propias como de las ejecutadas sobre otras substancias. Las cuatro causas aristotélicas pueden ser consideradas como los diversos modos en que se manifiestan las substancias en cuanto substancias.

No pocos pensadores griegos después de Aristóteles hubieran fácilmente sido blanco de las mismas críticas que el Estagirita dirigió contra sus predecesores. Algunos filósofos destacaron, en efecto, el papel de la causa eficiente. Tales fueron los escépticos de tendencia empirista (como, por ejemplo, Filodemo de Gadara y, en general, los "médicos-filósofos"). Otros manifestaron que el efecto es en principio heterogéneo a la causa, y ello de un modo radical, de modo que la relación causal (concebida desde el punto de vista de la causa eficiente) no es en modo alguno racional o, cuando menos, no es completamente racional. Tal sostuvieron algunos escépticos de tendencia "dialéctica" — lo que aproximó su crítica a la posterior de Algazel, de Nicolás de Autrecourt, de Hume y otros autores (véase OCASIONALISMO). Los estoicos desarrollaron una compleja doctrina causal. Por un lado, defendieron teorías similares a las antes citadas. Por otro lado, hablaron de causas como si fuesen exclusivamente causas corporales. Finalmente, concibieron la causa como un proceso originado en un cuerpo y que produce una transformación o cambio en otro cuerpo. Además, introdujeron la noción de causa mutua (en cuanto que aplicable por lo menos a individuos pertenecientes a la misma clase de entidades). La doctrina cosmológica estoica del mundo como un conjunto bien trabado y, en último término, perfectamente continuo llevó asimismo a estos filósofos a no admitir que pudiera acontecer ningún cambio en ninguna cosa sin afectar a todas las demás cosas. Muchos pensadores se inclinaron a afirmar que la causa es comparable a la generación — no necesariamente de índole biológica, pero de algún modo análoga a ella: en el acto de la generación se produce una imitación, la cual tiene que ser distinta del objeto imitado, pero concebible por analogía con este objeto. En sentido eminente la causa es, pues, para estos pensadores causa ejemplar.

Plotino siguió esta última doctrina, pues aunque admitía la existencia de diversas clases de causa *(Enn., III* i 10) y criticada la noción de causa final, por lo menos en la forma en que había sido defendida por algunos filósofos *(Enn.,* V viii 7), el modo co-

mo se produce el proceso de emanación (VÉASE) de Io Uno es de índole predominantemente "ejemplarista". Más radicales que Plotino fueron en este respecto algunos autores neoplatónicos (Porfirio, Proclo) al intentar reducir a un mínimo los instrumentos necesarios para producir un efecto, y al prescindir casi por completo de la noción de causa eficiente. Émile Bréhier ("Les analogies de la création chez Çankara et chez Proclus", *Revue philosophique,* año LXXVIII [1953], 329-33; reimp. en *Études de philosophie antique* [1955], págs. 284-88) ha descubierto una analogía entre la concepción anteriormente citada y la que, según Olivier Lacombe *(L'absolu selon le Védanta* [tesis, cit. por Bréhier]), hay en el sistema hindú de Sankara. Bréhier se ha referido al respecto a varios textos de Proclo (especialmente, comentario al *Timeo)* en los cuales, a semejanza de otros textos de Sankara, se establecen diferencias entre la producción de efectos por parte de los artesanos (quienes necesitan operar sobre una materia por medio de instrumentos) y la producción por parte de las potencias creadoras (las que imponen las formas por mera "presencia"). Llevado este último caso a un extremo, puede admitirse que la actividad del pensamiento puede ser suficiente para producir lo pensado. La diferencia aludida entre las dos formas de producción se encuentra ya destacada en textos de Platón y de Aristóteles, y ha proporcionado materia para las distintas interpretaciones dadas a las nociones de creación y de emanación (VÉANSE).

Muchos filósofos de final del mundo antiguo y de la Edad Media trataron extensamente de la noción de causa. Destacaremos aquí, por lo pronto, dos tendencias. Por una parte, hallamos el llamado "ejemplarismo" agustiniano y bonaventuriano. Por otra parte, hallamos una parte considerable del pensamiento escolástico, en el cual se destaca el tomismo.

En el "ejemplarismo" agustiniano y bonaventuriano no se descarta por entero la acción de las llamadas "causas segundas" — las causas tales como se supone que operan en la Naturaleza y que son a la vez de tipo eficiente y final. Estas causas son admitidas al lado de las causas primeras, pero su eficacia es considerada como limitada en virtud de cierta "insuficiencia" ontológica de la Naturaleza. Causa en sentido propio es sólo la Causa creadora, la cual opera según las *rationes aeternae.* Ello no significa que la Causa creadora sea únicamente como un artífice o demiurgo que se limita a organizar lo real. La Causa creadora saca la realidad de la nada, sin que quepa preguntarse por la "razón" de su producción. Es de advertir a este respecto que el término *causa* en San Agustín (y posiblemente también en San Buenaventura) es usado con frecuencia en el mismo sentido que "razón" o "motivo" (como en *causa... voluntatis Dei).* Debe también advertirse que San Agustín usa a veces el término *efficiens* en un sentido no exactamente igual al que tiene cuando se habla de "causa eficiente" natural en sentido aproximado al aristotélico.

En el pensamiento escolástico, y especialmente en el tomismo, la doctrina aristotélica sobre la naturaleza de la causa y las especies de ésta se precisa y refina considerablemente, y esta precisión adquiere carácter casi infinitesimal en los autores tomistas posteriores (y en muchos neotomistas). Cierto número de afirmaciones de Santo Tomás corresponden casi exactamente a las de Aristóteles. Así, por ejemplo: *Omne quod fit, habet causam (S. theol,* I-II.q.LXXV.l sed contra); *Omne quod movetur, ab alio movetur (ibid.,* 1.2,3). En el mismo caso está la clasificación de los tipos de causas *(species causarum)* en cuatro: *causa per modum materiae; causa formalis; causa movens, vel efficiens; causa finis* (véase in 1.c. lect. 2 e *in Phys.,* II lect. 10). La causa es, para Santo Tomás, aquello a lo cual algo sigue necesariamente. Se trata de un principio, pero de un principio de carácter positivo que afecta realmente a algo. La causa se distingue en este sentido del principio en general. El principio es aquello de que procede algo (lo principiado) de "un modo cualquiera"; la causa es aquello de que procede algo (lo causado) de un modo específico. Principio y causa son ambos de algún modo "principios", pero mientras el primero lo es según el intelecto, la segunda lo es según la cosa (o la realidad). Así se establece la diferencia entre la relación *principio-consecuencia* y *causa-efecto,* de tan fundamental importancia en el tratamiento de la noción de causa y que ha sido obliterada a veces por el racionalismo extremado. A partir de estas definiciones, Santo Tomás —y autores tomistas diversos— han introducido numerosas distinciones, algunas basadas en Aristóteles y otras propias. Desde luego, se ha distinguido entre causas primeras y causas segundas, como Platón había ya hecho (Cfr. *supra).* Se ha hablado también de las siguientes especies de causa: causas constituyentes (materia y forma); causas extrínsecas (eficiente, final, ejemplar); causas intrínsecas (materia y forma); causas accidentales (véase AZAR); causas cooperantes o concomitantes (concausas); causas instrumentales (subordinadas); causas ocasionales (véase OCASIONALISMO); causas inmediatas (que producen directa e inmediatamente el efecto). Expresiones en que interviene el término *causa* en otros sentidos distintos (aunque a veces próximos) a los apuntados y que pueden entenderse claramente en su enunciado son: *causa adaequata, causa inadaequata, causa essendi; causa fiendi; causa cognoscendi, causa transiens, causa per se.* Cada uno de los cuatro tipos de causas ha sido, además, clasificada por los autores tomistas. Así, tenemos en la causa eficiente, entre otras, las siguientes especies de causa: primera y segunda; principal y subordinada; unívoca y análoga (o "equívo-ca"); esencial y accidental; inmanente y transitiva; inmediata, mediata, remota y última; total y parcial; universal y particular.

En general, los filósofos antiguos y medievales tendieron a considerar la relación *causa-efecto* desde un punto de vista predominantemente ontológico. Además, se inclinaron con frecuencia a considerar la noción de causa en estrecha relación con la de substancia (VÉASE). Ello no significa que todos los filósofos aludidos estuviesen de acuerdo al respecto. Dentro del estoicismo y del escepticismo se hallan ideas sobre la causa en las que se subraya mucho menos los aspectos ontológicos de la relación causal. Por un lado, en varios pensadores medievales se encuentran análisis de la noción de causa distintas tanto de la concepción "ejemplarista" como de la tomista. En los nominalistas, por

ejemplo (especialmente en Guillermo de Occam), los universales no son concebidos como causas; la relación de causa a principio como relación de especie a género no es admitida. Por otro lado, se reduce (y a veces se suprime) el papel desempeñado por las causas finales a favor del de las causas eficientes en los procesos naturales. Cierto es que dentro del aristotelismo no se admite tampoco que la explicación de los procesos naturales sea posible sólo por medio de causas finales; es necesaria asimismo la inervención de las causas eficientes. Además, como indica Anneliese Maier ("Ursache und Kräfte", en *Die Vorläufer Galileis im 14, Jahrhundert,* 1949, pág. 53 [véanse también págs. 54-78]), las causas formales no tienen en dicha doctrina importancia para la explicación físico-dinámica de los procesos naturales, sino sólo para la interpretación metafisico-ontològica del mundo. Sin embargo, esta interpretación es siempre de algún modo previa a la citada explicación. En varios autores medievales, en cambio, especialmente en los que elaboraron la noción de ímpetu (VÉASE), hay un decidido interés por averiguar la naturaleza y el modo de producción de las causas eficientes —y mecánicas— con respecto a las otras formas de causa.

En lo que toca a la investigación sobre la causa durante el Renacimiento y comienzos de la época moderna, debe advertirse que hay en diversos pensadores un gran interés por los modos de operación de las causas finales. Tal ocurre en las concepciones de carácter organológico, como en J. B. van Helmont, Agrippa de Nettesheim y otros autores. Pero puede decirse *grosso modo* que hay una diferencia de principio entre la mayor parte de las concepciones antiguas y medievales, y la mayor parte de las concepciones modernas con respecto a la idea de causa. El modo de causalidad que se expresa en la nueva física (Galileo) constituye una línea divisoria bien marcada. Antes de Galileo la noción de causa tiene por motivo principal dar razón de las cosas mismas; desde Galileo la noción de causa de razón de variaciones y desplazamientos en tanto que susceptibles de medida y expresables matemáticamente. La física moderna renuncia a explicar la naturaleza ontológica del cambio; se limita a dar una razón mensurable del movimiento. Según Xavier Zubiri, "no solamente no es la idea de causa la que dio origen a la ciencia moderna, sino que ésta tuvo su origen en el exquisito cuidado con que eliminó aquélla".

Durante los siglos XVII y XVIII se debatió ampliamente la cuestión de la naturaleza de la causa. Dos grandes teorías se enfrentaron. Una de ellas puede ser calificada de "racionalista" y ha sido representada por Descartes, Spinoza y Leibniz (para Descartes, véase *Princ. phil.,* II; para Spinoza, *Eth.,* I viii schol. 2; para Leibniz, *Discours de métaphysique,* especialmente XIX, XXII [entre otros muchos textos de estos filósofos, pues de algún modo o de otro la cuestión de la causa se halla entretejida en todos sus pensamientos]). Es imposible en un artículo como el presente tratar debidamente el problema de la causa en el racionalismo, y menos todavía hacer justicia a las diferencias existentes en los citados filósofos (el hecho, por ejemplo, de que Spinoza distinguiera entre diversos tipos de causa; de que Leibniz acogiera en su sistema las causas finales no menos qvie las eficientes y en cierto modo como si las primeras fuesen previas a las segundas). Nos limitaremos a indicar la tendencia capital del tratamiento racionalista de la causa: el que ésta fuese identificada con la razón según la fórmula causa *sive ratio.* Esta identificación —paralela a la reducción de los procesos reales a relaciones ideales y matemáticas— es radical en Spinoza. Es menos acentuada en Leibniz. Sin embargo, a pesar de que Leibniz distingue entre la razón como principio y la razón como causa real, aproxima la noción de causalidad al principio de razón suficiente o determinante, según el cual nada acontece sin razón, siendo lo acontecido la consecuencia de un estado anterior al que conviene cabalmente el término 'causa'. El supuesto que domina esta interpretación es, aparte la identificación apuntada entre la causa y el principio, la tesis característica de cierta parte de la filosofía moderna que, en oposición a la cristiana y como continuación de la griega, niega el *ex nihilo fit ens creatimi o* lo relega a una forma especial e irracional de producción. Consecuencia de ello es la equiparación de la relación *causa-efecto* con la identidad de sus términos, de tal suerte que, según el propio Leibniz, la negación de esta identidad es una verdadera y auténtica negación de la naturaleza de la verdad. Aquí se muestra hasta qué punto la concepción racionalista de la causa acaba por negar la propia naturaleza de la realidad afirmada. En efecto, el racionalismo sostiene que para entender el efecto éste ha de estar "incluido" en la causa. Pero como no distingue entre diversos modos de quedar "incluido", resulta que si hay algo distinto no puede entenderse cómo ha sido posible. Lo que haya de novedad en el efecto tendrá que ser forzosamente ininteligible, y de ahí que el principio según el cual *causa aequat effectum,* el principio según el cual *causa sive ratio y* el principio de razón suficiente sean tres aspectos de una misma frecuente negación de la *distinctio realis* entre el efecto y la causa. La comprensión perfecta y absoluta de la relación causal destruye entonces la posibilidad de la propia relación, a menos que ella implique de nuevo —como ocurre, por lo demás, en Leibniz— aquellos supuestos ontológicos que quedan eliminados cuando la noción causal se atiene al puro mundo de los fenómenos. O, dicho de otro modo, la comprensión racional de la relación causal destruye la posibilidad de esta relación *en sentido fenoménico.* La identidad de la causa y el efecto postulada por el racionalismo implica la negación del acontecer y la sumisión del acontecimiento a sus *rationes* o proporciones matemáticas. Y es precisamente esta matematización del concepto de causa, ya surgido en Galileo, lo que ha planteado a la filosofía moderna los mayores problemas en la relación *causa-efecto* precisamente porque ha intentado solucionarlos pasando de continuo de la esfera de la producción a la de la relación. Junto a esta dirección racionalista, las tendencias ocasionalistas y empiristas atacan desde otro ángulo el problema de la causación. Estas tendencias no son, por lo demás, específicamente modernas ni obedecen tampoco, en sus primeras formulaciones, a supuestos empiristas. Es e] caso de Algazel, en quien se viene reconociendo el primer claro antecedente de la crítica de la noción de

causa en el sentido moderno. La oposición al racionalismo de los teólogos y filósofos árabes conducía a Algazel a mostrar la contradicción de la noción racional de la causa o, mejor dicho, a señalar que tal noción anulaba lo mismo la causa que el efecto. De hecho, lo que los filósofos llaman *causas* son para Algazel meras *ocasiones,* pues solamente Dios puede ser considerado como verdadera causa eficiente. En un análogo sentido se movieron las especulaciones de algunos escolásticos. Nicolás de Autrecourt, considerado por varios autores como un "precursor" de Hume, realiza una crítica de la noción de causa basada sobre todo en el hecho de haber llevado a sus últimas consecuencias lo que había de racionalismo en la concepción aristotélico-escolástica. La imposibilidad de deducir o derivar el conocimiento de una existencia, del conocimiento de otra a base del puro principio de contradicción, lo obliga a romper el vínculo analítico de la relación causal y, por consiguiente, a negar su racionalidad y a basar la relación simplemente en la sucesión. Análogamente, Malebranche y los ocasionalistas se ven precisados a resolver el dualismo entre la substancia pensante y la extensa planteado por Descartes, mediante la suposición de que las causas, cuando menos las segundas, son ocasiones, y que, por lo tanto, sólo Dios puede ser verdadera causa eficiente. Pues, evidentemente, si ya era difícil entender el nexo causal entre substancias homogéneas, la dificultad subía al punto al haber heterogeneidad entre las substancias. Ahora bien, esto podía solucionarse de varios modos: (a) o Dios interviene continua y directamente; (b) o bien las substancias han quedado de tal modo reguladas que la "intervención" ha existido en los comienzos; (c) o hay en las substancias algo que permite referir sus "movimientos" a manifestaciones de una sola, absoluta y única substancia. La primera solución es la de Malebranche; la segunda, la de Leibniz; la tercera, la de Spinoza. Y es curioso comprobar hasta qué punto Leibniz, que parece representar, como vimos, uno de los extremos de la tendencia racionalista, es también tributario del problema suscitado por los ocasionistas al haber establecido una demasiado tajante distinción entre el mundo real y el fenoménico, entre las verdades de razón y las de hecho.

El racionalismo fue restablecido por Wolff, el cual en su *Philosophia prima sive Ontologia* (§ 881) hizo de la causa *un principio (principium) y* de lo causado *algo principiado (principiatum).* Así, en vista de que el racionalismo volvía siempre, de algún modo, a la identificación de la causa con el efecto y de la causa con la razón, y como el ocasionalismo postulaba algo irracional para explicar lo que se suponía necesitar una explicación inteligible, la crítica de Hume procedió a una disolución radical de la conexión causal y de sus implicaciones ontológicas. Ya Locke había señalado que la causa es *"lo* que produce cualquier idea simple o compleja" *(Essay,* XXVI, i), reduciendo el ámbito dentro del cual se da la causalidad al horizonte en el que se producen y originan las "ideas". Hume llega más lejos: a reducir la causa a la sucesión y a destruir el nexo ontológico e inclusive meramente racional de la relación *causa-efecto.* Sólo se descubre, dice, que un acontecimiento sucede a otro, sin poder comprenderse ninguna fuerza o poder por el cual opera la causa o cualquier conexión entre ella y su supuesto efecto, de tal modo que los dos términos están unidos, pero no relacionados — *conjoined, but* neuer *connected.* De ahí que pueda definirse la causa como un objeto seguido por otro y cuya apariencia implica siempre el pensamiento de aquel otro *(Enquiry,* VII. 2).

Como en otros puntos, el pensamiento de Kant sobre la noción de causa y sobre la relación causal constituye un intento de superar las dificultades suscitadas por el racionalismo y por el empirismo. Ambos tienen de común suponer que para que pueda afirmarse la relación causal, ésta debe hallarse "en lo real". Si no se descubre allí, solamente podrá "hallarse" en la "mente". Hasta aquí tenía razón Hume. Pero el modo como Hume resolvió el problema era para Kant insatisfactorio. En efecto, si la relación causal es resultado de "conjunciones" y no de "conexiones", si es asunto de "hábito" y de "creencia", entonces no puede concebirse la causalidad como algo universal y necesario, y ello equivale (en la opinión de Kant) a dejar sin fundamento la ciencia, y en particular la mecánica newtoniana. Con el fin de sentar las bases filosóficas de ésta, y de este modo asegurar la posibilidad de un conocimiento seguro y sólido de los procesos naturales, Kant (VÉASE) hace de la noción de causa uno de los conceptos del entendimiento o categorías (véase CATEGORÍA). La causalidad no puede derivarse empíricamente, pero no es tampoco una pura idea de la razón; tiene un carácter sintético y a la vez *a priori.* La categoría de causalidad (causalidad y dependencia; causa y efecto) corresponde a los juicios de relación llamados "hipotéticos". Pero no es el esquema "vacío" de un juicio condicional. No es tampoco un principio (ontológico) que se baste a sí mismo, y cuya evidencia sea radical. La noción de causalidad permanece así inatacable, pues su aceptación no depende ni de una supuesta evidencia ontológica (que, por lo demás, es vacía de contenido) ni de la mostración empírica (que no llega nunca a resultados universales y necesarios). Por supuesto, la causalidad en este sentido se restringe al mundo fenoménico; no se puede decir si afecta a las cosas en sí, porque no se puede tener acceso a tales cosas. Toda la "Analítica trascendental" en la *Crítica de la razón pura,* de Kant, es pertinente para entender la crítica kantiana del racionalismo y del empirismo y la solución kantiana al problema. Nos limitaremos a citar algunos pasajes que expresan, en el propio vocabulario kantiano, el modo como Kant ha afrontado la cuestión. Estos pasajes proceden de la sección sobre la segunda "analogía de la experiencia" en la que se trata del principio de sucesión en el tiempo según la ley de causalidad: "Percibo que las apariencias se siguen una a la otra, esto es, que en un cierto momento del tiempo hay un estado de cosas que es opuesto al que fue en el momento precedente. Así, estoy poniendo en re-lación dentro del tiempo dos percepciones. Pero la relación no resulta del mero sentido y de la intuición, sino que es el producto de una facultad sintética de la imaginación, la cual determina el sentido interno con respecto a la relación temporal" *(K. r. V.,* A 189, B 233). "El concepto que acarrea consigo la necesidad de la

unidad sintética puede ser solamente un concepto puro radicado en el entendimiento, no en la percepción, y en este caso se halla el concepto *relación de causa a efecto" (Ibid.,* A 189, B 234). No se trata de una sucesión subjetiva, sino de una sucesión objetiva (pero fenoménica). En suma: el entendimiento contiene la condición *a priori* de la posibilidad de determinación de todos los instantes de los fenómenos en el tiempo — tal como se expresa por medio de la ley de causalidad en tanto que ley universal y necesaria.

Después de Kant han abundado las doctrinas sobre la causalidad. Los idealistas alemanes volvieron a subrayar el carácter metafísico de la causa, pero en un sentido distinto del racionalismo pre-kantiano. Schelling emparentó la noción de causa con la de fundamento (VÉASE) absoluto. Como tal fundamento es también libertad absoluta, se concluye que el problema de la libertad y el de la causa se hallan estrechamente relacionados — a diferencia de Kant, para quien se hallaban estrictamente separados, correspondiendo cada uno de ellos a un mundo distinto: el inteligible y el sensible respectivamente. En Fichte la relación entre la causa y el efecto fue vista con frecuencia como relación entre la actividad y la pasividad. En la filosofía de Hegel, la causa fue presentada como aquello por lo cual un ser puede producirse a sí mismo (véase CAUSA SUI), produciendo de este modo todo su interno y propio desenvolvimiento. En una dirección análoga se mueve Schopenhauer al hacer de la causalidad la única categoría originaria y al averiguar la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (VÉASE) en una forma que permite conservar la causalidad como categoría en sentido kantiano y a la vez considerarla como momento principal del Absoluto, de la Voluntad. Desde este instante el problema de la causalidad es objeto de una serie de análisis que van desde la reducción de la causa a un Absoluto, a su disolución en una trama fenoménica y al redescubrimiento, a partir de cualquiera de las dos instancias, de su sentido ontológico primario. La primera tendencia se da en todas las filosofías de lo Absoluto. La segunda, en todo intento de "positivización" radical del concepto de causa, tanto en las que han desembocado en un convencionalismo y ficcionalismo como en las que han intentado una reinterpretación real del principio. Así ha ocurrido en las direcciones empiristas, como la representada por John Stuart Mill, quien hace de la causa un conjunto o suma de condiciones negativas y positivas, un "antecedente invariable", pero quien da a la vez un sentido efectivamente real a la condición. Así ocurre también en las diversas formas del "impresionismo filosófico": la causa queda, como la substancia, pulverizada, ya sea en un conjunto de condiciones, ya en una simple función, ya en un invariante funcional cualquiera. Esto había ocurrido ya en una teoría de la causa que subrayaba al principio todos los momentos condicionistas y fenomenistas. Es el caso de Hamilton. Supone éste *(Lec. Met.,* XXXIX) que hay ocho teorías posibles acerca de la causa como fenómeno subjetivo, es decir, como origen del juicio causal. Cuatro de ellas afirman que este juicio es *a posteriori, y* cuatro que es *a priori.* El juicio causal *a posteriori* puede ser original o derivado. El original puede ser objetivo-objetivo, con percepción de eficacia causal, extema e interna, y objetivo-subjetivo, con percepción de eficacia causal interna. El derivado puede ser objetivo, basado en la inducción y la generalización, o subjetivo, montado sobre la asociación, la costumbre, el hábito. El juicio causal *a priori* puede ser también original y derivado. El original puede ser necesario o basado en un principio especial de la inteligencia, o contingente, montado sobre la espera de una constancia en la Naturaleza. El derivado puede estar basado en la ley de la contradicción o en la de lo condicionado. Hamilton se inclina a esta última acepción, derivada —dice— no de una potencia, sino de la impotencia de la mente *(loc. cit.).* Por el contrario, otras tendencias pretendieron fundamentar la "verdadera" realidad de la causa. Estas tendencias se basaron casi siempre en el examen de las condiciones en que se desenvuelve la actividad del yo. Es lo que ocurrió sobre todo con Maine de Biran. Éste consideraba que el origen de la causa radica en la actividad de la voluntad o conciencia de que *somos* causa. Ya la filosofía del sentido común había sostenido algo parecido al suponer, como Reid, que la causa es derivada del poder que sentimos de producir ciertos efectos, pero tal filosofía dejaba este concepto demasiado a cargo de un principio común no necesitado de explicación en vez de atender, como Maine de Biran, a una radicalización de la experiencia del esfuerzo que produjera el doble efecto de la disolución y afirmación de la causa.

Por su parte, los científicos y filósofos que han prestado mayor atención a la crítica de las ciencias han intentado aproximar la causa a las nociones de condición, relación, ley y función. Así, por ejemplo, John Stuart Mill, quien, como dijimos, estima la causa como el antecedente invariable, dando a la causalidad un sentido netamente condicionista, que ha sido recogido por diversos autores neopositivistas. Mach sustituye la causalidad por la relación, reduciendo con ello la noción de la causa a un concepto considerado más inteligible. Siguiendo estas tendencias, el positivismo ha ejercido una decidida crítica de toda acepción metafísica de la causalidad y, de acuerdo con sus principios generales, ha tendido a prescindir de ella y a atenerse a otras nociones que, como las de función o ley, permiten eludir los problemas ontológicos que la causalidad plantea. Sin embargo, otras diversas investigaciones sobre el principio causal han mitigado estas radicales sustituciones, llegándose, por un lado, como Meyerson, a admitir la causalidad como una tendencia natural de la razón a la identificación del antecedente y del consecuente, y, por otro, a las direcciones que, buscando justamente una solución del problema sin negación de sus dificultades, desembocan, como la fenomenología, en la admisión de la causalidad como una relación originaria susceptible de intuición esencial y, por lo tanto, como una relación peculiar irreductible a toda equiparación con las distintas nociones con que ha sido confundida. Estas distinciones deben establecerse, por lo pronto, dentro de la propia noción de causa. Para no referirnos sino a algunos de los análisis últimos, adviértase, por ejemplo, la diferencia entre lo que Meyerson ha llamado la *causalidad teológica* y lo que el propio autor ha calificado

de *causalidad científica.* La primera es aquella forma de causa que se revela "cuando, por un acto de volición, produzco un cambio exterior o cuando el creyente atribuye un fenómeno a la intervención de la divinidad". En esta causalidad teológica la noción de causa va más allá de los fenómenos de la ciencia, a diferencia de la causalidad científica, que se aplica a un aspecto de los fenómenos, y a diferencia también de lo que puede llamarse la causalidad eficiente, causalidad híbrida que participa de las dos anteriores y que se aplica, según señala dicho autor, a la parte de los fenómenos científicos que escapan a la causalidad científica, es decir, a su aspecto irracional *(Identité et Réalité,* Caps. I, IX). Ya Brentano había procurado establecer una conciliación de la racionalidad de la causa con su carácter concreto al reelaborar algunos de los supuestos de la ontología aristotélico-tomista en una doctrina original que comprendía asimismo una teoría de la substancia. Brentano rechaza el concepto de causalidad establecido por Hume, pero ello no significa, a su entender, tener que aceptar la causa como "prejuicio" al modo de Reid y de Kant La relación *causa-efecto* no es, en efecto, simplemente la relación *premisa-consecuencia,* pero tampoco la relación entre dos fenómenos absolutamente heterogéneos unidos por el hábito o la creencia. Hay siempre, según Brentano, una permanencia continua del efecto en la causa, pero sin que ésta contenga absolutamente el efecto. Con lo cual se establece una fundamentación de la noción de causalidad que puede seguir siendo estimada racional, pero que no debe ser considerada como racionalista, por los mismos motivos que no debe ser considerada como puramente empírica

(Cfr. *Abajo los prejuicios,* en El *porvenir de la filosofía,* trad, esp., 1936, pág. 240). Por su lado, Bergson ha advertido que es ilegítimo confundir, como se hace ordinariamente, tres sentidos bien diferentes de la causalidad. "Una causa —escribe— puede actuar por *impulsión,* por disparo o por *desenvolvimiento."* El primer tipo está ejemplificado por la bola de billar y es aquel en que se piensa ante todo cuando se habla de causa física. El segundo está ejemplificado por la chispa que hace estallar un depósito de pólvora. El tercero está ejemplificado por la distensión gradual del resorte que hace girar al fonógrafo. Para Bergson, lo que distingue los tres casos es la mayor o menor solidaridad entre la causa y el efecto. "En el primero, la cantidad y la cualidad del efecto varían según la cantidad y la cualidad de la causa. En el segundo, ni la cualidad ni la cantidad del efecto varían con la cualidad y la cantidad de la causa: el efecto es invariable. En el tercero, finalmente, la cantidad del efecto depende de la cantidad de la causa, pero la causa no influye sobre la cualidad del efecto." Sólo en el primer caso, por consiguiente, la causa explica el efecto *(L'Évolu-tion créatrice,* págs. 79-80). No es la explicación del efecto por la causa, sino la idea fundamental de que se deriva la noción de causalidad lo que, en cambio, busca Dewey. Para este filósofo, la idea de causa procede de la herramienta y del trabajo que ella ejecuta sobre otras cosas. Por lo tanto, no es el resultado de la secuencia de los hechos naturales (como diría el científico), ni una categoría de la razón (como afirmaría el filósofo, idealista o realista), ni algo deducido de la naturaleza autoobservada de la voluntad (como se inclinaría a proclamar el filósofo que partiera de la psicología o del análisis de la existencia). "El primer pensador que proclama —escribe Dewey— que todo acontecimiento es efecto de algo y causa de otra cosa, que toda particular existencia es a la vez condicionada y condición, se limitó a expresar verbalmente el procedimiento del trabajador, convirtiendo un modo de práctica en una fórmula", y ello de tal modo que "las artes industriales son las formas típicas de experiencia que aclaran las conexiones secuenciales de las cosas entre sí" *(Experience and Nature,* 1929, págs. 84, 85). Para Cassirer (Cfr. *Determinismus und Indeterminismus,* etc., págs. 75 y sigs.), el enunciado causal no es una intelección nueva desde el punto de vista del contenido, sino sólo desde el punto de vista del método. Desde el ángulo de su contenido, el enunciado causal no dice nada más que lo que ya se sabe. De ahí que, a su entender, la causalidad pertenezca a los principios modales y sea un "postulado del pensamiento empírico". En esto concuerda dicho autor con R. Hönigswald, pues ambos sostienen una definición de la causalidad, no como una ley, sino como "un punto de vista para poder hablar de leyes". En suma, el enunciado causal sería "una proposición sobre conocimiento" *(op. cit.,* pág. 82) y no sobre cosas o acontecimientos. Con ello se rechaza la concepción de la causalidad propia de la física "clásica", la cual confiaba en la inalterabilidad del principio causal tal como fue expresado en la fórmula de Laplace (aun cuando no se sostiene que la física estuviese edificada sobre tal principio, sino sólo que cuando pretendía adquirir una claridad sobre sus supuestos llegaba a una fórmula parecida a la de Laplace). Pero se admite a la vez que tal concepción tenía su fundamento dentro de tal física y en particular dentro de sus supuestos, ya que toda concepción de la causalidad presentada por una epistemología de la ciencia natural es la consecuencia de un determinado supuesto acerca del concepto científico-natural de objeto. Rechazar el concepto clásico de causalidad equivale, por lo tanto, a rechazar los fundamentos en que se basaba la ciencia natural correspondiente. Por este motivo la crisis del concepto causal experimentado en los últimos decenios representa, según Cassirer (que coincide en este punto, sin mencionarlo explícitamente, con Pierre Duhem), la indicación de que está cambiando el mismo *objeto* de la ciencia y, especialmente, el de la física. A su vez, muchas de las direcciones de la llamada filosofía científica, del neopositivismo y, en parte, del neorrealismo, estiman que la noción de causa no puede quedar precisada sin una previa "aclaración" o análisis de las proposiciones en que la causalidad va envuelta. Sobre todo en las tendencias que estiman la relación *subjeto-objeto* como de naturaleza últimamente causal (tales, Ogden y Richards), se ha hecho más urgente dicho requerimiento. Esto ha conducido la investigación causal a un estudio próximo a los métodos de J. S. Mill, y cuando se ha intentado una definición, a una que se aproxima sensiblemente a la noción de causa como antecedente invariable. Ya lo hemos puesto de relieve al reseñar la noción de causali-

dad sostenida por Mach y por el condicionismo. Agreguemos ahora que la causalidad ha sido también concebida como un marco lógico que permite ligar las diferentes formas que asumen las proposiciones donde una relación "causal" está presente. Toda idea de "actuación", tanto en el sentido de una ontología basada en la autoobservación como en el sentido del pragmatismo, ha sido entonces descartada como conteniendo implicaciones ontológicas inadmisibles. Pero no sólo ella, sino la misma noción de causa, por lo menos en el sentido tradicional de elemento *por* el cual algo es producido. El tránsito de la causación a la dependencia funcional se ha acentuado considerablemente en estas direcciones. Pero si bien este análisis permite eliminar la hipóstasis de la causa como algo *real* causante, no suprime la causación de tipo ontológico o la transfiere a una teoría funcional y operativa que, de todos modos, supone una cierta ontología. Por eso todas las distinciones y análisis mencionados son necesarios, pero sin que con ello pueda decirse que queda totalmente eliminada la *cuestión* ontológica (soluble o no) de Ja causa. Y ello hasta tal punto, que ha podido llegarse a una relativa coincidencia respecto al *sentido* de la relación causal entre quienes han examinado lógicamente la noción de causa al hilo de una investigación del concepto causal tal como es empleado en la física contemporánea y los que han tendido a una interpretación ontológica. Mencionemos al respecto ciertas investigaciones de la relación causal como algo que permite explicar el concepto de tiempo (VÉASE). Esta descripción quedaría, sin embargo, incompleta si no nos refiriéramos también a las direcciones en que el problema de la causalidad asume un aspecto a la vez ontológico y metafísico, como consecuencia de la interpretación del propio fundamento en que se apoya el principio de razón suficiente. Así, al examinar la cuestión de este principio único por el cual han de quedar justificadas todas las especies de causas en una raíz común, Heidegger ha llegado a una dilucidación del problema de la esencia del fundamento dentro del marco de la trascendencia en que la Existencia consiste; de este modo se descubre una relación que une por su misma raíz la libertad (VÉASE) y el fundamento o razón determinante, por la cual la libertad se fundamenta a sí misma en su "estar en el mundo" y llega por tal fundamentación a concebir el principio del fundamento como una auténtica posibilidad. La esencia del fundamento a que se reducen todas las especies de la causa es así la libertad misma, la cual se manifiesta justamente en la trascendencia de la Existencia como una verdadera posibilidad de fundamentar.

Un análisis adecuado de la noción de causa requiere no sólo tener en cuenta a la vez los problemas filosóficos y científicos, sino también estudiar la causalidad en relación con muchos otros conceptos, tales como los de determinación, determinismo (v.), función (v.), ley (v.) y otros. Mario Bunge (op. *cit. infra)* ha llevado a cabo un análisis detallado de la causalidad, distinguiendo, por lo pronto, entre tres significados: la causación (relación causal y tipos de nexo causal); el principio causal o de causalidad (enunciado de la ley causal, como en "Las mismas causas producen los mismos efectos"); y el determinismo causal, o causalismo, es decir, causalidad propiamente dicha (doctrina de la validez universal del principio causal, como en "Todo tiene una causa"). El principio causal expresa la forma de la causación; el determinismo causal afirma que todo sucede según ley causal. Según Bunge, el principio de determinación es de carácter más amplio que el del determinismo. El principio de determinación incluye leyes deterministas y leyes no deterministas (por ejemplo, estadísticas). La causalidad es sólo una clase (bien que muy importante) de determinación. No hay que suponer, pues, que la causación es la única fuente de la producción de cambio y de novedad. La determinación puede ser causal y no causal. En esta última se incluye la determinación estadística, la estructural, la teleológica y la dialéctica. Estas distinciones (y otras introducidas por el citado autor) están destinadas a evitar confusiones muy corrientes entre filósofos y científicos. Bunge rechaza la interpretación puramente empirista o "conjuncionista" de la causa. Afirma que la causa es una producción real. Pero a la vez no admite que las hipótesis causales sean identificables con la tesis de una determinación estricta. Una crítica puramente "nihilista" de la causalidad favorece las tendencias irracionalistas. Una interpretación rígida del principio de determinación conduce, por otro lado, a un supuesto determinista incomprobable. La intención de Bunge es mostrar que "como cualquier otra categoría de determinación, la causación tiene un alcance operativo limitado; que el principio causal ocupa un lugar dentro del contexto más amplio del determinismo; y que los fracasos que experimenta el principio causal en ciertas esferas no implican de ningún modo el fracaso del determinismo *latu sensu, o* la desintegración del entendimiento racional" (op. cit. *infra,* pág. 351).

Además de las obras a que se ha hecho referencia en el texto del artículo, véase, para la historia del problema de la causa: Edmund König, *Die Entwicklung des Kausalproblems*, 2 vols., (I. *Von Cartesius bis Kant*, 1888; II. *In der Philosophie seit Kant*, 1890). — G. Heymans, *Kritische Geschiedenis van het Causaliletsbegrip in de nieuwere Wijsbegierte*, 1896. — A. Lang, *Das Kausalproblem*, I, 1904. — T. Czezowski, *Jak powstalo zagadniene przyczynowsci. Zarys jego rozwoju w filozoffi starozytnej*, 1933 (*Génesis del problema causal. Bosquejo de su evolución en la filosofía antigua*). — Mortimer Taube, *Causation, Freedom and Determinism. An Attempt to solve the Causal Problem, through a Study of Its Origin in Seventeenth Century Philosophy*, 1936. — E. Wentscher, *Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie*, 1921. — Ottar Dahl, *Om arzakproblemer.* 1. *Historisk forskning; fork øk pa en vitenskapsteoretik analyse*, 1956 (con resumen en inglés). — K. Schmidt-Phiseldeck, *Aitia; historie og Kausaltaenknig*, 1951. — C. Giacon, *La casualità nel razionalismo moderno*, 1954 (sobre Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz). — H. Dolch, *Kausalität im Verständnis der Theologen und der Begründer neutzeitlicher Physik*, 1954 (neotomista). — Sobre la noción de causa en diferentes autores: Helene Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie Aristoteles*, 1942. — Francis X. Meehan, *Efficient Causality in Aristotle and Saint Thomas*, 1940 (Dis.). — Théodore de Regnon, *La Métaphysique des Causes d'après Saint Thomas et Albert le Grand*, 1906. — G. Girardi, *Metafisica della causa esem-*

plare in S. T. d'Aquino, 1954. — Cornelio Fabro, *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tomaso,* 1939, reed., 1950. Continuación y ampliación de esta obra en el libro: *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin,* 1961. — P. Garin, *Le problème de la causalité en Saint Thomas d'Aquin,* 1958. — A Kayserling, *Die Idee der Kausalität in den Lehren der Occasionalisten,* 1896 (Dis.). — H. Brömse, *Das metaphysische Kausalproblem bei Leibniz,* 1897 (Dis.). — Paul Richter, *D. Humes Kausalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induktion,* 1893 [Abh. zur Philosophie un ihrer Ges., 1]. — A. C. Ewing, *Kant's Treatment of Causality,* 1924. — Marcel Méry, *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer,* 1948. — Else Wentscher, *Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie,* 1903 [Abhand, zur Philosophie und ihrer Geschichte, 16]. — Siegfried Becher-*Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart Mills Theorie der Kausalität,* 1906 (*ibid.,* 25). — E. Rogge, *Das Kausalproblem bei Franz Brentano,* 1935.—A. Heuss, *Neuscholatische Begründungsversuche für das Kausalprinzip,* 1930 (Dis.). — E. Götlind, *B. Russell's Theories of Causation,* 1952 (Dis.) — Sobre el problema general de la causalidad y la cuestión del contenido y validez de la ley causal: A. Bollinger, *Das Problem der Kausalität,* 1878. — M. Adler, *Kausalität und Teleologie,* 1904. — A. Bellanger, *Les concepts de cause et l'activité intentionelle de l'esprit,* 1905. — Benno Erdmann, *Ueber Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes,* 1905. — E. von Aster, *Untersuchungen über den logischen Gehalt des Kausalgesetzes,* 1905. — Sergius J. Hessen, *Individuelle Kausalität. Studien zum traszendentalen Empirismus,* 1909 (*Kantstudien,* Ergänzungshefte 15). — C. D. Broad, *Perception, Physics, and Reality,* 1914 (esp. caps., II y IV). — A. Pastore, *Il problema della causalità con particolare riguardo alla teoria del metodo sperimentale,* 2 vols., 1921. — Ernst Berg, *Das Problem der Kausalität. Eine philosophische Abhandlung,* 1921. — Léon Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique,* 1922. — C. J. Ducasse, *Causation and Types of Necessity,* 1924. — J. Hessen, *Das Kausalprinzip,* 1928, 2ª ed., 1958. — M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes,* 1929 (trad. esp.: *La esencia del fundamento,* 1957). — Joseph Geyser, *Das Gesetz von der Ursache. Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetz,* 1933.—Ludwig Silberstein, *Causality: a Law of Nature or a Maxim of the Naturalist?,* 1933. — Henryk Mehlberg, "Essai sur la théorie causale du temps", *Studia philosophica* I (1935), 119-260; *ibid.,* II (1937), 111-231. — Varios autores, *Causality,* 1932 [University of California Publications in Philosophy, 15]. — Varios autores (*Travaux du IX Cong. Int. de Philosophie,* Paris, Fasc. VII, 1937). — John Oulton Wisdom, *Causation and the Foundations of Science,* 1946. — Roman Ingarden, "Quelques remarques sus la relation de causalité" (*Studia philosophica,* III (1936-1946). — H. Ertel, *Kausalität. Teleologie und Willensfreiheit als Problemkomplex der Naturphilosophie,* 1954. — Sobre la noción de causa especialmente en la física contemporánea: H. Bergmann, *Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik,* 1929. — H. Reichenbach, R. von Mises, Paul Hertz, Friedrich Waismann, Herbert Feigl, "Wahrscheinlichhkeit und Kausalität *Erkenntnis* I (1930-1931), 158-285. — Ph. Frank, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen,* 1932. — M. Planck, *Der Kausalbegriff in der Physik,* 1932. — E. Schrödinger, *Ueber Indeterminismus in der Physik,* 1932. — Moritz Schlick, *Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik (Die Naturwissenschaften,* 1931). — E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem,* 1936 [Göteborgs Höskolas, Årskrift, XLII]. — Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance,* 1949 [Waynflete Lectures, Oxford, 1948]. — V. F. Lenzen, *Causality in Natural Science,* 1954. — E. Kaila, *Terminalkausalität als die Grundlage eines unitarischen Naturbegriffs. Eine naturphilosophie Untersuchung. I. Teil,* 1956 (*Acta Philosophica fennica,* fasc. 10). — David Bohn, *Causality and Chance in Modern Physics,* 1957 (trad. esp.: *Causalidad y azar en la física moderna,* 1959). — Mario Bunge, *Causality; the Place of the Causal Principle in Modern Science,* 1959 (trad. esp.: *La causalidad,* 1961). — Sobre la noción biológica de causa: F. Christmann, *Biologische Kausalität,* 1928. — Sobre el concepto filosófico-jurídico de causa: José Juan Bruera, *El concepto filosófico-jurídico de causalidad,* 1944. — H. L. A. Hart y A. M. Honoré, *Causation in the Law,* 1959. — Sobre la "causalidad instrumental" en sentido teológico: Édouard Hugon, *La causalité instrumentale en théologie,* 1907.

CAUSA ADECUADA, CONCOMITANTE, EFICIENTE, FINAL, FORMAL, MATERIAL, PER SE, PRIMERA, SEGUNDA, etc. etc. Véase CAUSA.

CAUSA SUI. En el artículo sobre la noción de causa (VÉASE) no hemos hablado —excepto tangencialmente— de la Cuestión de la "causa de sí mismo", que se expresa mediante los términos *causa sui.*

La expresión *causa sui* parece haber sido introducida en la literatura filosófica medieval por medio de traducciones latinas de Alfarabi (Cfr. Rudolf Eucken, *Ges. der phil. Terminologie,* 1879, reimp., 1960, pág. 68). Se ha indicado asimismo que se usó por vez primera en el siglo XII — por ejemplo, por Alain de Lille (Cfr. A. Guzzo-F. Barone, *Enciclopedia Filosófica Italiana,* I, A-Eq, 1957, s.v. "Causa sui", pág. 979, col. 1). Alberto Magno usó la expresión *principium sui,* en su doctrina de la Trinidad el Padre es descrito como principium y no causa del Hijo (Eucken, *op. cit.,* pág. 91, nota 3). Causa sui ha sido usado por Santo Tomás, Suárez y muchos autores escolásticos, así como por Descartes y, sobre todo, Spinoza.

Originariamente causa sui no se refería a Dios (Dios era más bien *principium sui).* Causa sui podía aplicarse al hombre en cuanto hombre libre, significándose con ello que se determinaba a sí mismo libremente. Se decía, sin embargo, que nada es propiamente causa sui, pues todo ente es en cuanto tiene un origen distinto de sí mismo, esto es, causado.

Dios fue presentado como causa sui por Descartes en su prueba (luego llamada "ontológica") de la existencia de Dios. Spinoza comenzó su Ética (I, def. 1) con una definición del concepto causa sui: "Por causa de sí mismo entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia, esto es, aquello cuya naturaleza no puede concebirse si no es existiendo." Puede decirse que en Descartes y en Spinoza se da una definición positiva de *causa sui,* a diferencia de la definición escolástica medieval, que era más bien negativa, por cuanto afirmaba que un ente es *causa sui* cuando *no* tiene causa (exterior al ente considerado). La causa sui definida positivamente se aplica en Descartes a la substancia, pero como la única substancia que cumple con todas las condiciones requeridas es la substan-

cia infinita, Dios acaba por ser definido como *causa sui* por excelencia. Lo mismo en Hegel.

En su *Historia como sistema,* Ortega y Gasset afirma que el hombre es *causa sui* en un sentido todavía más radical que el tradicional, pues el hombre (la vida) tiene que decidir constantemente qué "sí mismo" va a causar (O. C., VI, 33).

CAUSALIDAD. Véase CAUSA, CAUSALIDAD (PERCEPCIÓN DE LA), DETERMINISMO, INCERTIDUMBRE (PRINCIPIO DE), LEY.

CAUSALIDAD (PERCEPCIÓN DE LA). Un problema que no suele mencionarse en los estudios epistemológicos —y que sólo excepcionalmente está tratado en los análisis metafísicos— de la noción de causalidad es el de los modos de *percepción causal.* Es un problema que ha sido estudiado por J. Piaget y en particular por A. Michotte van der Berck, en las investigaciones experimentales llevadas a cabo por el último en Lovaina y resumidas en el libro *La perception de la causalité (* 1946; 2a ed., 1954). De tales investigaciones se deriva que hay *impresiones* causales y que pueden determinarse las condiciones de su aparición. Los exámenes de Michotte incluyen la causalidad llamada cualitativa (la cual se reduce a cambios de forma), y la tesis resultante de los mismos se opone a la negación de una impresión primitiva de la influencia ejercida por un hecho físico sobre otro — negación común a Hume y a los racionalistas continentales. Según ello, habría que reformular el problema causal tal como ha sido tratado por los filósofos clásicos modernos en términos psicológicos, aunque no fuera sino por el hecho de que tales filósofos establecen, consciente o inconscientemente, supuestos psicológicos en sus análisis aparentemente sólo filosóficos o epistemológicos de la noción de causalidad.

A. Michotte *et al., Causalité, permanence et réalité phénoménales,* 1963.

CAYETANO (CARDENAL), el nombre bajo el cual se conoce a Tomás de Vio (1468-1534), nació en Gaeta, ingresó en 1480 en la Orden de Predicadores, estudió en Ñapóles, Bolonia y Padua, profesó en Padua y Pavia, fue Maestro General de la Orden en 1508, cardenal en 1517, legado papal en Alemania en 1518 y 1519, obispo de Gaeta en 1519, otra vez legado papal en Hungría, Bohemia y Polonia bajo Adriano IV y, finalmente, permaneció en Roma como Cardenal bajo Clemente VII. No obstante estas múltiples actividades eclesiásticas, desarrolló una importante labor filosófica y teológica, especialmente en forma de comentarios a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino, de quien fue uno de los más importantes seguidores. Adversario moderado del escotismo, se distinguió sobre todo por su doctrina de la analogía, defendiendo la teoría tomista de la analogía de proporcionalidad y refinándola considerablemente. Según Cayetano, esta analogía en su forma no metafórica permite solucionar los problemas clásicos de la comprensión de los atributos de Dios partiendo de la consideración de predicaciones sobre el hombre sin por ello tener necesidad de recurrir al origen psicológico de los conceptos. Tal analogía permite, pues, establecer razonamientos de los cuales se deriva que Dios y las criaturas tienen algún predicado en común. Como señala en su clásico tratado sobre la analogía de los nombres, el razonamiento "Toda simple perfección se halla en Dios. La sabiduría es una • simple perfección. Por lo tanto, la sabiduría se halla en Dios", es de tal tipo que "el término 'sabiduría' en la menor no representa esta o aquella noción de sabiduría, sino la sabiduría, que es proporcionalmente una, es decir, representa ambas nociones de sabiduría, no tomadas en conjunción ni en disyunción, sino en tanto que están proporcionalmente no divididas, en tanto una es proporcionalmente la otra, y en tanto que ambas constituyen una noción que es proporcionalmente una" *(de Nomi-num Analogia,* Cap. X: solución a la segunda dificultad). En otros campos filosóficos, Cayetano señaló la imposibilidad de demostrar filosófica y racionalmente ciertos problemas, tales como los planteados por los dogmas de la Trinidad y de la inmortalidad del alma; tales dogmas deben ser creídos y son, en todo caso, objeto de la teología y no de la filosofía racional. Cayetano se ocupó asimismo de problemas morales, especialmente en su *Summula Peccatorum.* Las obras filosóficas principales de Cayetano son: In *¿le Ente et Essentía*

D. Thomae Aquinatis Commentaria* (1495), *Commentaria in reliquum libri secundi peri Hermeneias* (1496), *In libros Posteriorum Analyticorum Aristotelicos additamenta* (1496), *Commentaria in Isagogen Porphyrii* (1497), *Commentaria in Praedicamenta Aristotelis* (1498), *De Nominum Analogia* (1498), *De subjecto naturalis philosophiae* (1499), *Commentaria in III libros Aristotelis de Anima* (1509), *De conceptu entis* (1509), *Utrum detur in naturalibus potentia naturae* (1510). Todos ellos han sido publicados. Para ediciones antiguas, véase J. Quétif y J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* II, 16-21, 824 y H. Hurter, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae,* 3ª ed., 5 vols., 1903-1913, II, 1204-09. Entre las ediciones recientes mencionamos la de comentarios al *Isagoge* y al *De int.* por I. M. Marega (1934), la del tratado sobre la analogía y sobre el concepto de ente por P. N. Zammit (1934), ed. revisada por P. H. Hering, O. P. (1952), la de comentarios al *de Anima,* por Y. Coquelle (1938), la del comentario al *De ente et essentia* por M. H. Laurent (1934). Los importantes *Commentaria in Summam Theologicam* han sido publicados en la edición leonina de Santo Tomás, IV-XII (opúsculos teológicos en X y XII; hay también ed. de escritos teológicos por V. M. I. Pollet [I, 1936]). Tres series de comentarios a Aristóteles (a la *Phys.,* al *De Caelo et Mundo* y a la *Met.*) están inéditos: véase G. Frénaud, "Les inédits de Cajétan", *Revue Thomiste,* XLI (1936), 331-336. — Bibliografía: M.-J. Congar, O. P., "Bio-bibliographie de Cajétan", *Revue Thomiste,* XXXIX (1934), 3-49. — Entre la abundante bibliografía sobre Cayetano destacamos: J. Ramírez, O. P., *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam,* 1922. — A. Goergen, *Die Lehre von der Analogie nach K. Cajetan und ihr Verhältnis zu T. v. Aquin,* 1938 (Dis.). — J. Giers, *Gerechtigkeit und Liebe. Die Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des K. Cajetans,* 1941. — J. F. Groner, O. P., *K. Cajetan. Eine Gestalt aus der Reformationszeit,* 1951. — J. Alfaro, S. J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554),* 1952. — R. Bauer, *Gotteserkenntnis und Gottesberweise bei Kardinal Kajetan,* 1955. — Véanse también los números de *Revue Thomiste,* XXXIX, 1934-35 y *Rivista di Filosofia Neoscolastica* XXVII, 1935, suplemento, dedicados a Cayetano. Bibliografía muy completa sobre el problema de la analogía

en págs. 84-7 de la traducción inglesa de *De Nominum Analogia* [Duquesne Studies. Philosophical Series, 4, 1953].

CAYETANO DE THIENE [GAETANO DA THIENE, Cajetanus Thienaeus] *(ca.* 1387-1465) fue discípulo de Pablo de Venecia (v.) y enseñó en la Universidad de Padua desde 1424 aproximadamente. Uno de los más radicales averroístas de la llamada "Escuela de Padua" (v.), Cayetano de Thiene recibió asimismo las influencias de los físicos de la Escuela de París (v.), especialmente de Nicolás de Oresme. Aunque polemizó contra Swineshead, no fue ajeno al influjo de los mertonianos, en particular de Heytesbury, del cual comentó uno de los tratados y expuso las ideas fundamentales de otro. Esto no quiere decir que Cayetano de Thiene siguiera literalmente las enseñanzas de los físicos de París y de algunos de los mertonianos. En sus estudios sobre la naturaleza del calor y de la transmisión del calor a los cuerpos, Cayetano de Thiene desarrolló una teoría propia que Samuel Clagett (Cfr. *infra)* llama "teoría de la reflexión" y en la que intenta superar algunas de las dificultades encontradas en el problema por Heytesbury y Marsilio de Inghen. Esta teoría se basa en ciertos principios que suponía regían la reflexión de la luz. Cayetano de Thiene polemizó contra las ideas acerca de "la reacción", de Juan Marliani. En cuanto a sus doctrinas más propiamente averroístas, defendió la mortalidad del intelecto especulativo en cada uno de los individuos humanos, pero afirmó su inmortalidad en cuanto intelecto común a todos los individuos de la especie humana. La eternidad del intelecto común a la especie constituye, según Cayetano de Thiene, el fundamento de la verdad de los principios de las ciencias y de todas las verdades justamente llamadas "eternas".

Se deben a Cayetano de Thiene comentarios a Averroes (Venecia, 1522), un comentario al *Tractatus Gulielmi Heutisberi de sensu composito et diviso* (Venecia, 1494), un comentario a las *Regulae* de Heytesbury (VÉASE) (*Venecia*, 1494), un tratado *De intensione et remissione formarum* (Venecia, 1491), unas *Recollecte super octo libros Physicorum Aristotelis* (Venecia, 1494) y unas *Recollecte super consequentias* (todavía inéditos).

De Cayetano de Thiene tratan casi todos los autores a que nos hemos referido en las bibliografías de MERTOÑIANOS y PARÍS (ESCUELA DE) (Duhem, Anneliese Maier, etc.). — Véase especialmente A. D. Sartori, "Gaetano de' Thiene, filosofo averroista nello Studio di Padova", *Atti della Società Italiana per il progresso delle scienze*. Riunione 26 (Venecia, 1937), III (1938), 340-70. — Silvestro da Valsanzibio, *Vita e dottrine di Gaetano di Thiene, filosofo dello Studio di Padova (1387-1465)*, 2ª ed., 1949. — La obra de Samuel Clagett a la cual nos hemos referido en el texto es: *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics*, 1941 (Dis.), especialmente págs. 20, 23-25, 32, 41-42, 47, 51-56, 95-96, 99, 121.

CELARENT es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la primera figura (VÉASE). Un ejemplo de *Celarent* puede ser: Si ningún africano es europeo y todos los abisinios son africanos, entonces ningún abisinio es europeo, ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset \sim Hx) \,.\, (x)\, Fx \supset Gx)) \supset (x)\ (Fx \supset \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MeP\ .\ SaM) \supset SeP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'A', 'E', origen del término *Celarent,* en el orden MP-SM-SP.

CELSO (*fl.* 170) defendió un platonismo en muchos respectos parecido al de Ático (VÍASE), pero aun cuando estaba también penetrado de motivos estoicos y epicúreos éstos son menos importantes que los que influyeron sobre el citado platónico coetáneo suyo. La tendencia de Celso al dualismo lo condujo a una acentuación de la trascendencia divina: Dios puede solamente relacionarse con la parte superior del alma, y su providencia se extiende al mundo y no a cada uno de los hombres, los cuales poseen en la materia perecedera de que están compuestos una realidad que no puede entrar en contacto con la realidad suprema. Ahora bien, para restablecer la separación Celso introdujo una doctrina demonológica análoga a la de muchos platónicos y neoplatónicos del final del mundo antiguo: una jerarquía de espíritus es la encargada de restablecer la continuidad rota por el radical dualismo. En nombre de este platonismo Celso combatió a los cristianos en su obra *Doctrina verdadera* (᾿Αληθὴς λόγος᾿) partes de la cual nos han sido conservadas por el escrito que Orígenes dirigió contra ella.

Ediciones de fragmentos: C. R. Jachmann (1836), Th. Keim (1873), O. Glöckner (1924). — F. A. Philippi, *De Celso, adversarii Christianorum, philosophandi genere*, 1836. — Artículos sobre Celso por O. Heine (*Philologische Abhandlungen*, II, 1899), P. Koetschau (*Jahrbuch für protestantische Theologie*, XVIII [1892]; Koetschau editó también la obra de Orígenes [VÉASE] contra Celso); F. M. Müller (*Deutsches Rundschau*, LXXXIV [1895]). Véase también: A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes*, 1926, en *Zeitschrift für neutestament. Wissenschaft und die Kunde der ält. Kirche*, Beiheft IV. — P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au IVe siècle*, 1934. — H. O. Schröder, *Der Alethes Logos des Celsus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung des griechischen Textes und Kommentar*, 1939. — R. Bader, *Der* ᾿Αληθὴς λόγος *des Kelsos*, 1940 (Dis.). — A. Wifstrand, *Die wahre Lehre des Kelsos*, 1942. — Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, 1955 [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30]. — Artículo de K. J. Neumann sobre Celso (Celsus, 20) en Pauly-Wissowa.

CENOSCÓPICO. Bentham distinguió entre la ontología cenoscópica y la ontología idioscópica. La primera estudia las propiedades comunes a todos los individuos de la clase de objetos estudiados por la ontología, es decir, las propiedades de todos los individuos. La segunda estudia las propiedades comunes a los individuos de clases determinadas de individuos. La división de Bentham es, pues, *parecida* a la que había sido propuesta por wolffianos y escolásticos entre la metafísica general u ontología y la metafísica especial, o a la que posteriormente ha sido establecida por algunos filósofos (por ejemplo, Husserl) entre la ontología general y las ontologías regionales.

Recogiendo la sugerencia de Bentham, Peirce introdujo también en sus clasificaciones de las ciencias los términos 'cenoscópico' e 'idioscópico'. Ambos términos designan respectiva-

mente dos clases de ciencias de las tres en que pueden dividirse las ciencias teóricas de descubrimiento (que a su vez son una de las dos subrramas de las ciencias teóricas). La clase primera es la matemática; la segunda (cenoscópica), la filosofía; la tercera (idioscópica), las ciencias particulares. En tanto que ciencia cenoscópica, la filosofía averigua la verdad positiva a base de observaciones que entran en el horizonte de la experiencia cotidiana de todos los hombres. En tanto que ciencias idioscópicas, las ciencias particulares estudian diversas regiones de la realidad a base de observaciones especiales. La clase de las ciencias idioscópicas se subdivide en físicas (fisiognosia) y psíquicas (psicognosia). Todos los departamentos de la idioscopia se basan en la celioscopia o filosofía. Para una más detallada clasificación de las ciencias según Peirce, véase CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS).

CENSURA. Véase PSICOANÁLISIS.

CERTIDUMBRE. La certidumbre tiene casi siempre un matiz subjetivo; no puede, pues, confundirse ni con los diversos sentidos de la creencia (VÉASE) ni tampoco con la evidencia (VÉASE). Esta particular condición o situación de la certidumbre fue ya destacada por los escolásticos. En sentido lato, éstos definían la certidumbre como un "estado firme de la mente". Pero esta definición resultaba, sin duda, insuficiente, y por eso era necesario distinguir entre diversos tipos de certidumbre que representaban, a su vez, diferentes grados de ella. Se habla entonces de certidumbre subjetiva —que es el significado primario de la certidumbre— y se supone que ésta puede ser o meramente subjetiva o verdaderamente subjetiva. La primera es la certidumbre que no se funda en una certidumbre objetiva; la segunda es la que se funda en ella, y por este motivo se califica a veces de formal. En cuanto a la llamada certidumbre objetiva, se trata no tanto del asentimiento (VÉASE) firme del espíritu como del fundamento mismo de este asentimiento. La certidumbre es entonces la base objetiva de todo asentimiento firme, y puede considerarse o como una evidencia objetiva o como la seguridad derivada de la autoridad de un testimonio. En *este* punto, por lo tanto, el problema de la certidumbre roza, hasta coincidir, con el problema de la evidencia (VÉASE), y hasta puede decirse que es una de las especies de ella. Sin embargo, el campo de la certidumbre propiamente dicha es más bien el de la certidumbre objetiva y, dentro de ella, el de la certidumbre verdaderamente "subjetiva", es decir, formal. Ésta es dividida por los escolásticos, especialmente por los tomistas, en varias clases, de acuerdo con la razón del objeto y según la razón del fundamento. Aun cuando por la razón del objeto la certidumbre sea llamada certidumbre de evidencia, aquí se significa por 'evidencia' no tanto el aspecto objetivo —la realidad misma de la cosa en tanto que posee pretensión de evidencia— como la percepción subjetiva de este aspecto. Por razón del fundamento objetivo, la certidumbre es, en cambio, llamada certidumbre de la fe. Las discusiones habidas respecto a la mayor o menor perfección de cada una de estas formas esenciales de certidumbre han sido solucionadas por la escolástica tomista señalando que no hay una univocidad de la perfección, sino un grado mayor o menor de ella según el elemento de la certidumbre que se subraye. Así, por ejemplo, la certidumbre de evidencia es más perfecta en lo que toca al conocimiento o razón del conocimiento. La certidumbre de la fe, en cambio, puede ser más perfecta en lo que atañe a la firmeza misma de la adhesión, sobre todo cuando se trata de una certidumbre sobrenatural y no simplemente natural o humana.

Esta división de los tipos de la certidumbre es para los escolásticos una división primaria. No suprime, pero relega a una región accidental, las divisiones más usuales de ella según la mayor o menor inmediatez, la mayor o menor "ingenuidad", etc. En la época moderna no se ha desmentido substancialmente la anterior concepción, pero se ha tendido a desarrollar el aspecto "evidencial" de la certidumbre y se ha procurado establecer una división más según los citados modos accidentales que según los modos esenciales. La definición habitual de la certidumbre ha sido, por lo demás, la definición más lata; según ella, certidumbre es un acto del espíritu por el cual se reconoce sin reservas la verdad o la falsedad de una cosa o, para enunciarlo más rigurosamente, de una situación objetiva. Esta certidumbre puede referirse a toda clase de verdades o falsedades, tanto a las de razón como a las de hecho y, por consiguiente, ha llegado a no coincidir o a poder no coincidir exactamente con el carácter "claro y distinto" que, según el racionalismo cartesiano, estaba todavía indisolublemente adscrito a la certidumbre. De ahí que la evolución última experimentada por el término haya conseguido alojarla difícilmente entre los diversos tipos de adhesión. La certidumbre no puede ser simplemente equiparada a la evidencia y, a lo sumo, hay que referirla a uno de sus modos, a aquel que, siendo primariamente subjetivo, mienta una circunstancia objetiva. No puede tampoco equipararse a la creencia, no sólo en virtud de los múltiples significados de este término, sino también porque no cabe en ninguno de los dos principales. No puede, finalmente, confundirse con la mera aserción individual de algo sin razones o fundamentos, pues entonces no se trataría de certidumbre, sino de arbitraria posición de cualquier situación objetiva, real o imaginaria. Por eso algunos autores han intentado reducir la certidumbre a la certidumbre moral, que sería una certidumbre de tipo evidente por razón de la imposibilidad de afirmar o demostrar algo contrario a la misma. En todos los casos, la certidumbre no puede dejar de ser subjetiva, pero sin confundirse ni con la evidencia ni con el mero asentimiento, que no es más que un resultado de la certidumbre y no la certidumbre en cuanto tal.

Hugo Dingler ("Probleme des Positivismus", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* V [1951], 485-513) ha llamado *tendencia certística* a la que admite solamente proposiciones completamente seguras como base de la ciencia o de la filosofia. Para dicha tendencia, debe ser excluido cuanto no pueda ser rigurosamente *demostrado.* Según Dingler, el certismo se basa en un juicio de valor: el que otorga carácter positivo solamente a lo "inexpugnable". Ahora bien, este juicio de valor procede —también según Dingler— de una exigencia de la vida, para cuya conservación desempeña un papel fundamental el ideal de la "absoluta se-

guridad" *(absolute Verlässlichkeit).* Pues 'lo inseguro está siempre acechado por la sorpresa, en tanto que lo seguro tiene sus espaldas libres para consagrarse a otras importantes actividades" *(op. cit.,* pág. 487). Las exigencias del certismo sólo pueden ser cumplidas, según Dingler, mediante su propia filosofía "metódico-operativa".

Adolphe Franck, *De la certitude,* 1847. — Wilhelm Windelband, *Ueber die Gewissheit der Erkenntnis,* 1873. — Léon Ollé-Laprune, *De la certitude morale,* 1880. — F. Grunz, *Das Problem der Gewissheit,* 1886. — Ernst Dürr, *Ueber die Grenzen der Gewissheit,* 1903. — Albert Farges, *La crise de la certitude,* 1907. — K. Heim, *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher,* 1911. — Johannes Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie,* 1918. — Id., íd., *Die Gefühlsgewissheit,* 1922. — John Dewey, *The Quest for Certainty,* 1929 (trad. esp.: *La busca de la certeza,* 1952). — Norman Malcolm, "Certainty and Empirical Statements", *Mind.,* N.S. LI (1942), 18-46. — Dom Illtyd Trethowan, *Certainty: Philosophical and Theological,* 1948.

CESARE es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la segunda figura (VÉASE). Un ejemplo de *Cesare* puede ser:

Si ningún pedazo de hierro es blanco y todos los copos de nieve son blancos, entonces ningún copo de nieve es un pedazo de hierro,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Hx \supset \sim Gx)\ .\ (x)\ (Fx \supset Gx)) \supset (x)\ (Fx \supset Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(\mathrm{PeM}\ .\ \mathrm{SaM}) \supset \mathrm{SeP}$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'A', 'E', origen del término *Cesare,* en el orden P M - S M - S P.

CHARACTERISTICA UNIVERSALIS llama Leibniz a un alfabeto general o universal de todas las ideas fundamentales con el fin de poder probar de un modo formal y calculatorio las verdades filosóficas, de modo semejante a como se prueban los teoremas en aritmética y geometría. Leibniz se refirió con frecuencia a semejante característica, y escribió, además, una disertación sobre ella *(Philosophische Schriften,* ed. Gerhardt, VII, 184-301). Esta característica es una especie de simbolismo universal —o *"spécieuse genérale"*— en la cual "todas las verdades de razón podrían reducirse a un cálculo" *(op. cit.,* III, 605). La característica universal es considerada a veces como el lenguaje universal de todas las ciencias, y a veces como un auxilio para el *arts combinatoria* (VÉASE), esto es, como un lenguaje auxiliar de un arte absolutamente universal. Tanto la característica universal como el arte combinatorio están destinados a dar fin a los inútiles debates filosóficos y teológicos, por cuanto deben hacer posibles las pruebas de una manera formal. Se trata, pues, de un intento de formalización de todo lenguaje cognoscitivo, no sólo el de la matemática y las ciencias de la Naturaleza, sino también el de la filosofía y la teología. La característica universal se halla, pues, relacionada con intentos similares, entre los cuales cabe mencionar el del *ars magna* (VÉASE) de Llull. Leibniz usa a veces la expresión *characteristica verbalis,* en tanto que los vocablos son considerados como signos de los conceptos (Cfr. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* ed. Louis Couturat, 1905, pág. 433; entre otros lugares en la misma obra sobre el tema véanse págs. 29, 42, 60, 62-92, 94, 98, 99, 129, 181, 267, 274, 275, 284, 326, 338, 357, 359, 366, 367, 406, 429, 433-5, 511, 531, 562).

Helmut Schnelle, *Zeichensysteme zur wissenschaftlichen Darstellung. Ein Beitrag zur Entfaltung der Ars characteristica im Sinne G. W. Leibniz,* 1962.

CIBERNÉTICA. En su *Essai sur la philosophie des sciences ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines* (1834), Andre Marie Ampère (VÉASE) introdujo el vocablo *cybernétique* (del griego κυβερνητική para designar la ciencia que se ocupa de los modos de gobierno. La "cibernética" es, según Ampere, una de las ciencias "noológicas". En su resonante obra *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and in the Machine* (1949, 2a ed., 1961), Norbert Wiener (t 1964) llamó "cibernética" (del griego κυβερνήρ = piloto) a la ciencia que estudia los sistemas de control, y especialmente de autocontrol tanto en los organismos como en las máquinas. "El control —define Wiener *(The Human Use of Human Beings,* 1950, pág. 8)— no es sino el envío de mensajes que efectivamente cambian el comportamiento del sistema receptor."

Nos hemos referido a algunos de los problemas principales estudiados por la cibernética en el sentido de Wiener en varios artículos de la presente obra (véanse especialmente COMUNICACIÓN, INFORMACIÓN). Nos limitaremos aquí a destacar, o a recordar, que la cibernética —todavía en formación y, por tanto, sin límites precisos como ciencia o como disciplina científica— se ocupa de temas muy diversos aunque todos ellos relacionados de algún modo entre sí. Entre estos temas mencionamos los siguientes: el estudio del control y del auto-control, especialmente a base del concepto de "retroacción" *(feedback)* —por tanto el estudio de los sistemas autorregulativos, orgánicos y mecánicos—; el estudio de la transmisión de mensajes en cuanto sirven para llevar a cabo el control y el auto-control citados; el estudio de la información en cuanto transmisión de señales dentro de un sistema de autorregulación; el estudio de diversas formas de la llamada "conducta con propósito"; el estudio de los paralelismos entre varios sistemas en los cuales tienen lugar procesos de control y de autorregulación (como los llamados "servomecanismos"). Por lo indicado puede verse la amplitud del campo de la cibernética, en la cual tienen lugar una serie de estudios lógicos, matemáticos, físicos, neurofisiológicos, etc., y la cual hace uso de conceptos muy diversos, muchos de ellos procedentes de otras ramas (entropía, estructura, lenguaje, aprendizaje, etc., etc.). Por esta razón algunos autores consideran que el término 'cibernética' es por el momento simplemente un vocablo cómodo con el fin de agrupar estudios que oportunamente se distribuirán entre varias disciplinas científicas. En todo caso, la cibernética parece ser una típica "ciencia-encrucijada" y un conjunto de "ciencias limítrofes". En este sentido la cibernética puede ser compa-

rada dentro de la ciencia a lo que es a menudo la ontología —por lo menos como "ontología crítica y analítica"— dentro de la filosofía.

Para bibliografía véase la parte correspondiente en el artículo COMUNICACIÓN.

CICERÓN (M. TULLIUS CICERO) (106-43 antes de J. C.) nació en las proximidades de Arpiño. Su carrera como orador y político queda fuera de nuestro propósito. Su carrera como filósofo ha sido muy discutida; considerado durante largo tiempo como una de las más significadas figuras del pensamiento antiguo, se insistió luego en su falta de originalidad y se redujo al mínimo su papel en la historia de la filosofía. La verdad se halla probablemente en el medio: la filosofía de Cicerón no es, ciertamente, original, pero la influencia que ha ejercido hace de ella una pieza indispensable en la historia. En efecto, no solamente divulgó para el mundo romano lo más importante de la tradición intelectual griega, sino que muchas de sus obras fueron leídas con frecuencia por los filósofos posteriores, tanto paganos como cristianos. A ello debe agregarse la influencia ejercida en la formación del vocabulario filosófico latino — formación de la cual el propio Cicerón tenía plena conciencia al indicar que sus obras filosóficas ofrecían principalmente al lector "palabras": *verba... quibus abundo.*

En lo que toca al contenido, el pensamiento filosófico de Cicerón ha sido considerado como esencialmente ecléctico, no obstante ser costumbre estimarlo como uno de los miembros de la nueva Academia platónica (VÉASE). Discípulo del epicúreo Fedro, del académico Filón, del estoico Diodoto, del académico Antíoco de Ascalón, del epicúreo Zenón y del estoico Fosidonio (cuyas lecciones oyó en Rodas), se encuentran en sus obras las huellas de todas estas doctrinas, más las de las obras de los grandes maestros griegos, Platón y Aristóteles principalmente. En la doctrina del conocimiento, Cicerón rechazaba el escepticismo, pero el escepticismo extremo, pues el moderado tenía, a su entender, una razón de ser como escudo contra el desmedido dogmatismo. Las razones dadas por Cicerón contra los escépticos extremos no eran, sin embargo, de naturaleza epistemológica, sino más bien moral y social; es necesario, pensaba, que haya nociones innatas y consenso universal si se quiere que la sociedad mantenga su cohesión. En la moral Cicerón se inclinó hacia las doctrinas estoicas, pero desprovistas de su extremo rigorismo; los bienes, en efecto, no eran, en su opinión, enteramente indiferentes a la realización y desenvolvimiento de la virtud. Parejas formas de eclecticismo pueden descubrirse en su filosofía natural y en su filosofía política, la cual parece dominada por una especie de "creencia a medias", unida a un realismo político en nombre del cual defendió los ideales de la República romana frente a todos los falsos realismos que amenazaban en su tiempo con destruir lo que él consideraba las verdaderas realidades: las tradiciones susceptibles de transformación continua y sin violencia. Lo mismo podríamos decir, finalmente, de su filosofía religiosa, pero sería sin duda una simplificación presentar esta última como una moderada racionalización de las tradiciones. La complejidad del cuadro religioso presentado en el famoso *Sueño de Escipión* (VÉASE) muestra que si tenemos que seguir hablando de eclecticismo no podemos reducirlo a una composición demasiado simple.

Las obras de Cicerón más importantes desde el punto de vista filosófico son: *De natura deorum, De divinatione, De officiis, De finibus bonorum et malorum, De amicitia, Cato maior, De gloria, De fato, Tusculanae disputationes, De re publica, De legibus, Academica priora et posteriora.* — Diccionarios: Hugo Merget, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Ciceros,* 3 vols., 1877-1884, reimp., 1962. — Id., id., *Lexikon zu den Reden des Cicero,* 4 vols., 1877-1884, reimp., 1962. — Id., id., *Handlexikon zu Cicero,* 2 vols., 1905-1906, reimp., 1962. — Véase Rudolf Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophische Schriften. I. De natura deorum,* 1877; *II. De finibus; de officiis,* 1882; *III. Academica Priora. Tusculanae Disputationes,* 1883. — C. Thiancourt, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques,* 1885. — A. Degert, *Les idées morales de Cicéron,* 1907. — Karl Müller, *Cicero als Philosoph,* 1911. — J. C. Rolfe, *Cicero and His Influence,* 1923 (trad. esp.: *Cicerón y su influencia,* 1958). — J. Moscarini, *Cicerone e l'Etica Stoica nell IIIe. libro del "De Finibus",* 1930. — Th. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte,* 4ª ed., 1929. — M. van den Bruwaene, *La théologie de Cicéron,* 1937. — O. Seel, *Cicero. Wort, Staat, Welt,* 1953. — H. K. Hunt, *The Humanism of Cicero,* 1954. — P. Milton Valente, S. J., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron,* 1956 (tesis). — Michel Ruch, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue,* 1958. — A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus,* 1961.

CIENCIA. El sustantivo *scientia* procede del verbo *scire,* que significa "saber"; etimológicamente, 'ciencia' equivale, pues, a 'el saber'. Sin embargo, no es recomendable atenerse a esta equivalencia. Hay saberes que no pertenecen a la ciencia; por ejemplo, el saber que a veces se califica de común, ordinario o vulgar. Se saben, en efecto, muchas cosas que nadie osaría presentar como si fuesen enunciados científicos. Saber, por ejemplo, que el Ministro de Obras Públicas de Islandia ha sido operado de la próstata, es saber algo. Pero la proposición 'El Ministro de Obras Públicas de Islandia ha sido operado de la próstata' no es una proposición científica. A menos que tomemos el término 'ciencia' en un sentido muy amplio, no podemos, pues, hacerlo sinónimo de 'saber'. El propio Platón, que distinguía rigurosamente entre el saber, ἐπιστήμη, y la opinión, δόξα, advertía que ésta no es simple no saber; es algo situado entre la perfecta ciencia y la absoluta ignorancia. Parece, pues, necesario precisar qué tipo de saber es el científico. Varias respuestas se nos ocurren. Por ejemplo: que es un saber culto o desinteresado, que es un saber teórico, susceptible de aplicación práctica y técnica, que es un saber riguroso y metódico, etc., etc. Todas estas respuestas nos proporcionan alguna información sobre el tipo especial del saber científico. Pero no son suficientes. Tienen, además, un inconveniente, en nuestro caso importante: el de que no permiten distinguir entre la ciencia y la filosofía. Durante muchos siglos esta falta de diferenciación no ha parecido cosa grave: todavía es arduo separar lo propiamente científico (sea cual fuere su valor actual) de lo propiamente filosófico

en la Física de Aristóteles, pero ello no nos dificulta más de lo que es razonable la comprensión de sus proposiciones; en cierto modo, nos ayuda a comprender el carácter peculiar del pensamiento aristotélico sobre la Naturaleza. Pero a medida que se fueron organizando las llamadas ciencias particulares y se fue haciendo más intenso lo que se ha calificado de movimiento, de autonomía primero, y de independencia luego, de las ciencias, la distinción en cuestión se hizo cada vez más importante y urgente: no poder trazar una línea divisoria entre la contribución científica y la contribución filosófica de Descartes o de Leibniz obstaculiza grandemente, en efecto, la comprensión de tales contribuciones. Es preciso, pues, poner en claro en qué consiste el saber científico y cuáles son las principales diferencias existentes entre este saber y el filosófico.

La cuestión de la naturaleza del saber científico sólo puede ser tratada aquí muy someramente. Nos limitamos a indicar que la ciencia es un modo de conocimiento que aspira a formular mediante lenguajes rigurosos y apropiados —en lo posible, con auxilio del lenguaje matemático— leyes por medio de las cuales se rigen los fenómenos. Estas leyes son de diversos órdenes (véase LEY). Todas tienen, empero, varios elementos en común: ser capaces de describir series de fenómenos; ser comprobables por medio de la observación de los hechos y de la experimentación; ser capaces de predecir —ya sea mediante predicción completa, ya mediante predicción estadística— acontecimientos futuros. La comprobación y la predicción no se efectúan siempre, por lo demás, de la misma manera, no sólo en cada una de las ciencias, sino también en diversas esferas de la misma ciencia. En gran parte dependen del nivel de las correspondientes teorías. En general, puede decirse que una teoría (VÉASE) científica más comprensiva obedece más fácilmente a requerimientos de naturaleza interna a la estructura de la propia teoría —simplicidad, armonía, coherencia, etc.— que una teoría menos comprensiva. Las teorías de teorías (como, por ejemplo, la teoría de la relatividad) parecen por ello más "alejadas" de los hechos o, mejor dicho, menos necesitadas de un grupo relativamente considerable de hechos para ser confirmadas; ello se debe a que trazan marcos generales dentro de los cuales pueden reunirse previas agrupaciones teóricas de hechos o bien ciertos tipos de hechos observados en el curso de algún *experimentum crucis.* La comprobación y precisión antedichas dependen asimismo de los métodos empleados (véase MÉTODO), los cuales son también diversos para cada ciencia y para partes diversas de la misma ciencia. En general, se considera que una teoría científica es tanto más perfecta cuanto más formalizada se halla. Esto no significa, empero, que la única labor del científico que merezca el nombre de tal sea la formalización (VÉASE). En rigor, ésta es *una* de las tendencias de la ciencia: la que adopta cuando se halla en un estado de madurez relativa. Agreguemos que hasta ahora hemos hablado únicamente de *la* ciencia, pero que debe asimismo hablarse de Zas ciencias. Éstas son diversas. Lo son tanto, que más de una vez se ha suscitado el problema de si es posible que todas las ciencias posean algunos caracteres comunes. Ciertos autores lo han negado; a su entender, hay por lo menos dos grupos enteramente diferentes de ciencias: las ciencias de la Naturaleza (VÉASE) y las ciencias del espíritu (VÉASE) o de la cultura (VÉASE). Otros lo han afirmado, pero a base de limitar las ciencias a las ciencias naturales. Otros, finalmente, lo han afirmado, haciendo de las ciencias clásicamente calificadas de morales, ciencias en el fondo naturales, o estableciendo una suerte de pirámide de las ciencias en la cual o bien ciertas ciencias sirven de base a las otras (la matemática, base de la física; la física, base de la biología; la biología, base de la psicología, etc.) o bien se supone posible reducir las unas a las otras (en general, las menos simples a las más simples), si no en sus métodos de detalle, sí cuando menos en las estructuras fundamentales de sus respectivos lenguajes (véase REDUCCIÓN). La diversidad de las ciencias ha llevado asimismo a muchos intentos de clasificación (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). No podemos detenernos aquí en estos problemas. Lo dicho debe ser considerado como suficiente para nuestro propósito. Por la índole de la presente obra interesa más la segunda cuestión: la relación entre ciencia y filosofía.

Tres respuestas fundamentales son posibles al respecto: (1) La ciencia y la filosofía carecen de toda relación. (2) La ciencia y la filosofía están tan íntimamente relacionadas entre sí que, de hecho, son la misma cosa. (3) La ciencia y la filosofía mantienen entre sí relaciones muy complejas. Señalaremos algunas de las razones presentadas a favor de cada una de estas opiniones y concluiremos con unas breves observaciones sobre el tipo de relación que consideramos más plausible.

(1). (a 1) La ciencia progresa y nos informa cada vez más acabada y detalladamente sobre la realidad, mientras que la filosofía no progresa, porque es un incesante tejer y destejer de sistemas, (b l) La ciencia es un modo de conocer, mientras que la filosofía es un modo de vivir, (c 1) La ciencia se refiere al ser; la filosofía, al deber ser o, en general, al valor, (d 1) La ciencia es conocimiento riguroso; la filosofía, concepción del mundo expresable asimismo mediante la religión o el arte. Por eso la ciencia está en un lado, mientras la filosofía —con la religión y el arte— están en otro lado — a veces considerado como opuesto, (e 1) La ciencia es conocimiento limitado; la filosofía, conocimiento ilimitado, (f 1) La ciencia opera mediante observación, experimentación, inferencia y deducción, en tanto que la filosofía opera mediante intuición; a consecuencia de ello la ciencia se refiere sólo a lo fenoménico mientras que la filosofía muerde sobre lo nouménico, etc., etc.

(2). (a 2) La filosofía no difiere de la ciencia más que por constituir un estado primitivo (o preliminar) de la actividad científica: la filosofía es, pues, una fase de la ciencia, (b 2) La filosofía es una ciencia igual a las otras en cuanto a la estructura de sus teorías, métodos usados y propósitos que la mueven, (c 2) Hay una filosofía que no puede llamarse ciencia, porque no es más que expresión poética o concepción del mundo, pero que por ello no puede tampoco calificarse seriamente de filosofía; la filosofía que merece tal nombre es una ciencia que se ocupa de ciertos problemas principalmente lógicos y se-

mióticos, el análisis de los cuales constituye un auxilio indispensable para el desarrollo de las demás ciencias.

(3). (a 3) La relación entre la filosofía y la ciencia es de índole histórica: la filosofía ha sido y seguirá siendo la madre de las ciencias, por ser aquella disciplina que se ocupa de la formación de problemas, luego tomados por la ciencia para solucionarlos. (b3) La filosofía es no sólo la madre de las ciencias en el curso de la historia, sino la reina de las ciencias en todo instante, ya sea por conocer mediante el más alto grado de abstracción, ya sea por ocuparse del ser en general, ya por tratar de los supuestos de las ciencias, (c 3) La ciencia —o las ciencias— constituyen uno de los objetos de la filosofía al lado de otros; hay por ello una filosofía de la ciencia (y de las diversas ciencias fundamentales) como hay una filosofía de la religión, del arte, etc. (d3) La filosofía es fundamentalmente la teoría del conocimiento de las ciencias, (e3) Las teorías científicas más comprensivas son, como hemos apuntado, teorías de teorías; la filosofía puede ser considerada como una teoría de teorías de teorías, (f 3) La filosofía se halla en relación de constante mutuo intercambio con respecto a la ciencia; proporciona a ésta ciertos conceptos generales (o ciertos análisis) mientras que ésta proporciona a aquélla datos sobre los cuales desarrolla tales conceptos generales (o lleva a cabo tales análisis). (g3) La filosofía examina ciertos enunciados que la ciencia presupone, pero que no pertenecen al lenguaje de la ciencia.

Podrían agregarse otros argumentos en favor de cada una de las opiniones fundamentales mencionadas. Todos ellos encuentran en la historia de la filosofía y de la ciencia datos para apoyarlos. Ello parece tener que desembocar en la conclusión siguiente: la cuestión de la relación entre la filosofía y la ciencia depende *enteramente* de la historia y varía en el curso de ésta. Ahora bien, semejante opinión (sobre todo si subrayamos *'enteramente')* ofrece una grave desventaja: la de que hace excesivamente "fluidos" los caracteres de la ciencia y la filosofía, permitiendo transformar fácilmente la una en la otra. Para evitar este inconveniente, es menester distinguir con cuidado entre cada una de las opiniones presentadas y los argumentos proporcionados para apoyarla. Es fácil comprobar entonces que la mayor parte de los argumentos son de carácter parcial. Así, por ejemplo, es cierto que la filosofía se ocupa del valor, pero ello no significa que se desentienda de la realidad. Es cierto que la ciencia progresa mientras la filosofía parece girar perpetuamente en torno a sí misma, en el curso de un incesante tanteo, pero ello no quiere decir que se halle en estado estacionario; lo que ocurre es que, como dice Santayana, "el filósofo contempla astros que avanzan lentamente". Es cierto que la filosofía analiza con frecuencia el lenguaje de la ciencia o lleva a cabo investigaciones epistemológicas cuyo objeto principal son las proposiciones científicas, pero ello no significa que la filosofía sea sólo semiótica o epistemología. Es cierto que la filosofía es en gran medida una ciencia, pero ello no quiere decir que sus métodos y finalidades sean superponibles a los de la física, la biología, etc., etc. Ahora bien, esta parcialidad de los argumentos es debida a un previo supuesto: el de que ciencia y filosofía son conjuntos de proposiciones que se trata de comparar, identificar, subordinar, etc., etc. Cuando, en cambio, se insiste en examinar los *puntos de vista* adoptados por la una y por la otra, se advierte que es posible afirmar la existencia de relaciones complejas y variables sin por ello adherirse a argumentaciones parciales o desembocar en un radical historicismo. Estos puntos de vista no necesitan, por lo demás, ser opuestos, pero ello no significa tampoco que sean totalmente distintos; pueden ser en muchos respectos complementarios. A ello aspiran cuando menos muchos filósofos para quienes la ciencia no es ni un error ni un conocimiento superficial ni un saber subordinado al filosófico, sino una de las pocas grandes creaciones humanas, y también muchos científicos para quienes la filosofía no es ni un conjunto de sofismas, ni de sistemas que emergen y se hunden continuamente, ni de más o menos hermosas concepciones de índole últimamente poética. Reconocemos que con ello no se dice todavía mucho acerca de las efectivas relaciones entre la filosofía y la ciencia y, por lo tanto, tampoco mucho acerca de esta última. Pero se destaca por lo menos uno de los problemas que se suscitan cada vez que se enfrentan científicos y filósofos. Por lo demás, la información sobre los problemas de la ciencia susceptibles de interés filosófico son desarrollados en otros artículos; véase al respecto el cuadro sinóptico que contiene este volumen, secciones Teoría de la ciencia y Metodología, Filosofía de la naturaleza, y Teoría del conocimiento, a completar con las secciones Lógica y Metalógica, y Semiótica y Filosofía del lenguaje.

Sobre filosofía de la ciencia y de las ciencias: André Lalande, *Lectures sur la philosophie des sciences*, 1893, 9ª ed., 1927. — A. Cornelius Benjamin, *An Introduction to the Philosophy of Science*, 1937. — Albert G. Ramsperger, *Philosophies of Science*, 1942 (trad. esp.: *Sistemas filosóficos de la ciencia*, 1946). — W. H. Werkmeister, *A Philosophy of Science*, 1940. — J. D. García Bacca, *Filosofía de las ciencias*, 1941. — S. Toulmin, *The Philosophy of Science*, 1953. — P. H. van Laer, *Philosophie of Science*. Parte II: *A Study of the Division and Nature of Various Groups of Sciences*, 1962. — S. Watanabe, W. von Quine, *et. al.*, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 1962, ed. M. W. Wartofsky [Colloquium for the Philosophy of Science 1961-1962]. — William L. Reese y Bernard Baumrin, eds., *Philosophy of Science*, Vol. I, 1963 [The Delaware Seminar 1961-1962, con colaboraciones de F. S. C. Northrop, N. R. Hanson, A. Grünbaum *et al*]. — **Sobre el lenguaje y la lógica de la ciencia:** K. Pearson, *The Grammar of Science*, 1892. — W. S. Jevons, *The Principles of Sciencie*, 1905 (trad. esp.: *Los principios de las ciencias*, 1946). — H. Poincaré, *Science et méthode*, 1908 (hay trad. esp.). — E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, 1921. — Harold R. Smart, *The Logic of Science*, 1931. — Karl Popper, *Logik der Forschung. Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, 1935 (trad. inglesa, considerablemente revisada: *The Logic of Scientific Discovery*, 1959; trad. esp. de la última ed.: *La lógica del descubrimiento científico*, 1960). — Leon Chwistek, *Granice nauki. Zarys logiki i metodologji nauki scistych*, 1935 (trad. inglesa: *The Limits of Science*, 1948). — Eberhard Zschimmer. *Die Logik des wissenschaftlichen Bewusstseins*, 1936. — A. Cornelius Benjamin, *The Logical Structure of Science*, 1936. — P. Servien, *Le langage des sciences*, 1938. — S. M. Neuschlosz, *Análisis del conocimiento científico*,

1940. — F. C. S. Northrop, *The Logic of the Sciences and the Humanities*, 1947. — W. Szilasi, *¿Qué es la ciencia?* (trad. esp., 1949). — M. Lins, *A evolução lógico-conceitual da ciência*, 1954. — P. Henry van Laer, *The Philosophy of Science*, 1956. — G. Bergmann, *Philosophy of Science*, 1957 (trad. esp. *Filosofía de la ciencia*, 1960). — J. R. Kantor, *The Logic of Modern Science*, 1957. — Mario Bunge, *Metascientific Queries*, 1959. — Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, 1958. — Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961. — Henry Margenau, *Open Vistas: Philosophical Perspectives of Modern Science*, 1961. — Véase también bibliografía (*infra*) sobre ciencia y filosofía y sobre la ciencia actual. — Véase asimismo la bibliografía de MÉTODO. — Sobre fundamentos de las ciencias: W. Sauer, *Grundlagen der Wissenschaft und der Wissenschaften*, 1926. — Ernest Sauberbeck, *Vom Wesen der Wissenschaft, insbesondere der drei Wirklichkeitswissenschaften, der "Naturwissenschaft", der "Psychologie" un der "Geschichte"*, 1914. — Erich Becher, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Realwissenschaften*, 1921. — Paul Tillich, *Das System der Wissenschaft nach Gegenständen und Methoden*, 1923. — P. Oppenheim, *Die natürliche Ordnung der Wissenschaften*, 1926 (Cfr. también la bibliografía del artículo CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). Sobre ciencia y humanismo, E. W. Hall, *Science and Human Values*, 1956. — Sobre la ciencia como misión y la misión de la ciencia: Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1919. — E. von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, 1931. — Sobre ciencia y filosofía, Paul Häberlin, *Wissenschaft und Philosophie*, 2 vols., I, 1910; II, 1912. — Hugo Dingler, *Grenzen und Ziele der Wissenschaft*, 1910. — Íd., íd., *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*, 1926. — Moritz Geiger, *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, 1930. — U. Spirito, *Scienza e Filosofia*, 1933, 2ª ed., 1950. — J. Maritain, *Science et sagesse*, 1935 (trad. esp.: *Ciencia y sabiduría*, 1944). — Andrew G. Van Melsen, *Natuurwetenschap en Wijsbegeerte*, 1946 (*Ciencia natural y filosofía*). — Ph. Frank, *Modern Science and Its Philosophy*, 1949 (los Capítulos 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9 y 11 de esta obra figuran también en *Between Physics and Philosophy*, 1941). — J. M. Riaza, *Ciencia moderna y filosofía*, 1954. — Ph. Frank, *Philosophy of Science. The Link Between Science and Philosophy*, 1957. — Carlos París, *Ciencia, conocimiento, ser*, 1957. — J. G. Kemeny, *A Philosopher Looks at Science*, 1959. — David Greenwood, *The Nature of Science*, 1960. — Raimundo Paniker, *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, 1961. — Varias de las obras mencionadas *supra* en otros epígrafes tratan también de la cuestión aquí introducida. — Sobre ciencia y realidad y la objetividad de la ciencia: M. Frischeisen-Köhler, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912. — H. Reiner, *Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität*, 1934. — F. Weindhandl, *Geist und Intellekt, Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1939. — Max Wundt, *Die Sachlichkeit der Wissenschaft. Wissenschaft und Weisheit. Zwei Ausfätze zur Wissenschaftslehre*, 1940. — Sobre psicología de la ciencia: R. Müller-Freienfels, *Psychologie der Wissenschaft*, 1936. — Sobre la filosofía como ciencia: C. J. Ducasse, *Philosophy as Science, Its Matter and Its Method*, 1941. — Sobre la ciencia actual: Varios autores, *L'orientation actuelle des sciences* y *De la méthode dans les sciences*, 2 vols., Paris, 1909-1911. — A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, 1925. — Cyril E. M. Joad, *Philosophical Aspects of Modern Science*, 1932. — Max Planck, *¿Adónde va la ciencia?* (trad. esp., 1941). — Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, 1934. — Íd. íd., *La philosophie du Non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, 1940. — Íd. íd., *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, 1938 (trad. esp.: *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, 1945). — Muchas de las obras citadas *supra* (Ph. Frank, G. Bergmann, M. Bunge, N. R. Hanson, E. Nagel, H. Margenau) tratan asimismo de "la ciencia actual". Además: H. Feigl y G. Maxwell, eds. *Current Issues in the Philosophy of Science*, 1961. — Sobre la historia de la ciencia. Historias de carácter general: P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols. (I, 1913; II, 1914; III, 1915; IV, 1916; V, 1917; VI, 1954; VII, 1956; VIII, 1958; IX, 1958; X, 1959). — L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I y II, 1923, 2ª ed., I, II, 1929; III, IV, 1934; V, VI, 1941; VII, VIII, 1958. — G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, I, 1927; II, 1, 1931; II. 2, 1931; III. 1, 1947; III. 2, 1948. — Íd., íd., *A History of Science* (I, 1952). — William Cecil Dampier-Wetham, *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*, 1930 (trad. esp.: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, varias ediciones). — F. Vera, *Historia de la ciencia*, 1937. — F. Enriques y G. de Santillana, *Compendio di storia del pensiero scientifico*, 1937 (en francés: *Histoire de la pensée scientifique*, I, II, III, 1936). — Charles Singer, *A History of Science*, 1941 (trad. esp.: *Historia de la ciencia*, 1945). — W. T. Sedgwick y H. W. Taylor, *A Short History of Science*, 1939 (trad. esp.: *Breve historia de la ciencia*, 1945). — A. C. Crombie, *Augustin to Galileo. The History of Science A. D. 400-1650*, 1952, ed. rev., 1959 (Caps. I-IV rev. y publicados con el título: *Medieval and Early Modern Science*, 2 vols., 1959) (I: *Science in the Middle Ages*; II: *Science in the Later Middle Ages and Early Modern Times*). — *Panorama General de Historia de la Ciencia*, serie de volúmenes iniciada por Aldo Mieli, y continuada por otros autores (D. Papp, J. Babini, etc.), 6 vols., 1948-1952. — René Taton, ed. *Histoire générale des sciences*, 3 vols. (I: 1957). — Para historia de la ciencia en la Antigüedad, véase especialmente: J. Tannery, *Science et Philosophie*, 3ª ed., 1912 (trad. esp.: *Ciencia y filosofía*, 1947). — G. Milhaud, *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les Modernes*, 1906. — Íd., íd., *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, 1911. — A. Rey, *La science dans l'antiquité*, 5 vols., 1930-1948. — Para la historia de la ciencia moderna, véase especialmente: Leonard Olschki, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur. I. Die Literatur der Technik und der angewandter Wissenschaften vom Mittelalter bis zur Renaissance*, 1918. *II. Bildung und Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance in Italien*, 1922. — John Theodore Merz, *History of Scientific Thought in the Nineteenth Century*, 4 vols., 1896-1914. — Véase asimismo la obra de E. Cassirer sobre el problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas mencionado en las bibliografías de los artículos CASSIRER y CONOCIMIENTO, los trabajos de Anneliese Meier citados en CANTIDAD e ÍMPETU, los de C. Michalski citados en OXFORD (ESCUELA DE) y los de P. Duhem (V. *y supra*). — Sobre el concepto de la ciencia en Aristóte-

les: A. Antweiler, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, 1936 (*Grenzfragen von Theologie und Philosophie*, 1). — Sobre arte y ciencia: Martin Johnson, *Art and Scientific Thought. Historical Studies towards a Modern Revision of Their Antagonism*, 1949 (véase también la bibliografía de los artículos ARTE y OBRA LITERARIA). — Para el movimiento de la Ciencia Unificada, véase la bibliografía del artículo VIENA (CÍRCULO DE). — Información sobre cuestiones relativas a la ciencia se encontrará en la mayor parte de las revistas filosóficas, pero especialmente en *Erkenntnis* (continuada en el *Journal of Unified Science*), *Philosophy of Science*, *The British Journal for the Philosophy of Science*, *Studium Generale*, *Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften um Zusamenhang ihrer Begriffbildungen und Forschungsmethoden*, *Philosophia naturalis*. *Archiv für Naturphilosophie und die philosophischen Grenzgebiete der exakten Wissenschaften und Wissenschaftsgeschichte*, *Theoria* (de Madrid). Desde el punto de vista más estrictamente científico, véase la revista *Scientia* (italiana). Para la historia de la ciencia véase la revista *Isis*, fundada y editada por George Sarton en 1913. Esta revista está dedicada a la "historia de la ciencia y de la civilización" y publica periódicamente bibliografías de historia de la ciencia. La revista *Osiris* (desde 1936), editada asimismo por George Sarton, constituye una serie de volúmenes suplementarios de *Isis* y habitualmente consagrados a un solo tema o a trabajos más extensos. A las citadas revistas hay que agregar la revista francesa *Thalès* (desde 1934) y la revista *Archaion*, que fue fundada en Italia por Aldo Mieli y que se publicó después en Argentina. La cita de Santayana que figura en el texto del artículo procede de *Character and Opinion in the United States*, 1924, pág. 37.

CIENCIA MEDIA. Los teólogos han tratado el problema de la *intelligentia Dei o* de la *scientia Dei* bajo el aspecto de los atributos divinos. En tal sentido han entendido ante todo que Dios posee la ciencia en modo perfectísimo. De ahí que el objeto primario de esta ciencia sea la esencia divina, es decir, el propio Dios, en tanto que el objeto secundario son las ideas divinas. El problema de la "relación" entre Dios y las ideas, así como, y sobre todo, el problema de lo que se ha llamado "la divina presciencia de los futuros" —esencial para comprender la cuestión de la libertad humana—, está, pues, incluida en la *scientia Dei.* El concepto de ciencia media ha sido forjado precisamente para responder a algunas de las mayores dificultades planteadas al respecto. Ya hemos visto varias de ellas en nuestra descripción de la noción de futurible (VÉASE). Digamos ahora sólo que los teólogos han distinguido en la cuestión que nos ocupa entre la llamada ciencia de simple inteligencia o también ciencia divina, y ciencia de visión. Por la primera se entiende aquella forma de inteligencia por medio de la cual Dios conoce los entes y los actos posibles como posibles, estén o no dentro del ámbito de la posibilidad. El objeto de esta ciencia son por ello las esencias y los predicados esenciales, las "verdades eternas" — y también, por consiguiente, los propios imposibles. Por la segunda se entiende la inteligencia que posee Dios de los existentes como existentes, incluyendo, naturalmente, al propio Dios. Como ya hemos visto en la discusión del concepto de futurible, para algunos tal división es adecuada; para otros, en cambio, es inadecuada. Estos últimos han introducido precisamente la noción de ciencia media como ciencia de los futuros condicionados. Como señala Ponce de León, la ciencia media de define de dos modos en el fondo concordantes: es un conocimiento cierto e infalible de los futuros condicionados, que antecede a todo decreto absoluto de Dios (según afirma Bastida), o es un conocimiento divino de los futuros contingentes condicionados, independiente de todo medio conexo previamente con los mismos (según sostiene Henao). Por eso la ciencia media "conviene con la simple inteligencia en que se da en Dios independientemente de todo decreto libre actual, y por lo mismo no se dice ciencia libre, sino natural, como la ciencia de simple inteligencia", pero a la vez imita la ciencia de visión por versar "sobre verdades contingentes que pueden ser o no ser". El concepto de ciencia media, aunque conocido desde antiguo, fue elaborado sobre todo por Fonseca (en el libro VI de los *Commentariorium Petri Fonsecae Lusitani Doctoris Theologi Societatis Jesu, in libros Metaphysicorum Aristotelis* Stogiri*tae*, t. I, 1577; II, 1589; III, 1604; IV, 1612) y por Luis de Molina (VÉASE) en su *Concordia* (1588), hasta el punto de que el llamado molinismo tiene como una de sus bases fundamentales la citada doctrina, a la cual se opusieron Domingo Báñez, dominico, y Francisco Zumel, agustino, entre otros, dando lugar a la famosa controversia *de auxiliis*, que terminó sin que la Congregación formada a tal fin llegase a ninguna decisión, y, por lo tanto, sin que pudiesen considerarse heréticas las doctrinas molinistas ni tampoco, por supuesto, las contrarias.

Son todavía fundamentales por su amplitud las dos obras de Gabriel de Henao sobre la ciencia media (y a favor de ella): *Scientia media historice propugnata, seu ventilabrum repurgans veras a falsis novellis narrationibus circa disputationes celeberrimas*, 1655, nueva edición, 1685, y *Scientia media theologice defensa*, 2 vols., 1674. Véase, además, la bibliografía de MOLINA (LUIS DE).

CIENCIA UNIFICADA. Véase EMPIRISMO, POSITIVISMO, VIENA (CÍRCULO DE).

CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS). En un sentido estricto la clasificación de las ciencias es un tema específicamente moderno, pues solamente apareció al reconocerse lo que se ha llamado la "independencia de las ciencias particulares con respecto a la filosofía". En un sentido amplio, sin embargo, la clasificación de las ciencias es análoga a la clasificación de los saberes (véase SABER) y a las subdivisiones de la filosofía frecuentemente discutidas por los filósofos antiguos y medievales. En el presente artículo nos referiremos principalmente a las clasificaciones de las ciencias en la época moderna propuestas a partir de Francis Bacon, pero precederemos esta información con algunos datos sobre las divisiones antiguas y medievales.

Una primera división de los saberes fue la establecida por Platón cuando distinguió entre la opinión (VÉASE) y el saber propiamente dicho. Aristóteles, Eudemo de Rodas y muchos comentaristas posteriores del Estagirita dividieron la filosofía en teórica y práctica, y consideraron con frecuencia la lógica como un simple instrumento (y no como una par-

te) de la filosofía. Aristóteles, además, clasificó los saberes en tres clases: teóricos, prácticos y poéticos (o productivos). El objeto de los saberes teóricos es la verdad; el de los saberes prácticos, la acción encaminada a un fin; el de los saberes poéticos o productivos, un objeto exterior producido por un agente. Una clasificación muy común de la filosofía en la edad antigua es la que fue popularizada por los estoicos: la filosofía se divide, según éstos, en lógica, física y ética — división que todavía Kant consideraba como adecuada "a la naturaleza de las cosas". Una variante de esta división es la epicúrea: la división de la filosofía en canónica, física y ética. Entre las clasificaciones propuestas durante la Edad Media, unas están basadas en la organización de la enseñanza (es el caso de la división de las artes liberales en el *Trivium y* el *Quadrivium) y* otras siguen precedentes antiguos, especialmente aristotélicos. En lo que toca a las últimas mencionaremos las siguientes: (a) La clasificación de Avicena, el cual, siguiendo a Aristóteles, dividió las ciencias en especulativas y prácticas, y las primeras en ciencia superior (metafísica, filosofía primera o ciencia divina), ciencia media (matemática) y ciencia ínfima (física), (b) La clasificación de Domingo Gundisalvo, el cual, siguiendo la tradición aristotélica árabe, dividió las ciencias en ciencia humana o filosófica y ciencia divina o de la revelación. La ciencia humana se subdividía en ciencia de la elocuencia, ciencia media y ciencia de la sabiduría. La ciencia de la sabiduría tenía dos aspectos: la filosofía teórica y la filosofía práctica. La filosofía teórica era subdividida en física, matemática y teología o filosofía primera — de acuerdo con los grados de abstracción (VÉASE). La filosofía práctica era subdividida en política (o arte del gobierno civil), economía (o arte del gobierno familiar) y ética, (c) La clasificación de Hugo de San Victor, según el cual la filosofía se divide en ciencia teórica (teología, matemática y física, por un lado, y aritmética, música, geometría y astronomía por el otro), en ciencia práctica (ética), en ciencia mecánica (artes mecánicas) y lógica (subdividida en gramática y ciencia disertiva — la ciencia disertiva trata de la demostración probable, y se subdivide en dialéctica y en retórica, o arte de la demostración sofística), (d) La clasificación de Roberto Kilwardby, según el cual la filosofía se divide en filosofía de las cosas divinas (subdividida en natural, matemática y metafísica) y de las cosas humanas (subdividida en ética, artes mecánicas y lógica), (e) La clasificación de un autor desconocido del siglo XIII, presentada por M. Grabmann y que consiste en dividir la filosofía en tres ramas: natural, práctica o moral, y racional. La filosofía natural se subdivide en metafísica, matemática (astronomía, geometría, aritmética, música) y física. La filosofía práctica o moral se subdivide en teología sobrenatural, hipótica (probablemente, economía), política y ética. La filosofía racional se subdivide en retórica, gramática y lógica. A estas clasificaciones podrían agregarse otras. Por ejemplo, fue común en la Edad Media la articulación jerárquica del saber en teología, filosofía y ciencia (incluyendo arte mecánica), así como la clasificación de los saberes según diversos tipos de "luces": luz superior e inferior, luz exterior e interior (como ocurre en San Buenaventura). Con frecuencia se tendió a organizar las ciencias (según hemos visto en algunos ejemplos anteriores) de acuerdo con los grados de abstracción; lo usual fue entonces presentar la serie: matemática, física y metafísica.

La clasificación más conocida en los comienzos de la época moderna es la de Francis Bacon. Éste clasificó las ciencias según las facultades: memoria, razón y fantasía. La memoria da origen a la Historia, la cual se subdivide en sagrada, civil y natural. La razón da origen a la ciencia, la cual se subdivide en teología natural, en ciencia de la Naturaleza y en ciencia del hombre. La ciencia de la Naturaleza se subdivide en metafísica o estudio de las causas formales y finales, y física, o estudio de las causas materiales y eficientes. La ciencia del hombre se subdivide en lógica o ciencia de la razón propiamente dicha, ética o ciencia de la voluntad, y ciencia de la sociedad. La fantasía da origen a la poesía, subdividida según las normas de la poética clásica. Hobbes subdividió las ciencias en ciencias de hechos (o ciencias históricas y empíricas) y ciencias de razón (o ciencias científico-filosóficas, que tienen por objeto la deducción de lo que el entendimiento sienta como verdadero). Ampère dividió las ciencias en cosmológicas y noológicas. Las ciencias cosmológicas se subdividen en ciencias cosmológicas propiamente dichas (matemática, física) y ciencias fisiológicas (naturales y médicas). Las ciencias noológicas se subdividen en ciencias noológicas propiamente dichas (subdivididas en filosóficas —psicología, ontología, ética— y nootécnicas — tecnestesia, glosología) y ciencias sociales (subdivididas en etnológicas —etnología, arqueología, historia— y política — de los medios de gobierno o cibernética, del Derecho de gentes o etnodicea y de la diplomacia). Schopenhauer dividió las ciencias en puras y empíricas. Las ciencias puras comprenden la teoría del principio del ser y la teoría del principio del conocer. Las ciencias empíricas comprenden la teoría de las causas, la teoría de las excitaciones y la teoría de los motivos. Comte erigió una jerarquía de las ciencias de acuerdo con el grado de su "positividad", ordenándolas en una serie que comienza con la matemática y sigue con la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología, con la filosofía como la ciencia más comprensiva en virtud de la concepción comtiana del filósofo como "el especialista en generalidades". W. Whewell presentó varias clasificaciones de las ciencias. Según R. Bianche, en los manuscritos cantabrigienses del citado filósofo aparece una parte dedicada a las ciencias puras, otra a las ciencias de observación y otra a las ciencias reflejas *(reflex sciences).* Estas últimas son las "fundadas en nuestro conocimiento de las acciones y sentimientos de nuestras individualidades y no meramente en observaciones extemas"; se trata, pues, de las ciencias morales, llamadas asimismo subjetivas. En su obra sobre la filosofía de las ciencias inductivas, Whewell eliminó las ciencias reflejas o subjetivas y se atuvo a una clasificación basada en un cierto número de ideas fundamentales (tales como el espacio, el tiempo, el número, la causa, la polaridad, la simetría, la causa final, etc.). De ello resulta una clasificación de las ciencias en: ciencias puras, ciencias mecánicas, cien-

cias mecánicas secundarias, ciencias mecánico-químicas, química, morfología, ciencias clasificatorias, biología y ciencias paleotiológicas (o basadas en la llamada causación histórica). Balmes afirmó que hay cuatro especies de seres y que hay una ciencia especial que se ocupa de cada una de ellas: la filosofía natural, que trata de los seres sometidos al orden natural establecido por Dios; la filosofía moral, que trata de los seres morales sometidos a un orden moral constituido por las leyes que, sin forzar al hombre, le obligan para que use rectamente de la razón y del libre albedrío que Dios le ha otorgado; la filosofía de la historia, que trata de los seres históricos o sociales, seres que pertenecen al orden de la sociedad humana, y la filosofía religiosa, que trata de los seres que se refieren a una providencia extraordinaria y estudia los hechos y revelaciones de un orden superior al natural y social. Spencer propuso una división de las ciencias en ciencias de formas de los fenómenos o abstractas (que comprenden la lógica y la matemática) y ciencias de los propios fenómenos, las cuales se subdividen en ciencias abstracto-concretas (como la física, la química y la mecánica) y en ciencias concretas (como la biología, la psicología y la sociología). Wundt dividió las ciencias en formales y reales. Las primeras comprenden la matemática pura; las segundas se subdividen en ciencias de la Naturaleza y ciencias del espíritu, debiendo ser estudiadas en sus tres aspectos: el fenomenològico, el genérico y el sistemático. Peirce se ocupó mucho de clasificaciones de las ciencias. En lo fundamental dividió las ciencias en dos grandes ramas: ciencias teóricas y ciencias prácticas. Las ciencias prácticas comprenden las ciencias de descubrimiento y las ciencias de revisión (entre estas últimas figura la teoría de las clasificaciones de las ciencias). Las ciencias de descubrimiento se subdividen en tres clases: matemáticas, filosofía (la cual tiene carácter cenoscópico [VÉASE]) e idioscopia. La matemática se subdivide a la vez en matemática de la lógica, matemática de las series discretas y matemática de lo continuo y pseudo-continuo. La filosofía se subdivide en fenomenología (VÉASE), ciencia normativa (que incluye estética, ética y lógica) y metafísica (que incluye ontología, metafísica religiosa y metafísica física). La idioscopia tiene dos grandes subdivisiones: ciencias físicas (física general, física clasificatoria, física descriptiva) y ciencias psíquicas (física nomológica o psicología, física clasificatoria o etnología, física descriptiva o Historia). Esta clasificación prosigue mediante numerosas subdivisiones. Renouvier clasificó las ciencias en lógicas y físicas. Las ciencias lógicas comprenden la poiología o investigación de la cualidad (subdividida en lógica formal y gramática general) y la posologia o investigación del número, posición, sucesión y devenir (subdividida en álgebra y aritmética, geometría, dinámica y estática, y cálculo de probabilidades). Las ciencias físicas abarcan la Historia natural (subdividida en cosmología y geología, que comprenden geografía, mineralogía, geología propiamente dicha y meteorología, botanología o botánica, análisis vegetal; y zoología, antropología y análisis animal) y la física (subdividida en astronomía, físico-química o física especial, química y análisis matemático físico-químico, biología). A las ciencias lógicas y físicas se agregan las ciencias "imperfectas" o morales, agrupadas bajo el nombre general de Critica. Ésta se subdivide en crítica tética (que comprende la tética del conocimiento en general o análisis de las categorías de las funciones humanas y de los elementos de la síntesis cósmica; la tética de las ciencias o tética de las ciencias lógicas y físicas; y la tética de las nociones morales o ética, estética, economía, política) y en crítica histórica (o crítica antropológica, etnología, lingüística, arqueología e Historia; crítica especialmente intelectual o moral o Historia de las ciencias, de la filosofía, de la moral, de las religiones, del arte, del Derecho, económico y político, etc.). Adrien Naville (1845-1930) clasificó las ciencias de acuerdo con las respuestas a tres cuestiones fundamentales. La pregunta por lo que es posible y lo que no es posible da lugar a las ciencias de leyes o teoremática. La pregunta por lo que es real y lo que no es real da lugar a las ciencias de hechos o Historia. La pregunta por lo que es bueno y lo que no es bueno da lugar a las ciencias de reglas o normativas, es decir, a la canónica. Las ciencias de leyes comprenden la nomología, la matemática, la físico-química, la biología somática, la psicología y la sociología, cada una de las cuales es más compleja que la anterior. Las ciencias de hechos comprenden cuatro clases de ciencias históricas: la del mundo inorgánico (astronomía, geología, mineralogía, etc.), la del mundo vegetal, la del mundo animal con exclusión del hombre, y la Historia del hombre. La canónica se divide en canónica de la voluntad o teleocanónica, y teoría de la acción buena o praxicanónica. Stumpf formula diversas clasificaciones según varios principios. Por los objetos las ciencias se dividen en ciencias de funciones y ciencias de fenómenos psíquicos. Las primeras comprenden las ciencias del espíritu (subdivididas en psicología como ciencia de las funciones elementales, y ciencias del espíritu en general en tanto que ciencias de funciones complejas). La ciencia natural y sus derivaciones corresponden al grupo de ciencias que estudian los objetos deducidos de los fenómenos. Las segundas comprenden la fenomenología, la eidología y la ciencia de las relaciones. La metafísica averigua la mutua dependencia entre estos tipos de objetos. Según otros criterios las ciencias se dividen en individuales (ciencias de hechos) y generales (ciencias de leyes); en homogéneas (como la matemática) y heterogéneas (como las ciencias restantes); en ciencias de lo que es (como la física) y ciencias de lo que debe ser (como la ética). Para Dilthey hay dos grandes grupos de ciencias: las ciencias naturales y las ciencias del espíritu (que a veces se llaman culturales, humanísticas o morales y políticas). Según Windelband (VÉASE), las ciencias se dividen en nomotéticas e idiográficas. Según Rickert (VÉASE), hay ciencias generalizantes y ciencias individualizantes. Algunos autores proponen dividir las ciencias en ciencias de objetos ideales y ciencias de objetos reales; otros, en ciencias normativas, y no normativas (fácticas). Una de las más recientes clasificaciones es la de L. Tatarkiewicz. Según este autor, todas las ciencias *comienzan* por tener carácter idiográfico (en el sentido de Windelband y Rickert), de

modo que la división entre ciencias idiográficas y ciencias nomotéticas no es aceptable. Ahora bien, las ciencias que no son nomotéticas aspiran sobre todo a agrupar los fenómenos, a establecer sus diferentes tipos. Al final tenemos dos grupos de ciencias: ciencias nomotéticas, que establecen leyes, y ciencias tipológicas, que establecen tipos de fenómenos. Entre las últimas figuran las ciencias históricas. Pero hay, según Tatarkiewicz, ciencias que son tipológicas y no son históricas (como la geografía y la botánica). En cuanto a las ciencias de la Naturaleza, se dividen en nomológicas y tipológicas; estas últimas se subdividen en sistemáticas (como la botánica) e históricas (como la geología histórica).

Un rasgo común a todas las clasificaciones de las ciencias es su caducidad. Ello es comprensible: las ciencias están continuamente en formación; ciertos territorios límites dan lugar con frecuencia a ciencias nuevas; ciertas ciencias pueden insertarse en dos o más casilleros, etc., etc. Ahora bien, tales inconvenientes no significan que las clasificaciones en cuestión sean inútiles; representan esfuerzos para sistematizar y ordenar cuerpos dispersos de conocimiento, y pueden aceptarse siempre que quienes las propongan tengan presentes dos límites inevitables: el primero es su inagotabilidad; el segundo, su provisionalidad.

Indicaremos solamente las referencias para algunas de las clasificaciones presentadas en los períodos más recientes. Para Balmes, *El Criterio*, cap. XII, 1. — Para Peirce, *Collected Papers*, 1.180-1.283. — Para Renouvier, *Essais de critique générale* (III. *Les Principes de la Nature*), 1864. — Para Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, 1900 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1911). — Para A. Naville, *Classification des sciences. Les idées maîtresses des sciences et leurs rapports*, 1883 (3ª ed., muy modificada, 1920). — Para Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899 (trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural*, 1922, reed., 1937). — Para Tatarkiewicz, "Sciences nomologiques et typologiques: essai d'une classification des sciences", *Proc. of the Xth. Int. Cong. of Philosophy*, 1949, t. II, págs. 621-23. — Véase, además: E. Goblot, *Essai sur la classification des sciences*, 1898. — J. Mariétan, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à Saint Thomas*, 1901. — P. Tillich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, 1923. — F. Romero, "Nota sobre las clasificaciones de las ciencias", *Cursos y Conferencias*, II, 3 (1932; reimpreso en *Estudios de historia de las ideas*, 1953, págs. 178-87). — L. Apostel, S. G. Kiriakoff *et. al.*, *La classification dans les sciences*, 1963. — La clasificación de W. Ostwald, expuesta en *Die Pyramide der Wissenschaften* (1929) y antes en *Der energetische Imperatio* (1912) ha sido mencionada en el artículo sobre Ostwald.

CIFRA. Karl Jaspers (v.) ha usado el término 'cifra' *(Chiffer)* como término técnico en su metafísica. Entre los lugares en los que dicho autor ha tratado con detalle de la noción de cifra —y de la de "escrito cifrado" *(Chifferschrift)*— figuran *Philosophie*, II (1932) (trad, esp.: *Filosofía*, II [1959], págs. 407-622) y Von *der Wahrheit. I: Philosophische Logik* (1947), págs. 632 y sigs, *(et al)*.

En sustancia, la idea de Jaspers es la siguiente. La realidad empírica *(Realität)* no se basta a sí misma. Por otro lado, la realidad esencial *(Wirklichkeit)* o realidad trascendente parece inaccesible. En vista de ello, se han ensayado varias soluciones, como la de imaginar la existencia de una facultad especial capaz de aprehender la realidad esencial. Aparte de que imaginar una facultad especial del tipo indicado no garantiza la existencia de esta facultad, resulta que en muchos casos se requiere dar de lado la existencia del sujeto como existencia única y concreta para hacer de él una entidad no existencial. Mantener la realidad del sujeto como existencia única y concreta y a la vez afirmar la trascendencia exige, pues, pensar un modo de relacionar el sujeto con lo trascendente a él. La noción de cifra es una respuesta al problema. Por medio de ella Jaspers aspira a solucionar el dualismo *sujeto-objeto* y a la vez evitar la fusión de sujeto y objeto en una sola entidad. En efecto, la cifra es el modo como se "da" el objeto como objeto puro, lo trascendente, el Ser o realidad esencial. La cifra no es, pues, la trascendencia misma, pero es el "lenguaje" en el cual nos habla la trascendencia. Puede decirse que el ser esencial se revela como cifra o símbolo. Por eso la cifra no es propiamente conocida; solamente se "escucha" su mensaje. La cifra o símbolo es "el modo más penetrante de estar presente lo que es". Desde luego, hay que evitar lo que podría llamarse la "depreciación" de las cifras, convirtiéndolas en alegorías, figuras estéticas, ideas metafísicas dogmáticas, seres mágicos, etc. La cifra o símbolo en su plenitud es trans-parencia de lo trascendente; hay que saber "leer" el "lenguaje cifrado" para saber lo que lo trascendente comunica. La lectura puede hacerse de diversos modos, porque hay diversas clases de cifras de acuerdo con el contenido de lo que se interprete. En "la ascensión" hacia la lectura del lenguaje cifrado se pasa por una serie de estadios, tales como la investigación (ciencia), iluminación", reflexión y afirmación, hasta hallar la objetividad que la cifra revela.

CINCO VOCES. Véase PREDICABLES.

CINICOS. La llamada escuela cínica recibe, según algunos autores, su nombre del vocablo 'perro' (κύων), entendiéndose que los cínicos consideraban este calificativo como un honor. Según Diogenes Laercio, procede del hecho de que Antístenes —usualmente estimado como el "fundador" de la "escuela"— daba sus enseñanzas en el Cinosargo, un gimnasio situado en las proximidades de Atenas. El sentido peyorativo que adquirió la palabra muy posteriormente se debe, en gran parte, al desprecio en que tenían los cínicos las convenciones sociales, y en parte a los adversarios de la escuela, sobre todo desde que algunos de sus "miembros" abandonaron el rasgo ascético y se inclinaron al hedonismo. Pero, en general, el cínico era estimado como el hombre a quien las cosas del mundo eran indiferentes. Epicteto llega a decir que es difícil ser un cínico. Y Juliano el Apóstata establecía una distinción entre los verdaderos cínicos, a quienes hay que imitar, y los falsos cínicos, a quienes hay que combatir. Más que una filosofía, el cinismo es, por supuesto, una forma de vida — ἔντασις βίου, la llamó ya Diogenes Laercio— forma "esforzada" surgida en un momento de crisis y que, como luego veremos, transforma la corrección en desgarramiento y aun, en casos extremos, en "relajación".

Se ha discutido mucho quiénes fue-

ron los fundadores del cinismo. La opinión tradicional —mantenida todavía por E. Zeller— es que hay una línea continua de transmisión del pensamiento cínico que va de Antístenes a Diogenes y de éste a sus discípulos, tanto directos (Crates de Tebas, Onesicrito) como indirectos (Móninò de Siracusa). Esta línea fue proseguida, de acuerdo con la mencionada opinión tradicional, por los cínicos de los siglos III y II antes de J. C. (Bion de Borístenes, Menipo de Gadara y otros). Tras una cierta interrupción, el cinismo (siempre considerado como la "escuela cínica") resurgió a fines del siglo I y durante el siglo II después de J. C., cuando florecieron Dion Crisòstomo, Oinomao, Demonax, Peregrino Proteo, y se extendió con mayores o menores vicisitudes hasta el propio final del mundo antiguo, cuando influyó sobre algunos autores cristianos (cuando menos desde el punto de vista del uso metódico de la "diatriba") o hasta fue adoptado por autores cristianos, como sucedió con Salustio el filósofo y Máximo de Alejandría. Esta opinión tradicional, que hace del cinismo casi exclusivamente una escuela filosófica, está basada, desde luego, en testimonios antiguos. La relación entre Antístenes y Diogenes sobre todo tiene su fundamento en escritores de la Antigüedad, especialmente en Diogenes Laercio, del cual parece resultar que Antístenes fue el fundador de la escuela y Diogenes de Sínope su más popular seguidor y propagador. Ahora bien, todas estas opiniones han sido puestas en duda por recientes investigaciones. Ya antes de discutirse el papel desempeñado por Antístenes en la formación de la escuela cínica hubo una serie de trabajos en favor del reconocimiento de la importancia de dicho pensador como antiplatónico y como fundador de una rama particular y original del socratismo (F. Dümmler, K. Joël, H. Kesters). A estos trabajos siguieron otros en los cuales se pretendía reducir la importancia de Antístenes y acentuar la de Diogenes (E. Schwartz, U. von Wilamowitz-Moellendorff). Como consecuencia de ello se fue abriendo paso la opinión de que la relación estrecha entre Antístenes y Diogenes mantenida por los escritores antiguos y sostenida por algunos modernos no correspondía a la realidad histórica. D. R. Dudley y F, Sayre llevaron tal opinión hasta sus últimas consecuencias. Resultado de su investigación es que Antístenes no tuvo ninguna conexión con los cínicos y, por consiguiente, que no puede decirse que los cínicos sean descendientes de los socráticos. La relación *Antístenes-Diógenes* fue, según ello, inventada por cínicos posteriores que tenían interés en mostrar que su actitud era una secuela del socratismo. Así, pues, Diogenes fue el verdadero fundador de la escuela y de él dependieron, en mayor o menor medida, todos los que posteriormente han sido calificados de cínicos, cualesquiera que hayan sido sus propósitos: favorecer la "educación" y servir de modelos, predicar la igualdad social o el retorno a la Naturaleza, destacar la autarquía y la filantropía, desarrollar la forma literaria de la diatriba o la vida mendicante y, sobre todo —lo que era común a todos los cínicos—, *despreciar las convenciones.*

Las mencionadas opiniones últimas respecto a los orígenes del cinismo no han sido, sin embargo, aceptadas por todos los autores, Así, R. Hoistäd ha manifestado que la imagen de la sucesión tradicional *Sócrates-Antístenes-Diógenes* es todavía la más adecuada. Las tesis de Dudley y Sayre se deben a haber prestado excesiva atención al carácter anecdótico y legendario de Diogenes con detrimento de su carácter histórico y de su valor intelectual. Esto obligó a Sayre —indica Hoistäd— no solamente a rechazar la conexión de Diogenes con Antístenes, sino a negar al primero toda posibilidad de fundar la escuela cínica. En efecto; acentuar demasiado lo anecdótico de Diogenes equivale a dudar que sea un verdadero filósofo y a negar lo que se había justamente pretendido demostrar: que Diogenes y no Antístenes fue el fundador del cinismo. En vista de esta dificultad, Sayre se vio obligado a atribuir la fundación de la escuela cínica a Crates, quien habría tomado a Diogenes como modelo, pero no como maestro.

Nos hemos extendido sobre la cuestión de los orígenes del cinismo por dos motivos: primero, para mostrar que se trata de un movimiento que solamente hasta cierto punto puede ser llamado una Escuela; segundo, para poner de relieve que las sucesiones de los filósofos todavía tradicionales en las historias de la filosofía ofrecen considerables dificultades cuando son sometidas a crítica. Ahora bien, el *hecho* de que el cinismo no hubiera partido históricamente de Sócrates no permite concluir que hubiese sido posible sin Sócrates. Por este motivo, nos atenemos a la tesis expresada en otro lugar (E¡ *hombre en la encrucijada,* 1952, página 31), según la cual "la serie Sócrates-Antístenes-Diógenes, que algunos historiadores consideran históricamente inadmisible, resulta psicológicamente verdadera". En todo caso, es muy difícil escribir una verdadera historia del cinismo, sobre todo cuando lo consideramos como una actitud vital última y lo examinamos, como es plausible hacerlo en el cinismo antiguo, como una reacción ante una situación histórica de acentuación de una crisis (VÉASE). El aspecto más destacado, y antes ya apuntado, de los cínicos, el anticonvencionalismo, puede entenderse desde este ángulo. Pero como la oposición a las convenciones se matiza de acuerdo con las convenciones de que se trate, una historia del cinismo está probablemente más entretejida con la historia general que la de cualquiera de las otras escuelas filosóficas antiguas.

Jacob Bernays, *Lucian und die Kyniker*, 1879. — J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, 1909. — O. Ewald, "Zur Psychologie des Cynikers", *Logos*, 5 (1915). — Donald R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century*, 1937. — Farrand Sayre, *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*, 1938. Edición revisada y aumentada, con el título: *The Greek Cynics*, 1948. — R. Hoistäd, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, 1948. — Influencia de los cínicos sobre primitivos autores cristianos: A. J. Visser, *Cynische filosofie en Christendam*, 1956 (lecc. inaugural en la Univ. de Groninga). — Véanse también las bibliografías de los artículos DIÓGENES DE SINOPE, SEXTO EL EMPÍRICO, y el artículo de Helm (Kyniken) en Pauly-Wissowa (XII-I).

dad en sentido metafísico. Se dice entonces que tal realidad opera de modo circular. Ejemplo de ello es el proceso de emanación (VÉASE) y retorno o conversión de lo espiritual en algunos autores neoplatónicos (Plotino y Proclo principalmente) o influidos por el neoplatonismo (Juan Escoto Erigena). El punto de partida y el punto de llegada coinciden, manifestándose a veces, como en Nicolás de Cusa, una *coincidentia oppositorum.* También en Hegel hay la idea del círculo, bien que el carácter a la vez idealista y a la vez dinámico-histórico del sistema hegeliano represente una idea distinta de la circulari-dad. Esta última se acentúa, además, en Hegel por la importancia que adquiere la "circularidad" de cada tríada. Como hemos visto en otro lugar (véase PERIFILOSOFÍA) se ha podido presentar inclusive la filosofía hegeliana como el ejemplo más perfecto del modo de pensar designado por Hans Leisegang como "el círculo de círculos".

2. En las expresiones "círculo en la prueba" *(circulus in probando) y* "círculo vicioso" *(circulus vitiosus).* El círculo en la prueba es un sofisma del que pueden constituir ejemplos tanto el círculo vicioso como la llamada "petición de principio" *(petitio principii)* (véase SOFISMA). El círculo vicioso es identificado a veces con la petición de principio, pero la mayor parte de autores distinguen ambos, considerando que en el círculo vicioso hay dos proposiciones que se "prueban" una por la otra y viceversa, en tanto que en la petición de principio se trata de una misma proposición formulada de modos distintos. Lo usual es denunciar el círculo vicioso como un sofisma, pero algunos autores (K. Jaspers, Jeanne Hersch, Francisco Romero, Badi Kasm *[L'idèe de preuve en métaphysique,* 1959, págs. 224-5]) han señalado que, en metafísica cuando menos, ciertos llamados "círculos viciosos' son inevitables y, por lo tanto, tolerables en "ciertos casos extremos".

3. En expresiones que designan un grupo de personas que, sin constituir formalmente una escuela en sentido tradicional, trabajan filosóficamente según supuestos comunes; así, por ejemplo, el "Círculo de Viena" (VÉASE) *[Wiener Kreis].* Véase SECTA.

CIRCUNSTANCIA. Este término ha sido empleado ya desde la antigüedad latina para designar lo que se llalla alrededor — por ejemplo, el aire como algo que se halla alrededor de la Tierra. Si se parte de una cosa determinada, la circunstancia *(circum-stantia)* es lo que rodea a esta cosa en tanto que pertenece de algún modo a lo que se ha llamado luego "horizonte" (VÉASE). 'Circunstancia' ha significado asimismo "derredor, circuito o contorno de una cosa"; en este caso la circunstancia es lo que rodea a la cosa en relación con ella, pero sin pertenecer a su esencia.

El vocablo 'circunstancia' ha adquirido un sentido determinado en el pensamiento de Ortega y Gasset. En las *Meditaciones del Quijote* (1914; *O. C.* I, 322) Ortega escribió: "Yo soy yo y mi circunstancia". Esto significa no sólo que el sujeto humano se halla rodeado de circunstancias, sino que se constituye como tal sujeto *con sus* circunstancias. La circunstancia en este sentido es lo que el sujeto vive como situación vital, y dentro de ella se halla el mundo. El mundo físico u orgánico se incorpora de este modo a la circunstancia humana, como ingrediente suyo. No es legítimo identificar circunstancia y mundo físico u orgánico. De hecho, lo que llamamos el sujeto humano o el yo es, junto con la circunstancia, un "ingrediente" de una realidad más radical, llamada por Ortega "mi vida" *(Historia como sistema,* 1941; *O. C.,* VI, 34). Es desde este ángulo que debe comprenderse la tesis orteguiana de que el hombre vive *sub specie instantis y* de que es necesariamente "circunstancial".

He aquí tres citas, en orden cronológico, que permiten comprender mejor la compleja naturaleza de la noción de circunstancia:

En el "Prólogo" a la edición de *Obras* (1935) (1935; *O. C.,* VI, 348) Ortega escribió: "Siendo, pues, la vida en su sustancia misma circunstancial es evidente que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos *en vista de las circunstancias.* Inclusive cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specie aeternitatis,* nos la hacemos por necesidad circunstancial. Es más: la idea de eternidad, del ser incondicionado, ubicuo, brota en el hombre porque ha menester de ella como *contraposto* salvador a su ineludible circunstancia."

En el "Prólogo" a la *Historia de la Filosofía,* de Émile Bréhier (Dos *Prólogos,* 1942; O. C. VI, 391) se lee: "He aquí el primer principio de una 'nueva filología': *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad... Toda idea está adscrita irremediablemente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función."

En un "Comentario al 'Banquete' de Platón" [en estos instantes en impresión dentro de las "Obras inéditas"] Ortega dice: "Este carácter en que, por lo pronto, consiste el mundo —su ser-me— y, consecuentemente, el estar *radicalmente* referido a mí, me llevó, hace más de treinta años, a buscar otro término con que designarlo, ya que el vocablo 'mundo' había significado siempre en filosofía 'lo que no consiste en referencia a mí (o Yo)'. Lo llamé *circunstancia.* Tiene, además, esta palabra otra ventaja. El conjunto de lo que nos está afectando y nos está importando —positiva o negativamente— y en afrontar lo cual consiste nuestra vida de cada instante, es lo que el hombre cualquiera llama 'las circunstancias' o 'la circunstancia." O sea: "el mundo es quien se da en la circunstancia (no la circunstancia en el mundo); el mundo consiste en la circunstancia".

Julián Marías *(Introducción a la filosofía,* 3a ed., 1953, § 52, págs. 235-41) ha elaborado la doctrina orteguiana de la circunstancia como "todo lo que se encuentra en mi horizonte vital". La circunstancia puede tener diversos ingredientes: el contorno físico; mi cuerpo; otros cuerpos que son, por lo pronto, cosas, pero que se presentan como otros tantos centros de otras vidas; la realidad social con la que tengo que habérmela; los productos humanos de naturaleza material o artefactos; la historia vivida como "mundo histórico"; los fallecidos; el repertorio de creencias en las que se está (véase CREENCIA); las vivencias (deseos, emociones, etc.); el horizonte de la vida individual y, finalmente, el horizonte escatològico o "las ultimidades".

En ciertos respectos la noción orteguiana de circunstancia es similar a

la de situación. Sin embargo, no deben simplemente confundirse ambos conceptos; nos hemos referido a este punto en el artículo sobre situación *(ad finem),*

CIRENAICOS. Se considera a los drénateos —así llamados a causa de la ciudad de Cirene, donde nació y vivió Arístipo— como una de las escuelas socráticas (véase SOCRÁTICOS), por cuanto forjaron su doctrina filosófica a base del desarrollo de uno de los rasgos del socratismo — interpretando éste sobre todo corno una guía moral para la conducta del sabio. Los cirenaicos coincidían con otras escuelas socráticas, tales como la de los cínicos (VÉASE) y la de los megáricos (v.) en el supuesto de que la felicidad consiste en la tranquilidad del ánimo y de que esta tranquilidad se consigue por medio de la autarquía (v.), es decir, del imperio del hombre sobre sí mismo, único modo de dominar las cosas (y las circunstancias) que le rodean. Dentro de estos supuestos comunes los cirenaicos mantenían varias doctrinas particulares. De ellas mencionamos tres. La primera se refiere a la definición del bien (v.). Como éste era para los cirenaicos el placer inmediato, suele calificarse su doctrina de hedonismo. La segunda concierne al método de alcanzar el bien. Influidos no solamente por el socratismo, sino también por la sofística (véase SOFISTAS), los cirenaicos usaban a este respecto una dialéctica encaminada a mostrar de qué modos pueden utilizarse las circunstancias para conseguir el placer y al mismo tiempo liberarse de los deseos inquietadores producidos por la aspiración al mismo. La tercera toca a la teoría del conocimiento, la cual estaba basada en el primado de la sensación —*y* con frecuencia de la sensación individual, irreductible a todas las otras—, de modo que los cirenaicos desembocaban por ello muchas veces en un radical subjetivismo y sensualismo (v.). Ahora bien, no todos los miembros de la escuela cirenaica defendían exactamente las mismas doctrinas. Hemos reseñado las opiniones principales de los más destacados cirenaicos en los artículos sobre Aniceris, Arístipo, Hegesías y Teodoro el Ateo.

Ediciones: I *Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche,* trad, y estudio preliminar de Gabriele Giannantoni, 1958 (Pubblicazioni dell'Instituto di Filosofia della'Università di Roma, 5). — *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta,* 1961, ed. Erich Mannebach, 1961. — Véase también bibliografía de ARÍSTIPO y SOCRÁTICOS. Además: A. Wendt, *De philosophia cyrenaica,* 1841. — H. de Stein, *De philosophia Cyrenaica,* 1855 (trata sobre todo de Arístipo). — G. V. Lyng, *Om den Kyrenaiske Skole,* 1868 (principalmente sobre Aniceris y Teodoro el Ateo). — Artículo sobre los Cirenaicos (Kyrenaiker) por J. Stenzel en Pauly-Wissowa.

CIUDAD DE DIOS. Aunque la idea de la Ciudad de Dios y su oposición a la ciudad del diablo fue expresada con anterioridad a San Agustín (por ejemplo, en Ticonio —*"Ecce duas civitates, unam Dei et unam diaboli"*—, de quien San Agustín la tomó probablemente), solamente en los libros *De civitate Dei* escritos por el Padre de la Iglesia se planteó y desarrolló con toda amplitud el problema. Se trata de un problema que *puede* ser relacionado con el de la contraposición, subrayada ya por algunos estoicos, entre el ser ciudadano de un Estado-Ciudad (o aun del Imperio) y ser ciudadano del mundo o del cosmos, pero que no es simplemente reductible a ella. En efecto, el cosmos no es, propiamente hablando, una Ciudad, de modo que ser ciudadano del cosmos equivale más bien a sentirse parte o miembro de la Naturaleza, la cual se supone ser la realidad que absorbe últimamente a todos los individuos. Así, la contraposición establecida por San Agustín entre la *Civitas Dei* y la *Civitas diaboli* puede entenderse solamente dentro de una concepción que acentúa el carácter único de la historia y que hace del cosmos un escenario sobre el cual se desarrolla el drama de la historia universal. Sin embargo, las expresiones 'Ciudad de Dios" y 'Ciudad del diablo' han sido interpretadas de varios modos, particularmente en lo que toca a sus relaciones mutuas. Daremos primero una breve explicación del vocabulario usado por San Agustín y procederemos luego a mencionar tres distintas interpretaciones de los citados conceptos.

San Agustín habla de una ciudad celeste espiritual *(civitas coelestis spiritualis),* de una ciudad terrena espiritual *(civitas terrena spiritualis)* y de una ciudad terrena camal *(civitas terrena carnalis).* La primera parece equivaler a lo que San Pablo llama la Jerusalén superior; la segunda, a lo que el Apóstol llama la Jerusalén actual; la última, a la ciudad (o ciudades) de los paganos. La ciudad celeste espiritual es llamada asimismo ciudad santa, *civitas sancta* o comunidad de los santos. La ciudad terrena espiritual es ejemplificada en Sara e Isaac. La ciudad terrena carnal es representada por Agar e Ismael. San Agustín habla también de la ciudad terrena como una sombra, *umbra,* de la ciudad de Dios o, mejor dicho, de la ciudad de Dios en el cielo.

Una de las interpretaciones es la que relaciona el esquema de San Agustín con un esquema platónico. Así, Hans Leisegang indica que la Ciudad de Dios en el cielo es paralela al reino de las ideas, la Ciudad de Dios en la tierra o ciudad terrena espiritual a la imagen, εἰκών, de la idea, y la ciudad terrena carnal o ciudad del diablo, a la imagen de la imagen, es decir, a la sombra, *umbra,* σκία de la Ciudad de Dios celeste, la cual sería el verdadero prototipo. En un espíritu parecido Alfabari había hablado de una Ciudad modelo o ciudad ideal.

Otra interpretación es la que subraya el contraste entre la Ciudad de Dios como representada por el poder espiritual de la Iglesia y la ciudad del diablo como representada por el poder terrenal (especialmente el del Imperio). Las luchas entre el Papado y el Imperio en el curso de la Edad Media han sido con frecuencia interpretadas en este sentido. Muchos historiadores y filósofos presentan esta interpretación en su descripción de la idea agustiniana del contraste entre las dos ciudades.

Otra interpretación, debida a Gilson, y probablemente la más correcta, es la que destaca el carácter teológico y místico de la doctrina agustiniana. Según ella, la Ciudad de Dios es la ciudad de los elegidos y la ciudad del diablo la de los reprobados. Por consiguiente, la Ciudad de Dios no puede identificarse con la Ciudad en esta tierra ni siquiera con la Iglesia. En efecto, aun dentro de la Iglesia hay hombres que son reprobados y que no pertenecen a la Ciudad de Dios. Gilson se basa para su in-

terpretación en el sentido que da San Agustín al término 'ciudad': es aquella congregación de hombres que reconocen unas creencias comunes. 'Ciudad' es, pues, un término que tiene en San Agustín un sentido místico. Así, los nombres de *Ciudad divina y Ciudad terrena* son designaciones simbólicas que pueden expresarse de otros modos: por ejemplo, Jerusalén o *visio pacis y* Babilonia o *confusio.* La *civitas terrena* es la ciudad de los hombres que tienen el amor a Dios. Las dos ciudades se hallan confundidas en esta tierra, pero separadas en los designios de Dios. Son dos ciudades místicas "y sus pueblos respectivos son el de los elegidos y el de los condenados". Por eso la ciudad terrestre no es la ciudad temporal y política, sino la ciudad de la perdición.

Dos problemas pueden plantearse con respecto a la noción de la Ciudad de Dios.

Uno es el de la relación entre la idea de la Ciudad de Dios y la idea de la República ideal o utopía (VÉASE). Si consideramos la Ciudad de Dios agustianiana como un prototipo de carácter platónico, las relaciones entre las dos ideas son innegables. Si la estimamos, en cambio, como una realidad mística nos será difícil aproximar las dos concepciones. Las relaciones entre la idea de la Ciudad de Dios y la de la República ideal pueden estudiarse, además, contrastando ciertas analogías y diferencias entre San Agustín, Platón y Cicerón. Es lo que ha hecho Domenico Pesce *(op. cit. infra).* Según este autor, San Agustín y Platón coinciden en ser pesimistas (y aun "radicalmente pesimistas") en su concepción del hombre y de la sociedad, en tanto que Cicerón es optimista y "humanista", pues sostiene que el carácter altruista del hombre se manifiesta a través de la historia. Por otro lado, mientras Platón y Cicerón se basan en el concepto "antiguo" del Estado-ciudad San Agustín sostiene que hay una diferencia entre lo temporal y lo espiritual, entre lo político y lo ético — diferencia ya entrevista por Sócrates. Finalmente, mientras Platón parece ocuparse primariamente de la sociedad de los filósofos, Cicerón tiene en vista la sociedad de los ciudadanos, y San Agustín la de los santos. Otro problema es el de la prolongación y transformación de la concepción agustiniana en el curso de la historia. Gilson ha hablado de las metamorfosis de la Ciudad de Dios, incluyendo entre ellas las ideas de la *Respublica christiana,* de Roger Bacon, de la *Monarchia* o Imperio universal, de Dante, de la paz de la fe *(pax fídei)* de Nicolás de Cusa, de la *Città del Sole* de Campanella, de la idea de la unidad de Europa tal como se ha manifestado en varios momentos de la época moderna, de la ciudad leibniziana de los filósofos del siglo XVIII y de la ciudad de los sabios de los positivistas comtianos. No ha incluido, en cambio, entre dichas metamorfosis ni el mesianismo marxista (por razones que indica expresamente) ni las ideas de Marsilio de Padua (sin indicar razones). Por otro lado, C. L. Becker había hablado ya de "la Ciudad de Dios de los filósofos del siglo XVIII". Contra ello podría argüirse que desde el estricto punto de vista místico agustiniano solamente algunas de dichas metamorfosis entran en el marco de la idea de la Ciudad de Dios y que si, para evitar este inconveniente, se amplía el citado punto de vista no hay motivo para no incluir otras visiones, acaso con una sola condición: la de que no fuesen exclusivamente inmanentes a este mundo.

Texto de *La Ciudad de Dios*, a base de la edición de Dombart-Kalb, revisada, con trad. por Lorenzo Riber, 1953. — O. Schilling, *Die Staat- und Sozialehre des heiligen Augustinus*, 1910. — H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus' De Civitate Dei, mit einem Exkurs: Fruitio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik*, 1911. — J. N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*, 1921. — A. Combès, *La doctrine politique de Saint Augustin*, 1927. — V. Stegemann, *Augustins Gottesstaat*, 1928. — E. Baker, *Church, State and Study*, 1930. — L. Curtis, *Civitas Dei*, 3 vols. 1950 (reimpreso luego en 1 vol.). — J. H. S. Burleigh, *The City of God: A Study of St. Augustine's Philosophy*, 1949. — G. Ruotolo, *La filosofía della storia e la città di Dio*, 1950. — H. Leisegang, *Denkformen*, 2ª ed., 1951. — Th. Mommsen, "Saint Augustine and the Christian Idea of Progress", *Journal of the History of Ideas, XII* (1951), 346-74. — É. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, 1952 (trad. esp.: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, 1954. — Domenico Pesce, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico*, 1957. — Yves Congar, "Civitas Dei et Ecclesia chez saint Augustin. Histoire de la recherche: son état présent", *Revue des Études augustiniennes*, III (1957), 1-14. — Manuel García Pelayo, *El reino de Dios como arquetipo político*, 1960 (Sobre el "reino de Dios" en la alta Edad Media). — Sergio Cotta, *La città politica di Sant'Agostino*, 1960. — Jean-Claude Guy, *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin*, 1961. — Además: J.-M. del Estal, A. Custodio Vega *et al.*, *Estudios sobre la "Ciudad de Dios"*, 2 vols., 1956 (arts. procedentes de Nos. extraordinarios de la revista *La Ciudad de Dios*).

CIVITAS DEI. Véase CIUDAD DE DIOS.

CLAREMBAUD de Arras (Clarenbaldus) *(fl. ca.* 1155), arcediano en la catedral de Arras, en la Picardía, fue discípulo de Thierry de Chartres y de Hugo de San Victor. Uno de los representantes de la llamada "Escuela de Chartres" (VÉASE), Clarembaud de Arras defendió, como Thierry, una doctrina realista de los universales, y concibió a Dios como pura forma y puro acto — como "forma de ser" o *forma essendi.* Esta última fórmula ha inducido a algunos historiadores a hablar del panteísmo de Clarembaud, pero se ha observado (É. Gilson) que no hay tal panteísmo; decir que Dios se halla dondequiera por esencia no es la mismo que afirmar que todo es Dios. Junto a la idea de Dios como forma pura, Clarembaud presentó la idea de materia como pura posibilidad. Los autores antiguos influyentes en el pensamiento de Clarembaud parecen haber sido Boecio y los neoplatónicos, especialmente a través de la interpretación de Calcidio.

Clarembaud de Arras escribió un comentario al *De Trinitate*, de Boecio; véase Wilhelm Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate, ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert*, 1926 [Breslau Studien zur histor. Theologie, 8]. — Véase también N. M. Haring, "A Hitherto Unknown Commentary on Boethius' De Hebdomadibus Written by Clarenbaldus of Arras", *Mediaeval Studies*, XV (1953), 212-21 y algunas de las obras mencionadas en la bibliografía de CHARTRES (ESCUELA DE) (J. M. Parent, T. Gregory).

CLARKE (SAMUEL) (1675-1729), nac. en Norwich, fue a la vez un defensor de la física de Newton y de la religión natural racional —que para él coincidía con la revelada— contra el materialismo y el determinismo mecanicista. El carácter polémico del pensamiento de Clarke, que tuvo en su tiempo gran resonancia, se advierte sobre todo en su doble movimiento de apología y de crítica: la primera en favor de la física de Newton, de la química de Boyle, de la inmortalidad e inmaterialidad del alma; la segunda, contra Collins, Spinoza, Hobbes, Leibniz, Locke. Pero esta polémica no tiene, en el fondo, otro sentido que el de la confirmación de su pensamiento moral y religioso, cuyo supuesto último es la conformidad del sentido moral del hombre con la voluntad de Dios y el orden de la Naturaleza. De ahí que las diversas actitudes morales del hombre según las ocasiones y los seres sean expresión de armonía y no de contradicción insoluble; las diferencias se deben no tanto a la arbitrariedad del sentido moral como a la necesidad que tiene el hombre de conformar su acción según la estructura de los seres naturales.

Obras principales: *A Demonstration of the Being and Attributes of God. Hobbes, Spinoza and Their Followers*, 1705-1706; reimp., 1963. — *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Cristian Revelation*, 1706; reimp., 1963. — *Remarks upon a Book Entitled a Philosophical Enquiry Concerning Human Liberty*, 1715. — Ed. de la "Correspondencia Leibniz-Clarke" por A. Robinet según manuscritos originales de las bibliotecas de Hanover y Londres (París, 1957) [la "Correspondencia" se publicó originariamente en 1717, reed., 1738; hay otra ed. reciente con varios textos de Newton, por H. G. Alexander, 1956]. — Véase R. Zimmermann, *Clarkes Leben und Lehre*, 1870.

CLARO. Los escolásticos distinguían entre las ideas *claras* y las *oscuras*, las *distintas* y las *confusas.* Idea clara es la que distingue o discierne un objeto de otros; idea oscura, la que no efectúa este discernimiento. Idea distinta es la que manifiesta las notas del objeto por las cuales se constituye, o sea la que distingue el objeto mediante denominaciones intrínsecas, permitiendo conocer su naturaleza íntima. Idea confusa es la que distingue el objeto mediante denominaciones extrínsecas. Aun cuando en las ideas confusas hay algunas que descubren ciertas notas íntimas, no lo hacen de un modo actual y explícito, sino virtual e implícito. Las ideas distintas son por ello claras y las oscuras son confusas.

La cuestión de la claridad (y distinción) en las ideas desempeña un papel fundamental en la filosofía cartesiana. La primera de las reglas del método (*Discours,* II) es la de no admitir nada a menos que se presente a la mente tan clara y distintamente que no haya ocasión de ponerlo en duda (Cfr. también *Med.,* III). "Las cosas que concebimos muy clara y distintamente —escribe Descartes— son todas ellas verdaderas" *(Med.,* IV). En las *Regulae* (III), Descartes habla de "intuición clara y evidente". En los Princ. *phil.* (I. 45), de "conocimiento claro y distinto". En este mismo pasaje el filósofo da una definición de estos términos tan usados en su obra: "Llamo claro al conocimiento que se halla presente y manifiesto a un espíritu atento, como decimos que vemos claramente los objetos cuando, hallándose presentes a nuestros ojos, obran asaz fuertemente sobre ellos, y en cuanto éstos están dispuestos a mirarlos. Llamo distinto al conocimiento que es tan preciso y diferente de todos los demás que no abarca en sí sino lo que aparece manifiestamente a quien considera tal conocimiento como es debido." Aunque fundada en concepciones escolásticas, la doctrina de Descartes al respecto no coincide con ellas. Por eso admite Descartes *(Princ. phil.,* I. 46) que un conocimiento puede ser claro sin ser distinto, pero no a la inversa. Se puede advertir que los criterios de claridad y distinción en Descartes son no solamente criterios lógicos o criterios epistemológicos, sino también criterios ontológicos. Ello se debe a que Descartes considera que la idea es la cosa misma en tanto que es vista (directamente intuida), de modo que la claridad y distinción en las ideas es a la vez la claridad y distinción en las cosas.

El problema que nos ocupa no fue tan fundamental en otros filósofos modernos como lo fue en Descartes, pero la mayor parte de los pensadores de los siglos XVII y XVII lo tuvieron de algún modo en cuenta. La claridad fue con mucha frecuencia equiparada al conocimiento completo, adecuado, directo, intuitivo, etc. — así, en Locke, quien afirma que el espíritu tiene una percepción completa y evidente de las ideas claras, siendo las ideas distintas aquellas en las que el espíritu percibe una diferencia respecto a cualquier otra idea. Spinoza hablaba sobre todo de ideas adecuadas (véase ADECUADA) e ideas mutiladas o confusas *(Eth.,* III, prop. I, dem.). Afirmaba asimismo que el espíritu puede tener ideas claras y distintas, e ideas confusas *(ibid.,* prop. IX). En su escrito *Meditationes de cognitione, veritate et ideis,* de 1684 (Gerhardt, IV. 422-26), Leibniz indica que el conocimiento puede ser oscuro o claro. Las ideas claras pueden ser indistintas o distintas; las ideas distintas, adecuadas o inadecuadas, simbólicas o intuitivas. El conocimiento perfecto es el que es a la vez adecuado e intuitivo. "El conocimiento es *claro* —escribe Leibniz— cuando es suficiente para permitirme reconocer las cosas representadas." En el *Discours de métaphysique* (XXIV) Leibniz escribe que un conocimiento es confuso cuando se puede reconocer una cosa entre otras sin poder decir en qué consisten sus diferencias o propiedades. Así, se puede percibir (y juzgar) algo claramente sin poder poner de manifiesto las marcas o signos que lo caracterizan. "Contra Locke, el cual llama clara a la percepción evidente, y distinta a la que sirve para distinguirla de otras, Leibniz sostiene que las ideas distintas son distinguidas" (Pierre Burgelin, *Commentaire du* Discours de Métaphysique *de Leibniz,* 1959, pág. 236).

No obstante las diferencias entre los mencionados autores todos parecen tender a considerar la claridad como una especie de transparencia y la distinción como una "precisión" (en el sentido etimológico de "preciso", esto es, "separado").

Común a todos ellos parece ser, además, la idea de que la claridad y distinción pertenecen a algo simple — como las *naturae simplices* cartesianas. Parece que nos hallamos aquí ante un doble condicional: (1) Si lo simple es verdadero, y lo verdadero es claro, lo simple es claro y (2) Si lo simple es claro, y lo claro es verda-

dero, lo simple es verdadero. En todo caso, se afirma que la claridad y la verdad van parejas. Así lo expresó Vauvenargues en varios apotegmas: "La oscuridad es el reino del error", "No habría errores que, convertidos en claros, no perecieran por sí mismos", "La claridad es la buena fe de los filósofos" *(Réflexions et máximes,* V, VI y CCCLXIV respectivamente). Otros autores, en cambio, han tratado de enfocar el problema de la claridad de otros modos. Léase, por ejemplo, lo que escribe Kant en el Prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura:* "En cuanto a la *claridad,* el lector tiene el derecho de pedir, ante todo, claridad *discursiva* (lógica) por medio de *conceptos, y* segundo claridad *intuitiva* (estética) por medio de ilustraciones." No se puede decir que baste el esfuerzo de ser claro: algunos libros, dice Kant, hubieran sido sido mucho más claros si no se hubiese hecho tal esfuerzo de ser claro. De la claridad, como de Dulcinea según Don Quijote, hay, pues, "mucho que hablar".

En la filosofía contemporánea se ha puesto de nuevo sobre el tapete la cuestión de la claridad con las tendencias llamadas "analíticas". La claridad ha sido entendida por los filósofos de dichas tendencias sobre todo como claridad en los enunciados. Las nuevas "naturalezas simples" no son ya entidades —ni siquiera entidades en tanto que intuitiva y directamente vistas o concebidas—, sino "hechos atómicos" en el sentido que tiene esta expresión en el atomismo lógico (VÉASE). Gran parte de las tendencias en cuestión han realizado gran esfuerzo para dilucidar o aclarar el significado de expresiones lingüísticas. "Todo lo que se puede decir —escribió Wittgenstein— se puede decir claramente." Este apotegma o principio puede ser aceptado por muchos filósofos analíticos y lingüísticos, incluyendo muchos que se han apartado diametralmente de la "primera fase" del pensamiento de Wittgenstein — y, por supuesto, el propio Wittgenstein (véase VAGUEDAD).

Según Bergson *(La pensée et le mouvant,* 1934, págs. 31-2) hay dos especies de claridad: (1) la de la idea que nos presenta dispuestas en un nuevo orden ideas elementales ya poseídas, y (2) la de la idea radicalmente nueva y absolutamente simple, captada por intuición. La primera especie de claridad no ofrece dudas; la inteligencia se mueve en un terreno familiar y pasa de lo menos conocido a lo más conocido. La segunda especie de claridad es negada con gran frecuencia; como dicha idea nueva es simple y no puede descomponerse en otras, parece por lo pronto incomprensible. Sin embargo —dice Bergson—, tan pronto como la adoptamos provisionalmente y la "aplicamos" a territorios distintos de los del conocimiento, descubrimos que tal idea, ella misma oscura, sirve para disipar oscuridades. Hay, pues, que distinguir entre *ideas que son luminosas en sí mismas e ideas que iluminan.* A cada especie de ideas corresponde una especie de claridad: la "interna" y la "irradiante" respectivamente. La observación de Bergson plantea un problema. En efecto, las ideas que no son claras en sí mismas, pero que iluminan el pensamiento, pueden ser interpretadas de varios modos: (a) o como ideas que penetran "el fondo de lo real", (b) o como ideas que regulan nuestro conocimiento de lo real, (c) o como ideas que carecen de toda significación por no poder ser comprobada su verdad en lo real. A cada una de estas concepciones corresponde una distinta filosofía. La concepción de Bergson oscila probablemente entre (a) y (b); Bergson no osa señalar que tales ideas son algo más que regulativas, pero el resto de su filosofía permite interpretarlas como intuiciones que permiten descubrir la entraña de la realidad.

Antonio Millán Puelles *(op. cit. infra,* págs. 19 y sigs.) distingue entre las siguientes especies de claridad: (1) Claridad radical; (2) Claridad formal; (3) Claridad instrumental (o "claridad en sentido ordinario [corriente]". La claridad radical y la formal se caracterizan por el rigor, pero se distinguen entre sí por cuanto la primera presenta la verdad objetiva en su completa transparencia, y la segunda se manifiesta en la perfección de la exposición. La claridad instrumental es una claridad auxiliar. A su vez, la claridad formal puede ser sistemática (o discursiva) y conceptual (o intuitiva).

Véase también el artículo VAGUEDAD y su bibliografía. — Cfr. Francisco Romero, 'Teoría y práctica de la verdad, la claridad y la precisión" (en *Filosofía de la persona,* 1944). — Hans König, *Der Begriff der Helligkeit. Studie über seine Wandlung und seine Formen* (prefacio de F. Gonseth), 1947. — Antonio Millán Puelles, *La claridad en filosofía y otros estudios,* 1958.

CLASE. *I. Concepto lógico.* Se ha definido a veces la clase como una serie, grupo, colección, agregado o conjunto de entidades (llamadas *miembros)* que poseen por lo menos una característica común. Ejemplos de clases pueden ser: la clase de los hombres, la clase de objetos cuya temperatura en estado sólido es inferior a 10° centígrados, la clase de las voces que empiezan con la letra V en esta página, etc., etc. Sin embargo, como la definición anterior, bien que útil como una primera introducción a la noción de clase, es a la vez poco rigurosa e incompleta, es menester dar al respecto mayores precisiones. Lo haremos siguiendo una línea histórica; empezaremos con un resumen de las contribuciones de Boole y Schröder a la lógica de las clases, seguiremos con las definiciones proporcionadas por Whitehead y Russell y terminaremos con una exposición de la noción de clase tal como es admitida por la mayor parte de los lógicos contemporáneos.

Boole estableció en 1854 un cálculo lógico de clases basado en las leyes a que son sometidos los símbolos que representan "cosas", tales como "todos los x" o "la clase x". Si *x* representa, por ejemplo, *eosas buenas, y si y* representa hombres, *xy* representará *la clase de los hombres buenos.* Podemos agregar otros símbolos para ir precisando la noción de clase. Así, si z representa *suecos, xyz* representará *la clase de los hombres suecos buenos.* Las leyes que regulan la formación de tales símbolos son, como dice Boole, leyes del pensamiento y no de las cosas. Pero, además, tales símbolos son conmutativos, como los símbolos del álgebra, y, por lo tanto, puede construirse un álgebra de signos que representen clases. Esta álgebra está regida por ciertas leyes, a algunas de las cuales nos referiremos posteriormente. Boole formuló algunas de las leyes fundamentales del álgebra de clases; además, determinó el valor lógico de los símbolos '0' y '1', que representan

respectivamente las clases nula y universal de que también nos ocuparemos luego.

En 1890 Ernst Schröder desarrolló asimismo el cálculo de clases a base de las investigaciones de Boole y otros autores. El cálculo de clases presentado en los tratados lógicos posteriores recibe por ello con frecuencia el nombre de *álgebra de Boole-Schröder* (aun cuando el nombre de Augustus de Morgan debería agregarse también al de ellos). Según Schröder, las clases se refieren a *cualesquiera cosas* u "objetos del pensar", incluyendo, por lo tanto, la posibilidad de su interpretación como clases de números. Las clases son especies de individuos, y en particular también conceptos considerados según su alcance *(Umfang).* Cada clase es representada mediante una letra. Esta representación se utiliza igualmente para lo que Schröder llama *territorios (Gebiete)* o multiplicidades de elementos, conceptos considerados en su contenido, juicios o enunciados, inferencias y grupos.

En los *Principia Mathematica* (I. Int. Cap. iii y Parte I, Sec. C, 20), de Whitehead-Russell, se procede a presentar la noción de clase en la forma siguiente. "En virtud del axioma de reducibilidad—escriben dichos autores—, si $\varphi \hat{z}$ es cualquier función, hay una función predicativa formalmente equivalente a $\psi ! z$; entonces la clase $\hat{z}(\psi z)$ es idéntica a la clase $\hat{z}(\psi ! z)$, de modo que cada clase puede ser definida mediante una función *predicativa.* De ahí que la totalidad de las *clases* a las cuales puede decirse significativamente que pertenece o no pertenece un término dado, es una totalidad legítima, aunque la totalidad de *funciones* a las cuales puede decirse significativamente que pertenece o no pertenece un término dado, no es una totalidad legítima. Las clases a las cuales un término dado, *a,* pertenece o no pertenece son las clases definidas por funciones *a;* hay también las clases definidas por funciones *predicativas a.* Las llamaremos clases *a.* Entonces *las clases a* forman una totalidad legítima, derivada de la de las funciones predicativas *a."*

Con el fin de aceptar la anterior definición es necesario, empero, indicar las condiciones que debe cumplir un símbolo para operar o servir como clase. Estas condiciones son las siguientes: (1) Toda función preposicional debe determinar una clase que puede ser considerada como la colección de todos los argumentos que satisfacen la función en cuestión. (2) Dos funciones preposicionales formalmente equivalentes deben determinar la misma clase, y dos que no son formalmente equivalentes deben determinar diferentes clases. La clase queda determinada, pues, por la calidad de miembro (o hecho de pertenencia). A la inversa, dos funciones proposicionales que determinan una misma clase deben ser formalmente equivalentes. (3) Hay que poder definir no sólo clases, sino clases de clases. (4) En todos los casos debe carecer de significación (lo que no equivale a ser falso) suponer que una clase es miembro de sí misma o no es miembro de sí misma (véase PARADOJA). (5) Debe ser posible —aunque muy difícil— formular proposiciones sobre *todas* las clases compuestas de individuos, o sobre *todas* las clases compuestas de objetos de cualquier tipo (VÉASE) lógico. Esta última condición ha sido muy discutida en la lógica contemporánea, sobre todo en la medida en que se ha puesto en tela de juicio el principio russelliano de reducibilidad.

Las clases son consideradas por Whitehead y Russell como "ficciones lógicas" y como "símbolos incompletos". "La siguiente teoría de las clases —escriben dichos autores—, aunque proporciona una notación para representarlas, evita el supuesto de que hay cosas que pueden llamarse clases... Los símbolos incompletos que ocupan el lugar de las clases sirven para proporcionar técnicamente algo idéntico en el caso de dos funciones que poseen la misma extensión; sin algo que represente clases no podemos, por ejemplo, contar las combinaciones que pueden ser formadas a base de una serie dada de objetos."

Según Russell, la teoría de las clases se reduce a un axioma y a una definición. El axioma enuncia: "Hay un tipo, τ, tal que si ϕ es una función que puede tomar un objeto dado, *a,* como argumento, habrá una función, ψ, del tipo τ que será formalmente equivalente a ϕ." La definición señala: 'Si ϕ es una función que puede tomar un objeto dado, *a,* como argumento, y τ es el tipo mencionado en el axioma anterior, decir que la clase determinada por ϕ tiene la propiedad *f* será decir que hay una función del tipo τ formalmente equivalente a ϕ y que posee la propiedad *f.*" Así, una clase, F, será la totalidad de los objetos que poseen una cierta propiedad *f,* es decir, la totalidad de los objetos *x* para los cuales será verdadera la expresión *'f(x)'* (Cfr. *Introduction to Mathematical Philosophy,* 1919, págs. 184 y sigs.).

Nos hemos extendido sobre las anteriores definiciones y precisiones por ser consideradas como la base, ya tradicional, sobre la cual se apoyan las posteriores investigaciones acerca de la noción de clase. Ahora bien, la lógica contemporánea considera que varias de las anteriores formulaciones adolecen de falta de rigor. Procederemos, pues, según anunciamos al comienzo, a exponer los rasgos fundamentales de la actual lógica de las clases.

Si consideramos el enunciado:

Osear es colérico,

observaremos que 'es colérico' puede ser leído de dos modos: (1) 'tiene la propiedad de ser colérico'; (2) 'es un miembro de la clase de las entidades coléricas' o 'pertenece a la clase de las entidades coléricas'. En el primer caso, el enunciado en cuestión puede ser expresado mediante 'Fx' (véase CUANTEFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR), donde *'F' es* una letra predicado que se lee 'es colérico'. En el segundo caso, el enunciado en cuestión puede ser expresado mediante: x ε A,

donde Y (abreviatura de 'εστί' propuesta por Peano) se lee 'es un miembro de la clase' y 'A' es una letra que representa una clase (en el ejemplo en cuestión la clase de las entidades coléricas). La expresión 'x ε A' es empleada para sustituir un ***abstracto*** o nombre de clase. En la lógica de las clases los abstractos designan, en efecto, las clases de todas las entidades que tienen ciertas propiedades. La expresión:

$$\hat{x}\ Fx$$

es un abstracto, que se lee 'la clase de todos los *x* tales, que *Fx'.* El sig-

no '^' sobrepuesto a '*x*' recibe el nombre de *capucha*; '$\hat{x}$' es llamada por ello *letra encapuchada*. El enunciado 'Oscar es colérico', leído, en el sentido mencionado en (2), como

Oscar ε colérico,

será, pues, igual a:

Oscar $\varepsilon\ \hat{x}$ (*x* es *colérico*),

es decir:

Oscar es un miembro de la clase de todos los *x* tales, que *x* es colérico.

De un modo general se usan en la lógica de las clases expresiones tales como:

$$y\ \varepsilon\ \hat{x}\ Fx,$$
$$x\ \varepsilon\ \hat{z}\ Gzw,$$
etc.,

pero con el fin de evitar las complejidades de estas notaciones, se prefieren abreviaturas tales como:

$$x\ \varepsilon\ A,$$
$$x\ \varepsilon\ B,$$
etc.

Las letras *'A', 'B', 'C',* etc. son empleadas, pues, para expresar 'la clase A', 'la clase B', 'la clase C', etc. Observemos que algunos autores prefieren las minúsculas latinas cursivas 'a', *'b', 'c';* otros, las letras *'K', 'L',* etc.; otros, finalmente (como Whitehead y Russell) las minúsculas griegas 'α', 'β', etc. Nosotros nos atendremos al primer uso.

La noción de clase ha sido confundida a veces con las nociones de agregado o de todo. Esta confusión debe evitarse, pues de lo contrario se corre el riesgo de equiparar una entidad concreta con una entidad abstracta. Las clases son entidades abstractas, aun cuando los miembros de que se componen sean entidades concretas. También se ha equiparado la noción de clase con la de propiedad. Esta última equiparación tiene mayor fundamento. Como dice Carnap, dos clases —correspondientes a dos predicadores; por ejemplo, 'P' y 'Q'— son idénticas si tienen los mismos elementos, es decir, si 'P' y 'Q' son lógicamente equivalentes. La intensión del predicador 'P' es la propiedad P; su extensión es la clase correspondiente. 'Intensión' y 'propiedad' son usados aquí en sentido objetivo y no mental. Por su lado, Quine señala que clase y atributo son ambas entidades abstractas, designadas por términos abstractos.

CLA

En el álgebra de Boole-Schröder se asumen un cierto número de ideas elementales (símbolos de clases, negación, igualdad, producto, clase nula), se construyen algunas definiciones (clase universal, suma lógica, inclusión) y se proponen varios postulados (operaciones con clases). De las definiciones y los postulados se deducen todas las leyes del álgebra de clases. Todo ello recibe el nombre de *cálculo de clases.* Algunos autores distinguen entre relaciones de unas clases con otras (identidad, inclusión, exclusión, intersección) y operaciones con clases o cálculo de clases propiamente dicho (suma, producto). Nosotros nos limitaremos a mencionar las nociones fundamentales del álgebra de clases y a formular algunas leyes de tal álgebra.

Las nociones fundamentales de referencia son la de complemento, la de inclusión, la de identidad, la de suma, la de producto, la de clase universal y la de clase nula. Excepto las dos últimas, las demás han sido presentadas y definidas en los artículos correspondientes (véase COMPLEMENTO, INCLUSIÓN, IDENTIDAD, SUMA, PRODUCTO). Nos confinaremos, pues, aquí a las nociones de clase universal y clase nula e indicaremos a continuación las representaciones gráficas usuales de algunas de las nociones anteriores.

La clase universal es la clase de todos los miembros en el universo del discurso. Esta clase es simbolizada por 'V' (algunos autores usan 'I'). La clase universal es definida del modo siguiente:

$$V = \text{def. } \hat{x}\,(x = x),$$

donde '$x = x$' es satisfecho por todo.

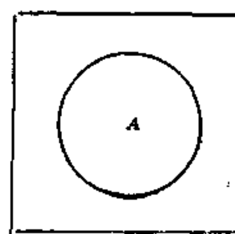
La clase nula (también llamada *vacía*) es la clase a la cual no pertenece ningún miembro en el universo del discurso. Esta clase es simbolizada por 'Λ' (algunos autores usan 'O'). La clase nula es definida del modo siguiente:

$$\Lambda = \text{def. } \hat{x}\,(x \neq x),$$

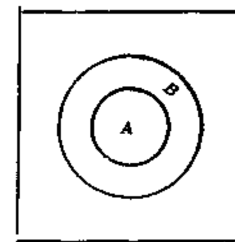
donde '$x \neq x$' no es satisfecho por nada.

La representación gráfica de las clases (muy usada para comprobar la validez o no validez de los silogismos a que nos hemos referido en el artículo VENN [DIAGRAMAS DE] se basa en el diagrama:

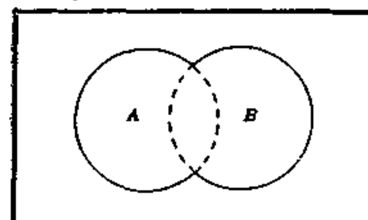
CLA



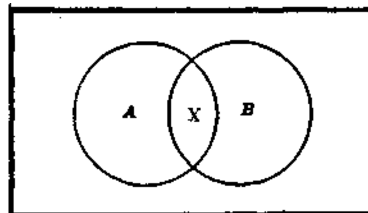
en el cual se representa gráficamente la clase A. El diagrama:



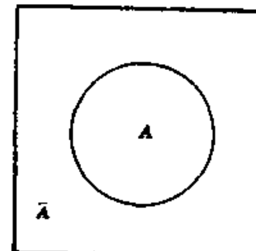
representa la inclusión de una clase, A, en una clase, B; todos los miembros de A son, pues, miembros de B. El diagrama:



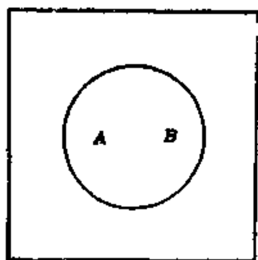
representa la suma de dos clases, A y B; hay, pues, una clase compuesta de todas las entidades que pertenecen a A o a B o a las dos. El diagrama:



representa el producto de dos clases, A y B; el área marcada con una cruz representa la clase de todas las entidades que pertenezcan a la vez a A y a B. El diagrama:



muestra el complemento, $\bar{A}$, de A; el área en la cual está $\bar{A}$ representa la clase de todos los miembros que no pertenecen a A. El diagrama:



representa la identidad de dos clases, A y *B;* los miembros de la clase A son los mismos que los miembros de la clase *B y* viceversa.

Las leyes del álgebra de clases son expresadas mediante fórmulas booleanas, muchas de las cuales son paralelas a las tautologías o leyes de la lógica sentencial. He aquí algunas de las leyes del álgebra de clases:

$$\begin{aligned}
&\mathbf{AC1}: A = A,\\
&\mathbf{AC2}: (A \cap \bar{A}) = \Lambda,\\
&\mathbf{AC3}: (A \cup \bar{A}) = V,\\
&\mathbf{AC4}: A \subset A,\\
&\mathbf{AC5}: \Lambda \subset A,\\
&\mathbf{AC6}: A \subset V,\\
&\mathbf{AC7}: A = \bar{\bar{A}},\\
&\mathbf{AC8}: (A \cap B) \cap C) = (A \cap (B \cap C),\\
&\mathbf{AC9}: (A \cup B) = (\overline{\bar{A} \cap \bar{B}}),\\
&\mathbf{AC10}: (A \cap B) = (\overline{\bar{A} \cup \bar{B}}),\\
&\mathbf{AC11}: \bar{\Lambda} = V,\\
&\mathbf{AC12}: \bar{V} = \Lambda,\\
&\mathbf{AC13}: (A \cap V) = A,\\
&\mathbf{AC14}: (A \cap \Lambda) = \Lambda,\\
&\mathbf{AC15}: (A \cup \Lambda) = A,\\
&\mathbf{AC16}: (A \cup \Lambda) = V.
\end{aligned}$$

La lectura de estas leyes resultará fácil con ayuda de los signos presentados en este artículo, más los contenidos en los artículos ya citados: COMPLEMENTO, INCLUSIÓN, IDENTIDAD, SUMA y PRODUCTO. Algunas de estas leyes reciben nombres. Así, AC1, AC2 y AC3 se llaman respectivamente *leyes de identidad, de contradicción y de tercio excluso;* AC8 es una de las *leyes de asociación;* AC9 y AC10 son llamadas *leyes de De Morgan.*

II. Concepto sociológico. En sentido sociológico 'clase' designa, de un modo amplio, una agrupación de individuos que poseen el mismo grado, o la misma calidad (social), o el mismo oficio. Se puede hablar entonces de la clase de los nobles, de la de los guerreros, de la de los burgueses, de la de los artesanos. Así definida, la clase es la denominación común para toda suerte de agrupaciones sociales: estados, estamentos, oficios, etc. De un modo estricto se da, sin embargo, el nombre de *clase* sólo a aquellas agrupaciones humanas caracterizadas por ciertos "constitutivos" sociales. Éstos pueden ser los medios de riqueza (especialmente la posesión de los medios de producción), los modos de vivir, la estima social en que se tenga a sus miembros, etc. Por lo general se reserva el nombre de clase solamente a las agrupaciones que han surgido en la época moderna. En efecto, aunque en muchos puntos análogos a los modernos, los órdenes sociales de otras épocas tienen que definirse mediante otros "constitutivos". Así, en el vocabulario sociológico actual se tiende a emplear el vocablo 'clase' únicamente en fórmulas tales como "la clase proletaria", "la clase burguesa" (y, en otras épocas, "la clase de los nobles", "la edad de los patricios", etc.), pero no en fórmulas tales como "la clase de los sacerdotes", "la clase de los intelectuales", etc. Los historiadores tienden también a distinguir entre la clase y el estado o rango. Para el último vale, en efecto, la expresión "haber nacido en tal o cual estado", lo que no ocurre para la primera. Se distingue asimismo en sociología entre clase y grupo. En algunos casos se prefiere eliminar por completo la noción de clase para sustituirla por la de grupo, hablándose de "agrupamientos sociales" (G. Gurvitch, P. Sorokin y otros), los cuales pueden clasificarse de muy distintas formas (véase G. GUBVITCH, *Vocation actuelle de la sociologie).* Los autores marxistas, en cambio, proclaman que la noción de clase es primaria (véase, por ejemplo, LUCIEN GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie,* 1952, págs. 94 y sigs.) y que sólo ella tiene un carácter histórico y, por lo tanto, dinámico, a diferencia de la noción de grupo, que es esencialmente estática. Las discusiones sobre el concepto de clase en la época moderna se han referido sobre todo a dos puntos. El primero es el concepto mismo de clase. El segundo, el problema de si tal concepto es subjetivo u objetivo. Es comprensible que en una sociedad donde los medios económicos y las relaciones económicas han ido adquiriendo cada vez mayor importancia (como ha ocurrido en la sociedad moderna) se haya subrayado la importancia del "constitutivo" económico para la formación de la clase. Muchos autores (marxistas y no marxistas) están en favor de ello; en buena parte el marxismo no ha hecho sino sistematizar y llevar a consecuencias últimas dichas ideas, considerando las clases sociales como el tejido fundamental de la historia y definiendo ésta (antes de la supresión definitiva del Estado por medio de la dictadura del proletariado) como una lucha de clases. La simplificación a que ello ha dado lugar en numerosos comentaristas ha engendrado diversas reacciones contra el concepto económico-objetivo de la noción de clase y ha inducido a subrayar otros factores, como el de estima o modos de vivir, que durante un tiempo fueron muy desatendidos. Como los temas sociológicos *stricto sensu* no son de la incumbencia de este Diccionario, nos limitamos a mencionar la existencia del problema. Desde el punto de vista filosófico, lo que más interesa en la cuestión es el papel que la noción de clase puede desempeñar en la filosofía de la historia, la función de la ideología (VÉASE) y el problema de la llamada conciencia de clase. Lo primero afecta al problema de la relación entre los factores reales y los factores ideales a que hemos aludido en el artículo Historia (VÉASE). Lo segundo está ligado al problema de la relación entre el valor de verdad de una doctrina y la forma en que concretamente se engendra. Lo último abarca la cuestión de las diversas formas de conciencia, en el sentido en que esta expresión fue empleada por Hegel y por muchos filósofos y sociólogos de los siglos XIX y XX. Muy debatida al respecto ha sido la posición de Georg Lukács (VÉASE), el cual desarrolló el problema desde el punto de vista del marxismo (del marxismo que Merleau-Ponty llama "occidental") en su libro G*eschichte und Klassenbewusstsein* (ed. alemana, 1923); según Lukács, la conciencia de la realidad (histórica) —conciencia dialéctica de una realidad en proceso dialéctico— no refleja simplemente, sino que colabora a la formación y desarrollo de tal realidad.

CLASS (GUSTAV) (1836-1908) nac. en Niesky (Oberlausitz), profesor en Tubinga y Erlangen, siguió una meditación sensiblemente análoga a la de Eucken, con influencia de Lotze y de la tradición espiritualista teísta. El objeto propio de la reflexión filosófica es, para Class, la "vida espiritual", autónoma y subsistente respecto a las otras formas de existencia, y susceptible de ser fenomenológicamente descrita. La fenomenología y la ontología del espíritu humano constituyen de este modo el acceso a un pensamiento metafísico de carácter espiritualista y personalista, y, sobre todo, a la fundación de una doctrina del pneuma o pneumatología que puede representar el punto de unión de lo personal con lo objetivo, de lo eterno con lo temporal y del ideal con el hecho.

Obras: ***Ideale und Güter*****, 1886 (*****Ideales y bienes*****). —** ***Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes*****, 1896 (*****Investigaciones para la fenomenología y ontología del espíritu humano.*****) —** ***Die Realität der Gottesidee*****, 1904 (*****La realidad de la idea de Dios*****). — Véase Hans Rust,** ***G. Class' Philosophie in systematischer Darstellung nebst einem Versuch ihrer Weiterbildung*****, 1910.**

CLAUBERG (JOHANN) (1622-1665) nac. en Solingen, profesor en Herborn y Duisburg, recibió la influencia de Descartes y fue uno de los principales defensores del ocasionalismo (VÉASE) moderno. Según Clauberg, en efecto, la intervención constante de Dios es necesaria para entender la relación entre los movimientos anímicos y los procesos corporales; lo que llamamos causas en estos últimos son, pues, más bien ocasiones que permiten al alma poseer las correspondientes "ideas". Clauberg desarrolló asimismo la metafísica en el sentido de la ontología formal y fue el primero en usar los términos 'ontología' y 'ontosofía' para designar la *metaphysica de ente.*

Obras: ***Elementa philosophiae sive ontosophia, scientia prima, de iis quae Deo creaturisque seu modo communiter attribuntur*****, 1647, 3ª ed., 1664; edición anotada, con el título:** ***Joannis Claubergii Ontosophia quae vulgo metaphysica vocatur*****, 1694 (con un apéndice conteniendo el trabajo titulado:** ***Logica contracta*****). —** ***Differentia inter Cartesianam et in scholis vulgo usitatam philosophiam*****, 1651. —** ***Defensio cartesiana*****, 1652. —** ***Exercitationes centum de cognitione Dei et nostri*****, 1656. —** ***Logica vetus et nova*****, 1658. —** ***Physica contracta*****, 1689. — Edición de obras:** ***Opera omnia philosophica, ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora; quibus accessere... opuscula quaedam nova, numquam antehac edita...*** **cura Joh. Theod. Schalbruchii (Amsterdam, 1691). Contiene una** ***Series Tractatum*****, entre los que figuran:** ***Physica Contracta; Disputationes Physicae; Theoria Corporum Viventium; Conjunctio Animae & Corporis; Metaphysica de Ente, com Notis; Paraphrasis in Meditationes Cartesii; Logica Vetus & Nova; Logica Contracta; Defensio Cartesiana; Dubitatio Cartesiana; Exercitationes & Epistolae*** **[entre J. C. y Tob. Andrea]. — Véase H. Müller,** ***J. Clauberg und seine Stellung im Cartesianismus, mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zur occasionalistischen Theorie*****, 1891 (Dis.). — E. Göpfert,** ***Clauberg-Studien*****, I, 1898. — P. Brosch,** ***Die Ontologie des J. Clauberg*****, 1926.**

CLAUDIO PTOLOMEO. Véase PTOLOMEO (CLAUDIO).

CLEANTES (331/0-233/2 o 232/1 antes de J. C.), nac. en Assos, pasó a Atenas, donde encontró a Zenón de Citio, con quien estudió y de quien es considerado discípulo. Parece haber seguido con gran fidelidad las doctrinas de Zenón y haber grandemente influido en la propagación de ellas sobre otros estoicos, en particular sobre Crisipo, y sobre Esfero de Bosporo, ambos discípulos de Cleantes. Se atribuye a éste una clasificación de la filosofía en seis partes (a diferencia de las tres partes propugnadas por Zenón de Citio, por muchos estoicos y otros filósofos de diferentes escuelas): la dialéctica, la retórica, la ética, la política, la física y la teología; Diógenes Laercio (VII, 174-6) le atribuye numerosos escritos sobre todas las partes de la filosofía, pero principalmente sobre ética y política. Su *Himno a Zeus* influyó, al parecer, consideradamente, sobre la religiosidad del estoicismo.

J. von Arnim, ***Stoicorum veterum fragmenta*****, I (1921) 552-88. — Artículos sobre Cleantes por Th. Gomperz,** ***Zeitschrift für d. österreichischen Gymnasium*** **(1878); U. von Wilamowitz-Moellendorf,** ***Hermes*** **(1940), y G. Verbeke (Verhand. Kon. VI. Acad. von Wetensch. Lett. en Sch. Kunsten von Belgie, Kl. Leteteren, IX, 9, 1949). — Artículo sobre Cleantes (Kleanthes, 2), por J. von Arnim en Pauly-Wissowa.**

CLEARCO de Soloi (nac. *ca.* 340 antes de J. C.), uno de los llamados antiguos peripatéticos, se dedicó a la interpretación de obras platónicas (Diógenes Laercio lo menciona [III, 2] como autor de un *Encomio ¿le Platón,* pero se le debe además una obra sobre los números y la estructura numérica del alma del mundo tal como aparece en la *República),* así como a la composición de numerosos tratados sobre diversas ciencias, en el espíritu de Teofrasto y aun llevando más allá que Teofrasto, según manifiesta Fritz Wehrli, la tendencia a la investigación monográfica. Clearco escribió obras sobre varios afectos (amor, pánico, etc.), sobre la vida y sobre muchos aspectos de la ciencia natural (óptica, la luna, las plantas, los minerales).

La más reciente edición de textos y comentarios es la de Fritz Wehrli en el Cuaderno III de *Die Schule des Aristoteles: Klearchos,* 1948. — Además véase: J. J. Schweighäuser, *Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas post Isaacum Casaubonum conscripsit,* 1905-6. — J. B. Verraert, *Diatribe acad. inaug,. de Clearcho Solensi,* 1828. — M. Weber, *De Clearchi Solensis vita et operibus,* 1880 (Dis.). — Art. por W. Kroll sobre Clearco (Klearchos, 11) en Pauly-Wissowa.

CLEMENS. Véase NEOESCOLÁSTICA.

CLEMENTE *(ca.* 150 - *ca.* 215), de Alejandría, maestro de la escuela para catequistas de la misma ciudad, se esforzó ante todo en asimilar la tradición filosófica griega dentro del cristianismo, el cual es considerado por él como una verdad total frente a una verdad parcial, como un saber completo frente al saber incompleto, fragmentario y frecuentemente falso del helenismo. En el helenismo, y especialmente en los pitagóricos, Platón y algunos estoicos, se encuentran, según Clemente, verdades encubiertas por el gran error del paganismo, anticipaciones que hacen de la filosofía no algo opuesto a la fe cristiana, sino una preparación para la fe concedida por Dios a quienes no constituían hasta el Nuevo Testamento el pueblo elegido. La revelación del Verbo es el verdadero saber, pero un saber que, bien que conocido por la fe, conduce a un asentimiento de carácter evidente, a la manera de

la "fantasía cataléptica" de los estoicos. Esta revelación fue dada antes parcialmente a los judíos, pero también a los griegos en la figura de sus sabios, de todos los sabios y no sólo de los de una determinada escuela. La asimilación de la tradición griega es para Clemente total, y constituye en su conjunto lo que llama filosofía, esto es, aquello que puede preparar para la fe y a la vez convertir la fe en conocimiento. Entre la fe y el saber filosófico no hay, así, contradicción, pues ambos se complementan y encuentran su verdad en la verdad única de lo revelado. Pero ello no equivale a una completa racionalización de la fe, pues en ésta hay verdades que sobrepasan la comprensión, y por ello la filosofía no puede, por ejemplo, llegar a un conocimiento positivo de la esencia y atributos de Dios.

De las obras de Clemente se han conservado el *Protréptico a los griegos*, el *Pedagogo* y los *Stromata* (respectivamente partes primera, segunda y tercera de una gran obra apologética y expositiva), así como varios escritos menores y fragmentos. Ediciones de las obras de Clemente de Alejandría: Florencia, 1550; Heidelberg, 1592; Oxford, 1715. Edición en la *Patrología griega* de Migne, t. VIII y IX. Nueva edición crítica por O. Stählin en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte* (Vol. I: *Protréptico y Pedagogo*, 1905; II. *Stromata I-VI*, 1906; III. *Stromata, VII-VIII*; escritos menores y fragmentos, 1909). Índice de la edición de Stählin, publicado en 1934. — Véase J. Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, 1858. — E. Freppel, *Clément d'Alexandrie*, 1865. — E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, 1898, 2ª ed., 1906. H. U. Meyboom, *Clemens Alexandrinus*, 1912. — J. Meifort, *Der Platonismus bei C. Alexandrinus*, 1928. — J. Munck, *Untersuchungen über Clemens Alexandrinus*, 1933. — C. Mondesert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, 1944. — Th. Camelot, O. P., *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, 1945. — G. Catalfamo, *S. Clemente Alessandrino*, 1951. — E. F. Osborn, *The Philosophy of C. of A.*, 1957.

CLIFFORD (WILLIAM KINGDON) (1845-1879) nac. en Exeter, profesor (1871-1879) en el University Collège, de Londres, y habitualmente considerado como uno de los representantes del evolucionismo naturalista inglés de las postreras décadas del pasado siglo, defendió en filosofía un sensacionismo para el cual todo objeto es, en último término, un complexo de sensaciones. En este sentido, su doctrina puede ser calificada de empirista-fenomenalista y se encuentra en la línea que va de Hume a Mach. La reducción del ser a impresiones no es, empero, para Clifford, una mera psicologización del objeto. En rigor, objeto y sujeto pertenecen al mismo orden de realidad, y su única diferencia consiste en que mientras el segundo es "sentido", el primero es una *ejection* o proyección del complexo de impresiones del yo. Esta realidad "eyectiva" posee, de todos modos, una cierta objetividad. En efecto, las impresiones del "yo" no permanecen nunca aisladas, sino en indisoluble conexión con otros complexos de impresiones. En primer lugar, y ante todo, hay los "objetos sociales" dentro de cuya trama está dado todo yo individual; en segundo término, hay un mundo sin el cual el yo quedaría substancializado y, por consiguiente, eliminado. Los procesos "eyectivos" están sometidos, por lo demás, a una evolución que recorre todos los órdenes de la naturaleza y que permite concluir que el último estadio es un complexo de impresiones conscientes. De ahí la teoría del "tejido mental" *(mind-stuff)* que constituye la trama última de la realidad y que está destinado, al entender de Clifford, a resolver el dualismo de sujeto y objeto, de espíritu y cuerpo, de conciencia y materia. Lo que hay, así, últimamente, es lo "sentido", y lo "sentido" es lo en sí, de lo cual emergen todos los dualismos, concebidos como divisiones artificiales practicadas por la inteligencia, pero sin que respondan a la realidad de la cosa. Materia y psiquismo son, por lo tanto, dos diferentes aspectos de "lo real". Pero como Clifford se inclina más a determinar los caracteres de lo psíquico por medio de los rasgos pertenecientes a lo físico que a la inversa, su metafísica es, en el fondo, un pampsiquismo con una base ontológica materialista y evolucionista estrechamente afín a la doctrina de Spencer.

Obras: *Seeing and Thinking*, 1879. *Lectures and Essays*, 2 vols., 1879, ed. L. Stephen y F. Pollock. — *The Commonsense of the Exact Sciences*, 1885, ed. por K. Pearson; reed. por J. R. Newman, con prefacio por B. Russell, 1955. — *The Ethics of Belief*, 1909. Todas estas obras son recopilaciones de artículos y lecciones, y fueron publicadas póstumamente. Durante su vida publicó sus principales estudios matemáticos: *Preliminary Sketch of Bi-Quaternions*, 1873, y *On the Canonical Form and Dissection of a Riemann's Surface*, 1877.

CLINAMEN. Aristóteles objetó a Demócrito (VÉASE) que los átomos que se mueven con la misma velocidad en dirección vertical no pueden encontrarse nunca. Para responder a esta objeción, se supone que Epicuro forjó la doctrina llamada por Lucrecio del *clinamen* o *inclinación* de los átomos. Consiste en suponer que los átomos experimentan una pequeña "desviación" que les permite encontrarse. El peso, *pondus*, de los átomos los empuja hacia abajo; la desviación, el *clinamen*, les permite moverse en otras direcciones. Así, el *clinamen* es considerado como la inserción de la libertad dentro de un mundo dominado por el mecanicismo. La doctrina en cuestión se halla expresada claramente en Lucrecio, *De rerum natura*, II, 289-93:

sed ne mens ipsa necessum
intestinum habeat cunctis in rebus agendis
et devicta quasi cogatur ferre patique,
id facit exiguum clinamen principiorum
nac regione loci certa nec tempore certo

(ed. Bailey, I, 250), es decir: "Mas que el espíritu mismo no haya de estar dominado haciéndolo todo por una necesidad interna, y que no haya de estar obligado, como cosa conquistada, a soportar pasivamente los acontecimientos, ello es efecto de esa exigua desviación de los elementos principales, que no tienen que ir a un lugar determinado en un tiempo fijado." El vocablo *clinamen* fue forjado por el propio Lucrecio, y es en su texto uno de los ἅπαξ λεγόμενα.

Algunos autores creen que la doctrina en cuestión se hallaba ya en los textos esotéricos de Aristóteles, como respuesta que dio el Estagirita a sus propias objeciones contra el atomis-

mo democriteano. Sin embargo, la opinión hasta ahora más difundida es la que la hace proceder de Epicuro o de algún epicúreo. Cierto que no se halla en la *Carta* a Herodoto donde se expone la doctrina física (Cfr. H. Usener, *Epicúrea,* págs. 1-32), pero C. Bailey señala que puede haber estado en el comienzo del párrafo 43 —que no se ha conservado por entero— o en algún otro párrafo perdido y que, en todo caso, hay pruebas de ello en otras partes (por ejemplo, en Diogenes de Oinoanda, fragmento XXXII, ed. Williams, col. II, fin. El término griego es ἐκκλισις, y a veces παρέγκλισις). En época reciente, Ettore Bignone, investigador del "Aristóteles perdido", ha manifestado que la formación de tal doctrina requirió un cierto tiempo, y que se formó a base de la conjunción de dos tesis afines: la doctrina aristotélica, según la cual el movimiento de los cuerpos es de la misma especie que el movimiento del alma; y la doctrina de Heráclides Pon-tico, según la cual los átomos son de naturaleza psíquica y poseen movimiento por sí mismos. Entre la atribución de espontaneidad completa a los átomos y la completa negación de ella, los epicúreos consideraron la doctrina del *clinamen* como una razonable tesis intermediaria, que permitía conservar el materialismo —o, mejor, dicho, corporalismo— del atomismo democriteano, sin caer en las dificultades de un determinismo completo.

La teoría del *clinamen* ha sido juzgada de muy diversas maneras. Ya Cicerón, en *De fato, 45, De fin,* I 19 y *De nat. deor,* I 69 la consideró como un expediente arbitrario, como una "ficción pueril" —*res ficta pueriliter*—, según dice en esta última obra (aunque en *De fato, I,* 23, reconoce que posee algún valor). Entre los historiadores modernos, Zeller *(Geschichte,* III, 3) contribuyó a difundir la opinión —que se halla en la mayor parte de tratadistas— de que la doctrina del *clinamen* tiene poca consistencia intelectual o se desvía de la concepción general democriteana (Cfr., por ejemplo, Windelband, Ges. *der Phil,* § 15, 4). Contra tales opiniones declaró Guyau que con la doctrina del *clinamen* los epicúreos mostraron una profunda comprensión del contingentismo que, según el filósofo francés (que seguía en este punto a Boutroux), se halla en el fondo de todas las realidades. Otra defensa de la "consistencia intelectual" de la doctrina del *clinamen se* halla en la obra de Cyril Bailey sobre Epicuro y los atomistas, al decir que los epicúreos lucharon consistentemente contra la concepción de un "destino opresor" y no sólo del "destino religioso", sino del "destino determinista" propugnado por muchos filósofos naturales. Por este motivo, intentaron buscar una brecha que permitiese salvar la libertad del hombre sin por ello negar la validez de las leyes de la Naturaleza. La opinión de Guyau se halla en *La morale d'Épicure,* 1878, Cap. II (págs. 85-91). Hay trad, esp.: *La moral de Epicuro,* 1907. — Las explicaciones de Bailey, en *The Greek Ato-mists and Epicurus,* 1928, págs. 316 y sigs. — El folleto de E. Bignone referido en el texto es: *La dottrina epicurea del "clinamen", sua formazione e sua cronologia, in rapporto con la polemica con le scuole avversarie. Nuoce luci sulla storia dell'atomismo greco,* 1940. Las obras del mismo autor sobre la formación filosófica de Epicuro y el llamado "Aristóteles perdido" se hallan mencionadas en la bibliografía de Epicuro (VÉASE).

CLITÓMACO de Cartago (187/6-110/9) (escolarca de la Academia nueva desde 129 ó 126 hasta 110 ó 109) tenía como nombre verdadero, según Diogenes Laercio (IV, 67), el de Asdrúbal. Hacia los cuarenta años de edad, y tras haber profesado en su ciudad natal, se trasladó a Atenas, donde fue discípulo de Carnéades, cuyas opiniones parece haber comentado extensamente. Sus escritos parecen haber proporcionado mucho material a Cicerón y a Sexto el Empírico y aun haber influido sobre ellos.

H. Diels, *Doxographi Graeci,* 1879. Artículo de J. v. Arnim. sobre Clitómaco (Kleitomachos, 1) en Pauly-Wissowa.

COGITO, ERGO SUM. En el artículo sobre Descartes hemos visto que la proposición usualmente conocida bajo la expresión *Cogito, ergo sum, y* con frecuencia bajo el simple término *Cogito,* es una de las tesis centrales de dicho filósofo. En el *Discurso del Método* (IV; A. *T.* VI 32) escribe, en efecto, Descartes: "Y observando que esta verdad: yo pienso, luego existo (*Je pense, donc je suis;* en el texto latino: *Ego cogito, ergo sum sive existo],* era tan firme y estaba tan bien asegurada, que no podían quebrantarla las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba." En las *Meditaciones metafísicas* (II; A. *T.* VII 25) escribe: "De modo que después de haber pensado bien en ello, y de haber examinado cuidadosamente todas las cosas, hay que concluir y tener por constante que esta proposición: Yo *soy, yo existo,* es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncio o la concibo en mi espíritu." Y en los *Principios de la filosofía* (I 7; A. *T.* VIII 7) indica que "no obstante todas las suposiciones más extravagantes, no podríamos dejar de creer que esta conclusión: Yo *pienso, luego yo existo,* no sea verdadera, y, por consiguiente, la primera y más cierta que se presenta a quien conduce ordenadamente sus pensamientos". Ahora bien, por la importancia de dicha tesis y por las muchas discusiones que se han suscitado en torno a ella dare-mos algunas aclaraciones complementarias. Unas (I) se refieren a sus antecedentes históricos, otras (II) a su significación y a las dificultades que su aceptación ofrece.

(I). Ya en época de Descartes —como lo han investigado minuciosamente É. Gilson y L. Blanchet, a quienes seguimos en gran parte a este respecto— se hizo observar al filósofo que la proposición en cuestión tenía numerosos antecedentes. En la época actual se ha llegado inclusive a hablar de una posible fuente aristotélica del *Cogito;* Émile Bréhier, Egon Braun, Rodolfo Mondolfo y Pierre-Maxime Schuhl se han referido a varios textos de Aristóteles (por ejemplo: *De sensu,* VII 488 a 25 y *Phys.,* VIII 3, 254 a 22) en donde el Estagirita mantiene que la autopercepción es acompañada del conocimiento de la propia existencia, y que la opinión (eleática) de que el movimiento no existe implica una opinión —*y,* por consiguiente, un movimiento—, que existe. Sin embargo, los propios historiadores citados (acaso con la excepción de Mondolfo) no han insistido demasiado en la importancia para Descartes de estos antecedentes. En

cambio, los destacados ya en la época de Descartes son importantes. El más resonante de ellos es el de San Agustín. El P. Mersenne indicó a Descartes cuán parecido era su argumento al que consta (según el propio Descartes precisó luego; Cfr. A. T., III 261) en *De civitate Dei*, de San Agustín, Libro XI, cap. 26. San Agustín escribió allí lo siguiente: *"Quid si falleris? Si enim fallor, sum"*, "Pues, ¿qué si te engañas? Si me engaño soy", una proposición conocida usualmente bajo la expresión "Si *fallor, sum"*, *"Si yerro, existo"*. Una observación análoga se hizo al filósofo por autor hoy desconocido (A. *T.*, III 247-8). En las *Cuartas Objeciones* a las *Meditaciones Metafísicas* (A. T., VII 197), Arnauld se refirió a otro texto de San Agustín en *De libero arbitrio,* Libro II, cap. 3, n. 7, en el cual, a raíz de preguntarse el Santo, como exordio para la prueba de la existencia de Dios, si uno mismo existe, contesta: "A» *tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses"*, es decir: "¿Y si acaso temes engañarte en esta pregunta? Pero si tú no existieras, no podrías en modo alguno engañarte." Como indica Gilson, Arnauld aproximó este texto a uno que se halla en las *Meditaciones metafísicas* (II, A. *T.* VII 25) sobre el problema de la distinción entre el alma y el cuerpo. El mismo Arnauld, en carta a Descartes del 3 de junio de 1648 (A. *T.*, V 186), indicó otro texto del agustiniano *De Trinitate,* Libro X, cap. 10, n. 12, donde, entre otros argumentos, consta el siguiente: *"Vivere se tarnen et meminisse, et intelli-gere, et velie, et cogitare, et scire, et judicare, quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitai, vivit ; si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitai, dubitare se intelligit; si dubitat certus esse vult; si dubitat, cogitai; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, judicat non se temere consentire opportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ullat re dubitare non posset";* es decir: "¿Quién puede dudar que vive, recuerda, comprende, quiere, piensa, sabe y juzga? Tanto más cuanto que si duda, vive; si duda por qué duda, recuerda; si duda, comprende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene dar temerariamente su consentimiento. Quienquiera, pues, duda de todo lo demás, no puede dudar de todas esas cosas, pues si no existiesen no podría dudar de nada."

En diferentes respuestas a estas observaciones, Descartes no indicó si había ya encontrado tales pasajes *anteriormente* a sus propias fórmulas, sino que se limitó a poner de relieve: (a) Que mientras San Agustín se sirve de sus argumentos para probar la certidumbre de nuestro ser —y, en el pasaje citado de *De emítate Dei,* para mostrar que hay en nosotros una imagen de la Trinidad—, él, Descartes, se sirve de los suyos para dar a entender que el yo que piensa "es una *substancia* inmaterial", "lo que —agrega— son dos cosas muy diferentes" (Carta fechada el 2 de noviembre de 1640; A. *T.,* III 247-8). Por lo tanto, San Agustín no hace del principio "el mismo uso" que él, Descartes, hace (Carta a Mersenne del 25 de mayo de 1637; A. *T.,* I, 376). (b) Que no deja de alegrarle coincidir con San Agustín aun cuando no sea sino para cerrar la boca a los *petits esprits* que han tratado de "poner quisquillas a este principio" (Cfr. A. *T.*, III 248 y *Respuestas a las Cuartas Objeciones, A. T.*, 219). Todo ello ha dado motivo para plantearse varios problemas. Unos son netamente históricos y pueden centrarse en torno a la pregunta: ¿Conocía (o tenía presentes) ya Descartes los pasajes en cuestión de San Agustín y no hizo en su respuesta más que seguir siendo, como ha dicho Ortega y Gasset, "gran borrador de sus propias huellas" (O. *C.*, VI [1953], 169 nota)? Los otros son sistemáticos y pueden centrarse en torno a la cuestión: ¿Cuál es el significado verdadero de la proposición cartesiana?

Debatiremos brevemente el último punto en la sección (II) del presente artículo. En cuanto al primero, las opiniones están divididas entre quienes hacen francamente de Descartes un agustiniano, por lo menos en este punto capital, y quienes declaran que no hay vínculos de ninguna clase entre las dos doctrinas. Los primeros se apoyan en varias razones. Mencionaremos cinco. (1) La citada tendencia, que consideran sospechosa, de Descartes, a no indicar sus "fuentes". (2) El hecho de que el *Cogito* agustiniano no sea algo accidental en su obra, sino que, como señala Gilson, se haya repetido nada menos que cinco veces en sus libros (además de los pasajes citados, otros dos a que Gilson se refiere en su *Introducción a l'étude de Saint Augustin,* 3a ed., 1949, págs. 53 y sigs.; *De vita beata,* II, 2, 7 y *Do vera religione,* XXXIX). (3) El hecho de que la doctrina agustiniana no se hubiese interrumpido durante la Edad Media (Juan Escoto Erigena, Enrique de Auxerre, Hugo de San Victor, Guillermo de Occam, Guillermo de Auvernia, Juan de Mirecourt, Pedro de Ailly) y durante el Renacimiento y comienzos de la Edad Moderna (Pico della Mirandola, Gómez Pereira, los apologistas cristianos anti-escépticos y, sobre todo, como indica L. Blanchet, Campanella en su *De sensu rerum y* en *la Universalis Philosophia),* por no hablar de algunos árabes, como Avicena, bien conocidos de los filósofos cristianos. De algunos de estos precedentes puede, ciertamente, afirmarse casi con entera seguridad que no eran conocidos de Descartes. Un ejemplo es la frase *"Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est; ergo ego sum",* "Conozco que conozco algo, y todo lo que conoce es; por lo tanto, soy", que se halla en la *Antoniana Margarita,* de Gómez Pereira, y que ha sido citada a este mismo respecto por Blanco Soto *(Festgabe Cl. Baeumker*, 1913, pág. 371) y por L. Blanchet (obra citada en la bibliografía al final de este artículo). Pues aunque Menén-dez y Pelayo señaló *(Heterodoxos,* Epílogo) que Gómez Pereira "se adelantó al entimema famoso", ello no implica que haya habido directa influencia ni siquiera que el "entimema" tuviera el mismo sentido en ambos autores. (Para una cuestión paralela, véase ALMA DE LOS BRUTOS.) De otros precedentes, en cambio, no puede afirmarse con el mismo grado de certeza la ignorancia de Descartes. (4) El hecho de que Descartes se hallara en estrecha relación y aun bajo la influencia del P. Mersenne y del Cardenal de Bé-rulle y, por lo tanto, ligado a las tendencias claramente agustinianas del Oratorio. (5) El hecho de que argumentos semejantes fueran empleados con frecuencia para rebatir opinio-

nes de los escépticos (el propio San Agustín empleó *también* el *Cogito* con este propósito). Los segundos, en cambio, es decir, los que niegan que haya vínculos entre San Agustín u otros precedentes, y Descartes, señalan —como ya hizo Pascal— que el uso hecho del *Cogito* por los dos pensadores es tan distinto, que no puede hablarse de coincidencia ni de influencia. Esta es, por ejemplo, la opinión de Ortega y Gasset cuando indica *(op. cit.,* 168-9, nota) que las coincidencias entre Descartes y el Padre de la Iglesia permiten ver "con mayor evidencia que se trata de dos tesis filosóficas completamente distintas". "Bastaría para rechazar esa filiación hacerse cargo de que las frases de San Agustín estaban ahí desde hacía trece siglos patentes a todos, sin que de esa fuente manase el *Cogito* —¡qué casualidad!— hasta el decenio de 1620." Como se advierte, los primeros aducen sobre todo testimonios históricos; los segundos (siguiendo al propio Descartes) se apoyan en razones de contenido de la doctrina. Frente a unos y a otros hay autores que buscan una tesis intermedia, sosteniendo (como Gilson) que aunque no puede negarse la importancia de los argumentos agustinianos y de quienes los adoptaron o transformaron, hay de todos modos diferencias entre los dos grandes filósofos. Por lo pronto, las hay en la propia fórmula empleada. Luego, en el hecho de que los supuestos teológicos que habían orientado a San Agustín parecen casi completamente ausentes en Descartes. Finalmente, en el hecho de que la metafísica de Descartes es una metafísica de lo inteligible, que desemboca en el mecanicismo, mientras la de San Agustín es una metafísica de lo concreto, que desemboca en el "animismo", esto es, en el "intimismo".

(II) Esto nos lleva a dilucidar el significado del *Cogito* antes de indicar algunas de las objeciones suscitadas. Hemos visto ya cuál es la opinión del propio Descartes al respecto: no se trata sólo, en efecto, de hallar una proposición apodíctica que sirva de firme roca al edificio de la filosofía, sino también de probar "la distinción real entre el alma y el cuerpo", como dice en el título a la *Meditación Sexta.* Pero dentro de esta fundamental concepción pueden acentuarse aspectos distintos. Merleau-Ponty, por ejemplo (Cfr. *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* 1947, 129-30), ha indicado que ofrece los tres siguientes: (1) El *Cogito* equivale a decir que cuando me aprehendo a mí mismo me limito a observar un hecho psíquico. Esta significación predominantemente psicológica es la que aparece en el propio Descartes al decir éste que estoy cierto de existir todo el tiempo que pienso en ello. (2) El *Cogito* puede referirse tanto a la aprehensión del hecho de que pienso como a los objetos abarcados por este pensamiento. En tal caso el *Cogito* no es más cierto que el *cogitum.* Esta significación aparece en Descartes cuando considera en las *Regulae* el *se esse* como *una* de las verdades evidentes simples. (3) El Cogito puede entenderse como el acto de dudar por el cual se ponen en duda todos los contenidos, actuales y posibles, de mi experiencia, excluyéndose de la duda al propio *Cogito.* Es la significación que tiene el *Cogito* corno principio de la "reconstrucción" del mundo. Aunque todos estos sentidos aparecen en Descartes (3) es el principal y el que la tradición sobre todo ha subrayado. Junto a la distinción entre estos sentidos del *Cogito ergo sum* hay que mencionar la distinción entre los diversos sentidos del *cogitarse.* Usualmente se interpreta en un sentido intelectual. Pero en el espíritu de Descartes —y en la raíz etimológica del vocablo— *cogitare* significa cualquier acto psicológico, con tal que pertenezca de un modo directo a la realidad de lo íntimo, como distinta a la realidad de las substancias extensas. En este sentido puede admitirse la tesis de J. de Finance, cuando compara el *Cogito* de Descartes con la *reflexio* de Santo Tomás. Ambos son actos mediante los cuales se afirma y reconoce el pensamiento, en su naturaleza propia, como algo distinto de los demás entes. Pero mientras en Descartes —escribe de Finance— la distinción es ontológica y se hace del yo una substancia separada, en Santo Tomás el yo sigue vinculado antològicamente al resto de los entes. El punto común que hay entre ellos es, pues, que tanto Santo Tomás como Descartes pasan del concepto de yo o *reflexivo* o *cogito* al de la existencia: Santo Tomás de un modo claro y directo; Descartes, de un modo mediato.

Las objeciones suscitadas por el principio cartesiano son múltiples. Muchos escolásticos argüían que el *Cogito* no puede ser un primer principio en el sentido en que pueda serlo el principio de contradicción, sobre todo a la luz de una de las pretensiones del principio cartesiano: el ser apodíctico. Otros señalaban que en el razonamiento de Descartes hay una falla: la supresión de la premisa mayor. 'Todo lo que piensa, existe', a la cual debería seguir la premisa menor, 'Yo pienso', y la conclusión, 'Por lo tanto, yo existo'. Descartes mismo contestó ya a las dos objeciones, las cuales son de naturaleza formal, y siguen siendo empleadas por los escolásticos. Hay otras objeciones de distinta índole de las cuales nos limitaremos a mencionar tres. La primera es la de que podría decirse con la misma justificación, "Yo respiro, luego yo existo" que "Yo pienso, luego yo existo". La respuesta dada a ella consiste en mostrar la ilegitimidad de considerar el respirar como una operación tan irreductible como el pensar. La segunda es la de que no es legítimo pasar de la afirmación, "Yo pienso", a la afirmación, "por lo tanto, yo soy una cosa pensante", es decir, de un acto a una substancia. El motivo de ese paso ha sido atribuido al supuesto substancialista de la filosofía de Descartes. La tercera se refiere principalmente al alcance del *Cogito.* Se ha hecho observar, en efecto, que la seguridad de mi existencia dada por el mismo es válida únicamente *en tanto que* y *mientras* pienso. Esta condición ya fue indicada por Descartes al escribir en la *Meditación Segunda:* "Otro [atributo del alma] es el de pensar; y aquí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece; sólo él no puede ser desligado de mí. Yo *soy, yo existo:* esto es cierto, mas, ¿para cuánto tiempo? A saber, tanto tiempo como pienso, pues podría acaso ocurrir que si dejara de pensar dejaría al mismo tiempo de ser o de existir." Pero Descartes no consideraba que esto destruía su conclusión principal: el afirmar que soy una cosa pensante.

Nietzsche decía *(Jenseits,* § 16)

que en la sola afirmación "*Yo* pienso' hay un mundo de problemas que el metafísico no puede resolver; se supone que soy *yo* el que piensa, que debe haber por fuerza alguien que piensa, que el pensar es una actividad realizada por un ser que suponemos es la causa del pensamiento, que hay un *'ego'* *y* que sé lo que es. Por lo tanto, la afirmación 'Yo pienso' supone tantas cosas que no puede ser considerada como una certidumbre inmediata, de tal modo que el filósofo a quien se le afirma tal cosa no tendrá más remedio que admitir que cuando otro dice 'Yo pienso' está probablemente en lo cierto, pero que no puede suponerse que esto sea forzosamente algo cierto.

É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 2ª ed., revisada y aumentada, de la Parte II de sus *Études de philosophie médiévale*, 1930, Parte I, cap. ii y Apéndices, Cap. I. — Id., id., Edición anotada del *Discours de la méthode*, 1947, págs. 295-301. — Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"*, 1920. — P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, 1930, 2ª ed., 1950, Cap. I ["Cogito kantien el Cogito cartésien"]. — J. de Finance, S. J., *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, 1946 [Archives de philosophie, Vol. XVI, Cahier II]. Una tesis análoga en P. Hoenen, *Reality and Judgment according to St. Thomas*, 1952. — Véase también Ángel Custodio Vega, "Introducción a la filosofía de San Agustín", cap. viii, en tomo II de *Obras* de San Agustín, ed. de la Biblioteca de Autores Cristianos (1946), págs. 193-226. — Para el "antecedente aristotélico, véase: É. Bréhier, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* (1942-1943), págs. 142-3. — R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, 1955, págs. 287 y sigs. — P.-M. Schuhl, "Y a-t-il une source aristotélicienne du 'Cogito'?", *Revue philosophique*, etc. (1948), 191-4, reimp. en *Études platoniciennes*, 1960, págs. 146-51. — Egon Braun, "Vorläufer des 'Cogito ergo sum' bei Aristoteles", *Ann. Universitatis Saraviensis* (Lettres), V (1956), 193-5. — E. W. Beth, "'Cogito ergo sum' -raisonnement ou intuition?", *Logica. Studia Paul Bernays dedicata*, 1959, págs. 19-31 y 223-35. — R. Lefèvre, *La bataille du "Cogito"*, 1960 (menos histórico que "sistemático"). — Heinrich Scholz, "Über das Cogito, ergo sum", *Kantstudien*, XXXVI (1931), 126-47, reimp. en la obra del autor *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel, J. Ritter, págs. 75-94. — Id., id., "Augustinus und Descartes", *Blätter für deutsche Philosophie*, V (1931-1932), 405-23, reimp. *en ibid.*, págs. 45-61.

COHEN (HERMANN) (1842-1918) nac. en Coswig, profesó en la Universidad de Marburgo, donde sucedió, en 1876, a F. A. Lange. Trasladado a Berlín en 1912, residió en la capital hasta su muerte. Fundador de la llamada Escuela de Marburgo (VÉASE) y figura máxima del neokantismo, sus primeros trabajos consistieron en exposiciones y aclaraciones de la doctrina kantiana. La aparición, en 1902, de la primera parte de su *Sistema de filosofía*, parcialmente anticipado en sus anteriores obras, constituyó la consagración del neokantismo en su aspecto idealista objetivo o idealista crítico. Cohen se propone desarrollar hasta sus últimas consecuencias el método trascendental kantiano y atenerse, por lo tanto, más al espíritu que a la letra del kantismo; su orientación fundamental se halla determinada por el propósito de considerar filosóficamente el conjunto de la cultura, que para Cohen se cifra en la ciencia —por la cual entiende principalmente el saber natural, físico y matemático—, en la ética y en la estética, religadas por la unidad de la conciencia. El idealismo de Cohen no equivale a un mero idealismo subjetivo; de acuerdo con su interpretación de Kant, Cohen hace del idealismo una dirección enteramente objetiva, una filosofía en la cual el problema de la dualidad del pensamiento y del objeto queda resuelto por su identificación. Mientras Kant había distinguido entre lo dado y lo puesto, Cohen admite solamente lo puesto, pero éste equivale, más bien que al acto subjetivo del pensar, al contenido objetivo del pensamiento, que de este modo se convierte en fundamento del objeto. El pensamiento no es para Cohen el producto de una actividad subjetiva; es la estructura interna del objeto de la ciencia, el contenido de la conciencia y a la vez el del ser. Por lo tanto, si el ser es el pensamiento, también el pensamiento es aquello que se halla puesto en el ser por constituir su contenido esencial. No se trata, consiguientemente, como Cohen hace notar con frecuencia, de una negación del mundo externo. Esta negación, que es una posición metafísica, no entra dentro del marco de la teoría idealista del conocimiento más que cuando, partiendo de un inexistente dualismo entre la conciencia y el ser, se pasa al idealismo subjetivista. La filosofía de Cohen es formalmente enemiga de la metafísica; el hecho de que muchas proposiciones metafísicas se hayan insertado dentro de ella no es reconocido por su autor, quien estima su objetivismo como el mayor ataque que se haya dirigido contra toda pretensión trascendente. Basado en esta posición, Cohen hace girar todo su sistema alrededor de la noción de la conciencia pura y divide el conjunto en una lógica del conocimiento puro, que es primordialmente una elaboración de las categorías del conocimiento físico-matemático y una reafirmación del ideal de la ciencia como conocimiento infinito; en una ética de la voluntad pura, apoyada en la idea kantiana del deber, y en una estética del sentimiento puro, es decir, en una dilucidación de las categorías correspondientes a las formas emotivas de la conciencia. La lógica es a la vez la teoría del conocimiento; es una lógica gnoseológica y en parte metafísica que supone, de acuerdo con su pensamiento fundamental, la absoluta y perfecta racionalidad de lo real; la ética es una ciencia formal de las categorías morales; la estética, una ciencia formal de las categorías del sentimiento puro. La unificación de estos tres territorios por la psicología no debe ser entendida como un intento de englobar las tres partes en una ciencia superior, pues la psicología es concebida simplemente como la ciencia del hombre "en la unidad de su conciencia cultural". De este modo, el sistema de Cohen se halla penetrado enteramente por un racionalismo que no sólo rechaza la sensibilidad y la intuición como órganos del conocimiento, sino que efectúa con frecuencia un tránsito de la pura afirmación de la necesaria racionalidad del conocimiento científico a la necesaria racionalidad de lo real. Por una de sus partes esenciales, la filosofía de Cohen se enlaza, pues, con el viejo racionalismo; por otra, se

vincula con el naturalismo y, a través de él, con el positivismo (véase NEOKANTISMO). Las orientaciones de Cohen, que fueron proseguidas, ciertamente con mucha libertad, por sus discípulos de la Escuela de Marburgo, representan el punto culminante del intelectualismo naturalista. De acuerdo con ello, los trabajos realizados por el propio Cohen y sus continuadores en la esfera de la historia de la filosofía y de la crítica de las ciencias tienden a mostrar cierta continuidad del idealismo objetivo a través de la historia del pensamiento occidental, y particularmente desde Platón, enderezada a la formación de la "verdadera ciencia", es decir, de la ciencia natural matemática.

Obras: *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871 (3ª ed. modificada, 1918) (*La teoría de la experiencia, de Kant*). — *Kants Begründung der Ethik*, 1877, 2ª ed., 1910 (*La fundamentación de la ética por Kant*). — *Kants Begründung der Aesthetik*, 1889 (*La fundamentación de la estética por Kant*). — *System der Philosophie. I. Logik der reinen Erkenntnis*, 1902, 2ª ed. 1914, 3ª ed., 1922 (*Lógica del conocimiento puro*). *II. Ethik des reinen Willens*, 1904, 2ª ed., 1907, 3ª ed., 1921 (*Ética de la voluntad pura*) *III. Aesthetik des reinen Gefühls*, 2 vols., 1912 (*Estética del sentimiento puro*). — *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 1915 (*El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*). — *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1919 (*La religión de la razón según las fuentes del judaísmo*). — *H. Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, ed. A. Görland y E. Cassirer, 2 vols., 1928. — *Indice a la Lógica del conocimiento puro: Index zu Cohens Logik einer reinen Erkenntnis*, por A. Görland, 1906. Véase el t. XVII de *Kantstudien*, 1912, y las siguientes obras: P. Natorp, *H. Cohens' philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, 1918 [*Kantstudien*. Ergänzungshefte 21]. — W. Kinkel, *H. Cohen*, 1924. — Simon Kaplan, *Das Geschichtsproblem in der Philosophie H. Cohens*, 1930. — Josef Solowiejczyk, *Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei H. Cohen*, 1932 (Dis.). — Trude Weiss Rosmarin, *Religion of Reason. H. Cohen's System of Religious Philosophy*, 1936. — Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, 1954, págs. 131-208. — Véase asimismo la bibliografía del artículo MARBURGO (ESCUELA DE).

COHEN (MORRIS RAPHAËL) (1880-1947), nac. en Minsk, trasladado muy joven a EE. UU., profesor en el City Collège de Nueva York, rechazó tanto el dogmatismo apriorista como el escepticismo empirista. Ni uno ni otro pueden, a su entender, dar razón tanto de la regularidad de los procesos reales como de la posibilidad de su inteligibilidad. El puro ¡nacionalismo debe, sin embargo, ser también rechazado; si se admite la existencia de algo irracional será sólo, afirma Cohen, como uno de los polos necesarios de la realidad. De lo contrario, todo lo real sería puramente formal y se eliminaría la relativa impenetrabilidad de lo existente. El pensamiento de Cohen se va acercando de este modo, a través de un proceso casi dialéctico de admisiones y negaciones, a una actitud que él mismo ha calificado de realismo lógico, de racionalismo realista, de relativismo relacionista y, finalmente, de naturalismo racionalista. Lo característico de esta posición es la afirmación de las invariantes constituidas por las puras relaciones lógicas y matemáticas. Mas esta invariabilidad, con la que se destruye el empirismo escéptico, no apoya el apriorismo clásico de la "autoevidencia" de las verdades. Por eso puede decir Cohen que 'las relaciones matemáticas y lógicas forman la substancia inteligible de las cosas" (*Reason and Nature*, 1931, pág. 230) sin por ello suponer que las cosas son racionalmente engendradas. Se trata, pues, en último término, de un naturalismo de carácter funcionalista, de un realismo logicista más bien que de un logicismo formalista. A ello contribuye también la defensa del llamado principio de polaridad, el cual no consiste, sin embargo, ni en una dialéctica del concepto, ni en un proceso puramente empírico, ni en un vago eclecticismo. El principio de polaridad afirma que ni la causalidad ni la razón suficiente bastan para la determinación por lo menos conceptual de los fenómenos; toda determinación supone la contraposición o, mejor dicho, la confluencia de elementos opuestos. Estos elementos no engendran por sí mismos la realidad ni tampoco, a diferencia de Hegel, los contrarios llegan a ser absorbidos y superados. Lo que sucede más bien es que la persistencia misma de la contrariedad es necesaria para la adscripción de algo a la realidad. Una especie de teoría de la compensación, unida a una doctrina de las composibilidades, en el sentido de Leibniz, parece estar en la base del mencionado polarismo. A ellas se agregan un "tychismo" de signo parecido al de Peirce (véase AZAR) y un pluralismo por medio del cual la existencia de las invariantes lógicas no significa la supresión de las novedades contingentes. Naturalismo y racionalismo se unen siempre, en todo caso, para no disolver lo real ni en lo formal ni en lo místico, para centrarlo en "lo natural", y ello no sólo en lo que toca a la realidad física y mental, sino también a la realidad social y legal, que ha constituido una de las preocupaciones centrales de M. R. Cohen.

Obras principales: *Reason and Nature*, 1931, nueva ed., por F. Cohen, 1953 (trad. esp.: *Razón y Naturaleza*, 1956). —*Law and the Social Order*, 1933. — *An Introduction to Logic and Scientific Method* (en colaboración con Ernest Nagel), 1934. — *A Preface to Logic*, 1944 (trad. esp.: *Introducción a la lógica*, 1952). — *The Faith of a Liberal*, 1946. — *The Meaning of Human History*, 1947. — *Studies in Philosophy and Science*, 1949. — *A Dreamer's Journey*, 1949 (autobiografía). — *Reason and Law. Studies in Juristic Philosophy*, 1950. — *Reflections of a Wondering Jew*, 1950. — *American Thought; a Critical Sketch*, 1954. — *Studies in Philosophy and Science*, 1959. — Biografía: Leonora Cohen Rosenfield, *Portrait of a Philosopher: M.R.C. in Life and Letters*, 1962. — Bibliografía: Martin A. Kuhn, *M. R.C. A Bibliography*, 1958 (suplemento del *Journal of the History of Ideas*). — Véase el volumen en honor de Cohen, *Freedom and Reason*, 1951, ed. S. W. Baron, E. Nagel y K. S. Pinson (especialmente los primeros cinco trabajos). — Arturo Doregibus, *Il razionalismo de M.R.C. nella filosofia americana d'oggi*, 1960 [Pubb. della Facoltà di Magisterio Univ. Torino, 15].

COHERENCIA (LEY O PRINCIPIO DE). Véase CATEGORÍA.

COHN (JOÑAS) (1869-1947) nac. en Görlitz, profesor en Friburgo i. B., ha trabajado al principio en estrecha relación con las orientaciones de la escuela de Badén (VÉASE), especialmente las de Rickert, pero su creciente aproximación a los supuestos del pensamiento hegeliano lo ha co-

locado cada vez más fuera del marco de una investigación filosófica de índole preponderantemente metodológica y axiológico-crítica. Esto se revela ya en su idea de la lógica. Como el propio Cohn señala en la autoexposición de su pensamiento (págs. 69 y siguientes), ha habido en su trabajo dos intereses principales. Por un lado, ha intentado mostrar que toda ciencia del valor tiene que buscar su camino mediante la lógica, y esto, señala Cohn, por dos razones: porque la lógica —en la cual está incluida la teoría del conocimiento— es la única ciencia que puede demostrar por sí misma su propia validez, y también porque toda ciencia del valor debe aclarar su propio fin y sus propios límites, esto es, su propia lógica. Por otro lado, ha intentado analizar el sentido de la época, lo que ha implicado el examen general de cuestiones histórico-filosóficas y últimamente valorativas. De ahí una serie de investigaciones relativas al juicio, al pensamiento, al valor y, finalmente, a lo que Cohn llama el "yo ideal". En lo que toca al juicio, su investigación lo condujo a lo que llamó la doctrina del "utraquismo", según la cual la disociación producida en el juicio entre la forma y el contenido del pensar, entre lo perteneciente al pensamiento y lo ajeno o extraño a él, queda resuelta por medio de la síntesis unificante de la verdad. Pero, a su vez, la unidad radical de tal dualidad es lo que constituye, según Cohn, "el fenómeno primario del conocimiento". Por eso la base de toda unificación es el yo que conoce. Ahora bien, este yo debe ser considerado, al entender de Cohn, como algo distinto de una realidad metafísica. O, mejor dicho, lo metafísico que en él haya no pertenece a la naturaleza de la cosa y de lo estático, sino a la del poder y de lo dinámico. En la unidad del yo se unifican a su vez la verdad y el valor, y ello de tal modo que su existencia real es una existencia dialéctica. La dialéctica concreta y no, como en Hegel, lógica, de la realidad representa la culminación de este proceso, el cual abarca de esta manera toda la realidad, incluyendo la concreta y la ideal; su raíz última será por ello, más que la realidad en el sentido habitual del término, la autenticidad.

Obras: *Geschichte des Unendlickeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*, 1896; reimp., 1960 (*Historia del problema del infinito en el pensamiento occidental hasta Kant*). — *Allgemeine Aesthetik*, 1901 (*Estética general*). — *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*, 1908 (*Supuestos y fines del conocer. Investigaciones sobre las cuestiones fundamentales de la lógica*) — *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ein philosophischer Versuch*, 1914 (*El sentido de la cultura actual. Ensayo filosófico*). — "Relativität und Idealismus", *Kantstudien*, XXI (1917). — *Geist der Erziehung. Pädagogik auf philosophischer Grundlage*, 1919 (trad. esp., *Pedagogía fundamental*, 1933). — *Die Theorie der Dialektik, Formenlehre der Philosophie*, 1923. — *Die Philosophie im Zeitalter des Spezialismus*, 1925 (*La filosofía en la época del especialismo*). — *Wertwissenschaft*, 3 vols., 1932/3 (*Ciencia del valor*). — Autoexposición en *Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, II, 1921.

COIMBRA (LEONARDO) (1883-1936), nac. en el distrito de Felgueiras (Portugal), profesó en la Universidad de Oporto. En oposición al materialismo y al formalismo, Coimbra concibe el pensamiento no como una forma ni como una substancia, sino como una actividad que engendra al mismo tiempo la forma y la materia, como un absoluto cuyo ser consiste en su capacidad de creación. El creacionismo muestra, según Coimbra, la insuficiencia de toda concepción atenida únicamente a la experiencia o a la idea, pues la tesis del pensamiento como absoluto creador del mundo, como fundamento de toda oposición entre el sujeto y el objeto, entre el espíritu y la Naturaleza, permite reducir a unidad lo que se presenta en apariencia como antinómico y mutuamente irreductible. Pero el pensamiento creador no es únicamente la conciencia, sino lo que da su origen a la conciencia, aquello que, unido indisolublemente a la vida, hace que todo ser, aun el que más sumido esté en la materia, pueda cobrar conciencia de sí mismo y, con ello, conciencia de su radical unidad, de su simpatía vital y amorosa con el resto del universo.

Obras principales: *O Criacionismo*, 1902. — *O pensamento criacionista*, 1914. — A *morte*, 1913. — A *luta pela immortalidade*, 1916. — A *Alegria, a Dor e a Graça*, 1916 (trad. esp.: *La alegría, el dolor y la gracia*, 1921). — *Do Amor e da Morte*, 1922. — Edición de Obras completas; tomo I (*A Alegria, a Dor e la Graça; Do Amor e da Morte*), 1956. — Ed. de escritos inéditos ("O espíritu e a guerra", "A alma", "A origen e o valor da ideia de vida espiritual", "Dois humanismos", "Duas libertades", "Espíritos liberais e espíritos reaccionários", "A personalidade espiritual de Guerra Junqueiro") en *Revista portuguesa de filosofia*, XII (1956), 360-402. — Esta edición de textos se halla precedida por el estudio de A. de Magalhães, "A perenidade do pensamento filosófico de L. C.", *ibid.*, 337-59. — Véase José Marinho, *O pensamento filosófico de L. C.*, 1945. — Delfim Santos, "Actualidade e valor do pensamento filosófico de L. C.", separata de *Studium generale*, III (1956), 51-67.

CO-IMPLICACIÓN, COMPLICACIÓN. Ortega y Gasset ha introducido estos términos (en particular el último, usado como contracción del primero) para designar un modo de relación entre pensamientos distintos del de la implicación (VÉASE). Según dicho autor (Cfr. *Origen y epílogo de la filosofía*, 1960, especialmente págs. 15-6), hay dos modos de estar ligados los pensamientos con evidencia: el modo por el cual un pensamiento está implícito en otro —lo cual significa que este último implica el primero—; y el modo por el cual un pensamiento co-implica (o complica) otro. En el primer caso, tenemos una implicación lógica (en un sentido muy amplio de esta expresión); en el segundo caso, tenemos una complicación. El primer modo de pensar es analítico; el segundo es sintético o dialéctico. "En una serie dialéctica de pensamientos —escribe Ortega—, cada uno de éstos complica e impone pensar el siguiente", sin que ello signifique que implica lógicamente el siguiente. Ejemplo de pensar sintético o dialéctico en el cual hay complicación es éste: si pensamos un esferoide, no tenemos más remedio que pensarlo con el espacio en torno, aunque la idea de "espacio en torno" no estuviese lógicamente implicada en la idea de esferoide.

Según Julián Marías (*Introducción a la filosofía*, 3a ed., 1953, § 41, pág. 166), el pensamiento mediante complicación aparece claramente en la idea husserliana de esencia. "Las

esencias' —escribe dicho autor— están constituidas por la totalidad de las notas unidas entre sí por Fundación o *Fundierung,* es decir, de tal suerte que una nota *complica* la otra, la requiere para ser, pero sin *implicaría,* esto es, sin que la segunda este incluida en la primera." Ejemplo: la extensión no está implicada por el color, pero está "complicada" con él.

COINCIDENTIA OPPOSITORUM. Véase CUSA (NICOLÁS DE), OPOSICIÓN.

COLECTIVO se llama al concepto que se refiere a un conjunto o clase (VÉASE) de objetos, es decir, al concepto "que se refiere a un todo constituido por una pluralidad de objetos homogéneos" (Pfänder). Lo colectivo es, pues, una totalidad o un conjunto en el que concurren la singularidad y la generalidad. El término 'colectivo' y sus derivados —colectivismo, colectivización, etc.— se emplean sobre todo en psicología y sociología, ya sea para designar la llamada conciencia colectiva o conciencia de un conjunto de individuos unidos por caracteres comunes o, mejor dicho, dotados de reacciones comunes, o bien para expresar una forma de socialización que tiende a dar importancia a las manifestaciones y aun al ser de la comunidad sobre los que corresponden a los individuos componentes. La investigación sobre lo colectivo en dichas ciencias se basa, por lo pronto, en el concepto de totalidad, complejo o estructura, según el cual la reunión de individuos en un todo no es sólo un agregado, sino un conjunto orgánico. En la filosofía política el colectivismo se opone frecuentemente al individualismo, oposición sin duda vaga donde no se tienen en cuenta las múltiples significaciones de cada uno de los términos y que designa habitualmente una actitud polémica acerca de los valores más estimables dentro de una sociedad.

COLIGACIÓN *(colligation)* llamaba W. Whewell en el *Novum Organum Renovatum* (II, iv, 1), o segunda parte de la tercera edición de su obra sobre la filosofía de las ciencias inductivas, al acto intelectual por medio del cual se establece "una conexión precisa entre los fenómenos dados a nuestros sentidos". La coligación —o, más exactamente, *coligación de los hechos*— no era para Whewell un mero resultado de la observación; se requería una *interpretación* —una *interpretatio naturae,* en el sentido de F. Bacon— atenta a los hechos. Usando la comparación establecida por R. Bianche en la obra sobre Whewell mencionada en la bibliografía sobre este pensador, diremos que el científico se sitúa ante los hechos como el paleógrafo ante una inscripción cuyo sentido ignora. La inscripción aparece por lo pronto como un conjunto de procesos físicos que se convierten en enunciados con sentido solamente cuando el espíritu del paleógrafo se pone en actividad. Esta actividad es la coligación, la cual, sin embargo, no se reduce a los procesos superiores del espíritu, sino que tiene lugar en la simple percepción, en la cual se religan o coligan grupos de impresiones. En cierto modo cabe comparar, pues, la doctrina de Whewell sobre la coligación con la doctrina de Kant sobre la actividad categorizadora del entendimiento, especialmente en lo que ésta tiene de unificadora. A diferencia de Kant, sin embargo, Whewell concibe la coligación como algo que *se forma* en el proceso de la actividad del científico y no como un sistema categorial que puede descubrirse en el sujeto trascendental.

Como indica Lalande en la obra sobre la inducción y la experimentación citada en la bibliografía sobre este pensador, la coligación se entiende con frecuencia en el sentido de una inducción completa. Este uso no corresponde al sentido que daba Whewell a la coligación, sino que procede de la interpretación dada a ella por J. S. Mill, el cual criticó en su *Lógica* (III, i y ii) muchas de las ideas de Whewell acerca de la inducción científica, pero a la vez se apropió varias de ellas. Para J. S. Mill, como señala Lalande, la coligación no se reduce a la inducción completa, pues mientras la coligación no es siempre una inducción, toda inducción es una coligación.

COLLIER (ARTHUR) (1680-1732), nac. en Langford Magna, o Steeple Langford, cerca de Salisbury, defendió, aparentemente con independencia de Berkeley —cuyas ideas, señala Collier, fueron conocidas por él sólo posteriormente—, un inmaterialismo muy parecido al del autor de *Hylas y Filonous.* La *Clavis universos salis* apareció en 1713, pero ya en 1703, escribe Collier, llegó a las mismas conclusiones, las cuales, como es probable, fueron notablemente influidas por Malebranche. Éstas indican que la materia no tiene existencia independiente del espíritu, de tal modo que nuestras percepciones son efectos de la voluntad de Dios. Collier no quiere adherirse al escepticismo del que sostiene que las cosas vistas no existen *(Clavis,* Introducción), y afirma que su investigación no concierne a la existencia, sino a la extra-existencia de ciertas cosas y objetos: "lo que afirmo y defiendo —escribe— no es que los cuerpos no existen o que no existe el mundo externo, sino que ciertos cuerpos que se suponen existentes no existen eternamente o, en términos generales, que no hay un mundo exterior" (*loc. cit.).* La visión de los cuerpos, su "cuasi-exterioridad" es, así, tanto efecto de la voluntad de Dios como condición necesaria de su visibilidad. La dependencia en que los cuerpos se hallan del espíritu humano es entonces el reflejo de esta su situación en Dios. Por eso dice Collier que pueden existir mundos infinitos aun sin existir un solo espíritu; tal existencia, empero, es una existencia completamente distinta de la de la pura exterioridad. Collier examina en una primera parte de la obra el problema del mundo visible y de su significación, respondiendo a varias objeciones que manifiestamente ignoran el sentido del problema. En una segunda parte intenta demostrar, en nueve argumentos, la imposibilidad de la exterioridad pura del mundo. El pensamiento de Collier estaba vinculado, desde luego, al problema de la relación entre las realidades pensantes y extensas, y entre ellas y Dios, tal como había sido planteada por Descartes y, sobre todo, por Malebranche, así como por el defensor de Malebranche contra Locke, John Norris, contemporáneo de Collier y a quien éste se refiere en su citado escrito.

El título completo de la obra de Collier es: *Clavis Universalis or a New Inquiry ofter Truth, Being a Demonstration of the non-Existence, or Impossibility, of an Esternal World,* 1713. En 1756 fue traducida al alemán por Eschenbach; una edición, con otros folletos de la época, se hizo en 1837 por S. Parr. Edición con

notas por Ethel Bowman, 1909. Collier escribió, además, *A Specimen of True Philosophy; in a Discourse on Genesis*, 1730, y una *Logology*, 1732. La *Clavis* estaba destinada justamente a servir de introducción a una comprensión de las Escrituras. — Véase Robert Benson, *Arthur Collier*, 1837. — A. Kowalewski, *Kritische Analyse von A. Colliers Clavis universalis*, 1897 (Dis.). — Ethel Bowman, *Prefatory Note* a la edición de la *Clavis*, 1909. — G. A. Johnston, "The Relation between Collier and Berkeley", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXXII N. F. XXV (1918), 162-75.

COLLINGWOOD (ROBIN GEORGE) (1889-1943) nac. en Cartwell Fell (Inglaterra), "Fellow" en Pembroke Collège (Oxford) y luego profesor de Metafísica en Magdalen Collège (también en Oxford), inició su meditación filosófica con lo que llamaba una revisión crítica de las principales formas de la experiencia humana. Un "Nuevo tratado de la naturaleza humana" debía constituir, pues, su fundamento. Tal revisión se realizó al hilo de un nuevo idealismo (bien que el autor desdeñara tal nombre); no sólo rechazaba Collingwood las tesis realistas, sino que intentaba mostrar los endebles supuestos de ellas. En verdad, el examen de las formas de la experiencia humana —examen más descriptivo que propiamente especulativo— nos conduce a considerar circularmente y, hasta cierto punto, dialécticamente la vida del espíritu y, por lo tanto, el "mapa del conocimiento". Collingwood considera que el campo de la experiencia se divide en varias zonas: arte, religión, ciencia, historia, filosofía. Cada zona es una "actividad del espíritu cognoscitivo" *(Spéculum mentis,* II pág. 39). Cada una es un "error", esto es, un momento parcial de la verdad. Cierto que al alcanzar la historia parecemos llegar a un punto donde la unificación se hace posible. En efecto, la historia es una forma de experiencia cuyo objeto es la realidad concreta. "El objeto de la historia —escribe Collingwood— es el hecho en cuanto tal" *(op. cit.,* VI, 2; pág. 211). Y, a su vez, el mundo del hecho es el objeto absoluto. Ninguna actitud del espíritu y ninguna faceta de la experiencia serían, así, ajenas a la historia. O, para decirlo en la misma concentrada fórmula del filósofo: "El arte se basa en la ignorancia de la realidad; la religión, en la ignorancia del pensamiento; la ciencia, en la ignorancia del hecho. Pero con el reconocimiento del hecho se reconoce todo lo que es real en algún sentido. El hecho, tal como está históricamente determinado, es el objeto absoluto" *(op. cit.,* VI, 3; pág. 218). Ahora bien, si lo Absoluto aparece bajo la forma del universal concreto, el conocimiento histórico será un conocimiento de un mundo infinito de hechos y, por ende, un conjunto infinito de pensamientos. La dialéctica nos conduce, una vez más, a la imposibilidad de lo que parecía evidente. Pero sólo la busca del fundamento del conjunto infinito concreto nos permite superar el estadio anterior. Esta busca nos conduce justamente a la filosofía, donde el ciclo dialéctico se cierra, no por agotamiento de todos los objetos, sino por el conocimiento de ellos a través del autoconocimiento del espíritu. Este espíritu no es, sin embargo, una idea, sino, a su vez, una radical experiencia. De ahí que su descripción equivalga a su vivencia; de ahí que el conocimiento de sí mismo sea la repetición del vivir de sí mismo.

Una metafísica, una filosofía de la Naturaleza, de la historia, del arte y de la vida social humana son consecuencias inevitables de ese movimiento cognoscitivo y vivido del espíritu. Collingwood admite la metafísica, pero no como una ciencia del puro ser, no como una ontología, sino como saber de algo concreto. Esta realidad concreta son las suposiciones, presuposiciones o supuestos (véase SUPUESTO), y ello de tal modo que la metafísica se convierte en "ciencia de las presuposiciones absolutas" (An *Essay on Metaphysics* pág. 32). Collingwood combate desde este punto de vista el neo-realismo y el analitismo, señalando que el pensar sobre el cual éstos ejecutan sus análisis es un pensar de grado inferior, y que todo análisis es, en último término, análisis metafísico. Ahora bien, tales supuestos son, en rigor, supuestos "históricos", por lo cual la propia metafísica se hace "ciencia histórica" *(op. cit.,* pág. 49). La consideración de lo histórico se va convirtiendo de este modo en el tema central de la filosofía de Collingwood, cuyas obras propiamente históricas llegan también a formar parte de su pensamiento. Pero lo histórico no se detiene, desde luego, en la historia propiamente tal, en la metafísica y en la vida "circular" y "dialéctica" del espíritu; ella alcanza asimismo, y en proporción considerable, a la misma idea de la Naturaleza. Ésta no es entonces simplemente el conjunto de las cosas naturales; en todo caso, estas cosas no pueden ser vistas ni comprendidas si no es desde una idea de la Naturaleza que resulta ser a su vez una idea histórica. Con lo cual, según Collingwood, en lugar de relativizarse, la naturaleza adquiere una mayor objetividad y plenitud. En otros términos, la idea de la Naturaleza no se da si no es a través de una concepción histórica, no habiendo, por consiguiente, una Naturaleza idéntica, previa a toda consideración de ella y de la cual sus posibles ideas no fueran sino determinados y parciales puntos de vista. Por eso la historicidad es un carácter fundamental de lo real, y por eso sólo a través de una idea o interpretación histórica es accesible, y no sólo cognoscitivamente, la realidad.

Obras: *Religion and Philosophy*, 1916. — *Speculum Mentis*, 1924. — *Outlines of a Philosophy of Art*, 1925. —*An Essay on Philosophical Method*, 1933. — *The Principles of Art*, 1938 (trad. esp.: *Los principios del arte*, 1960) — *An Autobiography*, 1939 (trad. esp.: *Autobiografía*, 1954). — *An Essay on Metaphysics*, 1940. — *The New Leviathan, or Man, Society, Civilization, and Barbarism*, 1942. — *The Idea of Nature*, 1945 (trad. esp.: *Idea de la Naturaleza*, 1950). — *The Idea of History*, 1946 (trad. esp.: *Idea de la historia*, 1952). Estas dos últimas obras son póstumas. Véase: Alan Donagan, *The Later Philosophy of R.G.C.*, 1962.

COMO SI. Véase FICCIÓN, VAIHINGER (HANS),

COMPARACIÓN. Véase METÁFORA.

COMPASIÓN. Este término tiene una significación afín a varios otros vocablos: 'piedad', 'misericordia', 'conmiseración', 'clemencia' y hasta 'simpatía' y 'benevolencia', en tanto que todos se refieren a un sentimiento en común en el cual se participa de una emoción ajena, y en la mayor parte de los casos de una emoción suscitada por un dolor o una pena. No pueden usarse indistintamente. Sin embargo, en una historia del concepto de compasión podrían

incluirse varios de los demás conceptos citados, especialmente los de piedad, misericordia, conmiseración y, en parte por lo menos, benevolencia. Hemos consagrado un artículo especial al concepto de simpatía (VÉASE). Aquí nos limitaremos a señalar varios significados básicos de 'compasión' teniendo en cuenta que se han usado también para estos significados otros términos, especialmente piedad *(pietas)* y conmiseración *(commiseratio).*

La compasión —o, mejor, piedad (ἔλεος)— era para algunos autores griegos una participación en el dolor ajeno que hacía del "otro" en cierta manera un "prójimo", aun sin existir lazos concretos de proximidad, tales como los lazos familiares. Los estoicos latinos, y en particular Séneca (en su *De clementia)* se ocuparon con frecuencia del sentimiento de compasión, piedad o conmiseración *(commiseratio).* En general, no lo estimaron altamente; la compasión era considerada como una debilidad. Ello no significa en modo alguno que los estoicos se opusieran a hacer el bien, y menos todavía que predicaran la dureza con respecto a los semejantes. Pero hacer el bien a los semejantes era para ellos algo parecido a un deber, y no el resultado de una compasión. Como escribió Montaigne *(Essais, I,* 1), "la piedad es para los estoicos pasión viciosa; quieren que se preste socorro a los afligidos, pero no que uno se ablande y los compadezca". Así, la oposición de los estoicos a la compasión iba ligada a su oposición a la blandura. Cierto que no todos los estoicos se manifestaron por igual hostiles a la compasión y a la piedad; hay, por ejemplo, en Marco Aurelio no pocas frases que expresan la compasión — si bien ésta carece de valor a menos que el que compadece haya templado su corazón en las adversidades.

La idea de compasión como amor (o caridad) adquirió madurez solamente dentro del cristianismo, cuando se consideró que toda auténtica compasión afecta a la raíz de la persona — del compadecido tanto como del que compadece. En el cristianismo, y especialmente en el agustinismo, el amor de Dios al hombre es la condición necesaria para el amor del hombre a Dios, y éste la condición necesaria para el amor al prójimo y para la compasión como misericordia.

Descartes examinó la compasión (la *pitié)* como una de las "pasiones del alma". "La piedad es una especie de tristeza mezclada de amor o de buena voluntad hacia los que vemos sufrir algún mal del que los consideramos indignos" *(Les passions de l'âme,* § 185). La simpatía (o piedad) es lo contrario de la envidia. Los más dignos de piedad son los más débiles, y los más piadosos son los más generosos *(ibid.,* 5§ 186-7). La piedad *(commiseratio)* es, según Spinoza, "la tristeza nacida del mal ajeno" *(ex alterius damno [Eth.,* III prop. xxii, sch.]). Es curioso que Spinoza no encuentre nombre para designar la alegría nacida del bien ajeno *("Quo autem nomine appelanda sit laetitta, quae ex alterius bono oritur, nescio" [loc. cit.]).* En todo caso, la piedad o compasión no es para Spinoza una virtud superior ni siquiera indispensable; el hombre que vive de acuerdo con la razón ni la necesita ni siquiera puede considerarla en sí misma un bien.

Nos hemos referido brevemente a la idea de compasión en varios filósofos del llamado "sentido moral" (por ejemplo, Francis Hutcheson) en el artículo sobre la noción de simpatía. Ésta puede ser considerada como una especie de benevolencia y, por lo tanto, ser tratada como si fuese la compasión o, cuando menos, una forma de ella. La compasión (en cuanto *benevolente)* es para Hutcheson un "instinto" promotor del bien ajeno y constituye el fundamento del "sentido moral".

Algunos autores pre-románticos y "románticos" (como, por ejemplo, Rousseau) subrayaron la identificación del que compadece con el compadecido en el acto de la compasión, hasta el punto de hacer de la persona compadecida el centro del cual la compasión surge. Cuando se sostiene que en la compasión —como, por lo demás, en la simpatía— hay una especie de fondo común a todos los hombres, e inclusive a todos los vivientes, la compasión deja de ser un acto intencional para convertirse en una especie de participación en el todo. Así ha sucedido en la idea schopenhaueriana de la compasión *(Mitleid).* Schopenhauer reduce el amor a compasión. Ésta es fundamental, pues conduce a la negación de la voluntad de vivir, siendo el acto que precede a la negación misma. La compasión supone la identidad de todos los seres, el hecho de que el dolor producido por la Voluntad en su camino hacia la Conciencia última y definitiva no sea un dolor perteneciente exclusivamente al que lo padece, sino a todo ser.

En la mayor parte de los autores se ha tendido a dar una definición, más o menos compleja, de la noción de compasión sin intentar desdoblarla en varios aspectos, que pueden ser muy distintos y hasta contrarios. Nietzsche *(Jenseits,* § 225) denunció la compasión (en cuanto padecimiento junto con el prójimo y amor al prójimo) como un modo de enmascarar la debilidad humana. Ello no lo llevó, sin embargo, a criticar toda compasión; hay, en efecto, una compasión "superior" en la cual y por la cual se puede hasta imponer al hombre "la disciplina del sufrimiento". De Nietzsche puede pasarse a una fenomenología de la compasión en la cual se distinga entre ésta y el amor, la piedad, la conmiseración, la justicia, etc. Puede decirse, por ejemplo, que la compasión es distinta del amor, por cuanto en éste no se considera la persona como "digna de lástima", y de la justicia por cuanto en ésta se reconoce simplemente a la persona "lo que le es debido". Max Scheler ha elaborado con detalle dicha fenomenología. En ella aparecen ciertas concepciones de la compasión —por ejemplo, la de Schopenhauer— como uno solo de los aspectos de la "simpatía": el que corresponde al sentimiento de la unidad psicovital *(Einfühlen)* con el prójimo y aun con todos los hombres y hasta con todo lo existente. Puede considerarse la compasión no como un sentimiento intencional único y unívoco, sino como un sentimiento que se "extiende" por así decirlo en varios grados, desde la proyección sentimental hasta el acto del amor.

Wilhelm Stern, *Das Wesen des Mitleids,* 1903. — Gerhardi, *Das Wesen des Mitleids,* 1906. — K. v. Oreili, *Die philosophische Auffassung des Mitleids,* 1912. — Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass,* 1913; 2a ed., con el título: *Wesen und Formen der Sympathie,* 1923 (trad, esp.: *Esencia y formas*

de la simpatía, 1943). — Matthias Auerbach, *Mitleid und Charakter,* 1921. — Para la historia de la noción de compasión, véase: O. Herwegen, Das *Mitleid in der griechischen Philosophie bis auf die Stoa,* 1912 (Dis.).

COMPLEJO o complexo es, en general, un conjunto de objetos determinados por caracteres comunes. El complejo equivale en este sentido a la clase, totalidad, estructura o conjunto; a él se atribuye habitualmente un sistema de relaciones internas que lo convierten en un todo cerrado y autónomo y que permiten hablar de complejo físico, psicológico, sociológico, causal, de sentido, etc. En psicoanálisis se llama *complejo* al conjunto de representaciones unidas en una totalidad específica y sumidas en la subconsciencia por efecto de la censura; el complejo es de este modo la causa mediata o inmediata de las manifestaciones psíquicas exteriorizadas en innumerables actos —torpezas, movimientos de diversa índole, sueños, perturbaciones patológicas, etcétera—, comprensibles cabalmente a partir de la referencia del acto al complejo, única que permite otorgarle un sentido. En lógica se llama *proposición* o *término complejo* al que está constituido por diversos miembros simplemente aludidos en la expresión o mencionados explícitamente en calidad de explicación complementaria. Esta explicación queda, sin embargo, casi siempre implícita en el término, de modo que basta la simple enunciación del mismo para que se sobreentiendan las circunstancias que en él concurren necesariamente en virtud de su propia estructura.

'Complejo' (o 'complexo') se usa también en historia de la filosofía para designar lo que se llama un *complejo doctrinal.* Ejemplo del mismo es el agustinismo (VÉASE) en la Edad Media.

COMPLEMENTARIDAD (PRINCIPIO DE). Una contribución importante al problema del principio o relación de indeterminación (o incertidumbre), es la del físico danés Niels Bohr, primero en su principio de correspondencia y luego —y sobre todo— en su famoso principio de complementaridad. Niels Bohr ha intentado, en efecto, manifestar los pseudo-problemas que surgen cada vez que se aplican las usuales imágenes del espacio y del tiempo (y las intuiciones ligadas al lenguaje ordinario) a los procesos microfísicos. Las descripciones habituales fallan, a su entender, completamente, cuando se presentan problemas tales como el de la "adopción" de la teoría corpuscular o de la teoría ondulatoria, o bien el de la incertidumbre expresada en la fórmula: "No podemos conocer a la vez la posición y la velocidad [cantidad de movimiento] de un electrón." Louis de Broglie había precisado ya (sobre todo en su *Physique et Microphysique,* 1948) que sólo la enorme cantidad de observaciones sobre las cuales está basada la física clásica permite hablar de esos procesos en el lenguaje ordinario y según las imágenes intuitivas habituales. Por lo tanto, únicamente cuando se elude tal lenguaje puede adquirir sentido la expresión de que un corpúsculo no está localizado en un punto del espacio, sino que está potencialmente en todo un campo espacial. Cierto que se pueden dar interpretaciones de la mencionada relación de incertidumbre; a algunas de ellas nos hemos referido en el artículo citado. Pero toda interpretación debe basarse en un cierto principio, que había sido ya anticipado por de Broglie, pero que solamente ha adquirido madurez en el principio de complementaridad de Bohr. En varios escritos (y últimamente en sus artículos incluidos en el volumen *Nature des Problèmes en Philosophie,* referido en el artículo DETERMINISMO, y en el tomo *Einstein: Philoso-pher Scientist,* 1950) Bohr ha señalado, en efecto, que los conceptos "posición de una partícula" y "cantidad de movimiento de una partícula" son expresiones que sólo pueden usarse en ciertas condiciones experimentales. Entonces, y sólo entonces, pueden aparecer como mutuamente exclusivas (el propio término 'partícula' resulta, por lo demás, ambiguo). Así, la complementaridad expresa un nuevo tipo de relación que no tiene análogo en la física clásica y que permite "resolver" las dificultades insuperables de la cuestión causal situándola en un marco conceptual distinto del ordinario. Los distintos "aspectos" (aparentemente exclusivos) de un fenómeno describen, según Bohr, aspectos igualmente esenciales de un conocimiento perfectamente definido acerca de los objetos. Con lo cual el punto de vista de la complementaridad puede convertirse en una "generalización racional" del ideal de causalidad, de tal modo que el ideal tradicional resultaría uno de los casos posibles, propio de los procesos macroscópicos. Bohr rechaza la frecuente aplicación de una lógica trivalente a los problemas de referencia (a la que algunos físicos y filósofos, como Reichenbach, se han inclinado) para señalar que, aun inanalizables en términos de la física clásica, los procesos microfísicos pueden ser expresados dentro de la lógica bivalente. Es interesante destacar que Bohr propone una aplicación universal del principio de complementaridad; así, este principio seria válido y fecundo, según el autor, en las discusiones sobre mecanicismo y vitalismo dentro de la biología (que serían aspectos complementarios). Algunos autores, como Philipp Frank *(Modem Science and Its Philosophy,* 1949, págs. 179 y siguientes) prefieren señalar que se trata de un uso de los mismos términos según "diferentes reglas sintácticas", por lo cual al hablarse, por ejemplo, de "partículas sin posición definida" no se hablaría en modo alguno de objetos "misteriosos", como propenden a hacerlo el filósofo, o el científico cuando usa un lenguaje calcado sobre la sintaxis del lenguaje ordinario.

H. A. Kramers, "Das Korrespondenzprinzip und der Schalenbau der Atome", *Naturwissenschaft,* XI (1923), 550 y sigs. — Varios autores (N. Bohr, A. Einstein, L. de Broglie, W. Heisenberg, H. Reichenbach, J.-L. Destouches, P. Destouches, F. Gonseth), artículos sobre la noción de complementaridad en *Dialectica,* II (1948), 307-420, fascículo publicado bajo la dirección de W. Pauli. — M. Bunge, *Exposición y crítica del principio de complementaridad,* 1955 (monografía). Del mismo autor, en inglés: "Strife about Complementarity", *The British Journal for the Philosophy of Science,* VI (1955), 1-12 y 141-50; rev. y reimp. en *Metascientific Queries,* 1959, págs. 173-209 con el título "Is Complementarity the Final Interpretation of Atomic Physics?" — L. Rosenfeld," Strife about Complementarity", *Science and Progress,* CLXIII (1953). — O. Costa de Beauregard, "Complémentarité et Relativité", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* Año LXXX (1955), 386-407. — L.

von Strauss y Torney, "Das Komplementaritätsprinzip der Physik in philosophischer Analyse", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* X (1956), 109-29. — Adolf Grünbaum, "Complementarity in Quantum Physics and Its Philosophical Generalization", *The Journal of Philosophy,* LIV (1957), 713-26. — Patricia J. Doty, "Complementarity and Its Analysis", *The Journal of Philosophy,* LV (1958), 1089-1104. — Norwood Russell Hanton, "Copenhagen Interpretation of Quantum Theory", *American Journal of Physics,* XXVII (1959), 1-15, reimp. en A. Danto, S. Morgenbesser, *Philosophy of Science,* 1960, págs. 450-70. — A. Lande, *From Dualism to Unity in Quantum Mechanics,* 1960. — Véase también bibliografía del artículo INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE).

COMPLEXE SIGNIFICABILE. En Cat., 10, 12 b 6-15, Aristóteles escribió que la afirmación es una proposición afirmativa y la negación una proposición negativa. En cuanto a lo que cae bajo la afirmación o bajo la negación, no es una proposición, sino una cosa, πραγμα.. Al comentar este pasaje en *I Sent.,* D 2, q. I, a. 1, Gregorio de Rimini (v.) indicó que la "cosa" a la cual se refiere Aristóteles no es propiamente una realidad —una "cosa externa"—, sino algo significado por la proposición entera. Como la proposición es un conjunto o "complejo", lo que cae bajo la proposición puede llamarse *complexe significabile,* "lo significable mediante un complejo" *(complexum).*

El *complexe significabile* es, según Gregorio de Rimini, el objeto propio del conocimiento. En efecto, el objeto del conocimiento no puede ser la demostración entera (lo que exigiría conocer toda la demostración mediante un solo acto cognoscitivo), pero tampoco puede ser la conclusión de la demostración (ya que entonces el acto de conocimiento adquirido por una demostración implicaría un acto por el cual se conoce la conclusión de la demostración). Por otro lado, el objeto del conocimiento no puede ser la cosa exterior, ya que en tal caso los objetos de los conocimientos serían realidades singulares y no entidades universales y necesarias. Queda sólo, pues, el *complexe significabile* como objeto propio de conocimiento.

La tesis de Gregorio de Rimini sobre el *complexe significabile* fue objeto de muchas discusiones. Se opusieron a dicha tesis Roberto Holkot (v.), Marsilio de Inghen (v.) y otros autores occamistas y nominalistas, pues aunque Gregorio de Rimini es considerado como un occamista y un nominalista, en la doctrina a que aquí nos referimos se aparta completamente de estas tendencias.

En su libro *Le complexe significabile* (1937), Hubert Élie indica que la doctrina de Gregorio de Rimini sobre el *complexe significabile* es similar a la propuesta por Meinong (v.) sobre el llamado *Objetiv* — con la sola diferencia de que Gregorio de Rimini trató la cuestión mucho más detallada y sutilmente que Meinong. En efecto, el *Objektiv* —u "objetivo"— de Meinong no es un objeto, sino un "significado", es decir, una especie de "objeto de segundo grado". Como el *complexe significabile,* el *Objektiv* no es algo que existe o no existe, sino algo significado por un conjunto de términos que constituyen una afirmación o una negación.

Puede decirse que la doctrina de Gregorio de Rimini es similar a la de todos los autores que han intentado buscar un cierto tipo de entidad como objeto de conocimiento distinta por un lado de la cosa misma y por el otro lado de la expresión que se refiere a la cosa, y del concepto envuelto en la expresión. Esta entidad no parece poder ser otra que "algo significado"; el reino de los "significados como tales" es, así, similar al reino de los "significados mediante complejos". Por eso la noción de *complexe significabile* se parece no sólo a la noción de *Objektiv* en Meinong, sino también a la noción de *Sachverhalt* usada por Husserl — un "hecho" que no es la "cosa", sino "aquello de que se trata". "Aquello de que se trata" —el *complexe significabile*— es, en efecto, distinto de "aquello" o "la cosa".

COMPLEMENTO. El término 'complemento' es usado en lógica principalmente en dos respectos.

En el álgebra de clases se llama *complemento* de una clase *A* a la clase de todos los miembros que no pertenecen a *A*. El símbolo del complemento de clases es '‒' colocado encima de la letra que designa la clase, de modo que $\bar{A}$ se lee 'La clase de todas las entidades que no son miembros de la clase *A*'. Por ejemplo, si *A* es la clase de las entidades animadas, $\bar{A}$ es la clase de las entidades no animadas. El complemento de clase se define del siguiente modo:

$$\bar{A} = \text{def.}\ \hat{x} \sim (\hat{x} \varepsilon A).$$

En el álgebra de relaciones se llama *complemento* de una relación *R* a la relación de todos los *x* a todos los *y* tal, que no es el caso que *R* relacione *x* con *y*. El símbolo del complemento de relaciones es también '‒'. Por ejemplo, si *R* es la relación *idéntico a*, $\bar{R}$ es la relación *distinto de*.

COMPLETO. El vocablo 'completo' es uno de los conceptos fundamentales usados en metalógica. Se llama , *completo* a un cálculo C si, dada una fórmula bien formada, f, de C, o esta fórmula o su negación (~ f) es un teorema de C. Se llama también *completo* a un cálculo C cuando hay otro cálculo C' tal, que C es inconsistente (véase CONSISTENTE) cuando C' es igual a C excepto por contener una fórmula que no es susceptible de prueba en C. Las dos anteriores definiciones corresponden a dos tipos de completitud y son aplicadas, según los casos, a diversas clases de cálculos.

Como ocurre con el concepto de consistencia, el de completitud es también un concepto sintáctico, pero se tienen en cuenta en su formulación y desarrollo consideraciones de carácter semántico. Referencia a la relación entre consistencia y completitud, en el artículo GÖDEL (PRUEBA DE).

Descartes: "Por una cosa completa no entiendo otra cosa que una substancia revestida de formas o atributos que bastan para hacerme saber que es una substancia." (Respuestas a las Cuartas Objeciones; AT, IX, 172.)

A. Robinson, *Complete Theories,* 1958.

COMPLUTENSE. Entre los trabajos filosóficos y teológicos llevados a cabo en España durante el siglo XVII con el propósito de revivificar la tradición escolástica y, dentro de ella, la tomista, se encuentra la obra *Collegium Complutense philosophicum discalceatorum fratrum Ord. B. M. de monte Carmeli* debida a frailes carmelitas de Alcalá y publicada en 4 volúmenes, el primero de los cuales apareció en 1624 y el último en 1647. Se habla a este propósito de una escuela complutense

de filosofía y teología que compartió la influencia, en cuanto a la difusión del tomismo, con el llamado *Collegium Salmanticense* (véase SALAMANCA [ESCUELA DE]) y con los *Cursos* de Juan de Santo Tomás —para referirnos solamente a obras del siglo XVII—, y que tuvo que afrontar la influencia paralela —y creciente— ejercida en Europa por el trabajo filosófico y teológico de los jesuítas, especialmente las obras de Pedro Fonseca, Francisco Suárez y el curso de los Conimbricenses (VÉASE).

COMPOSIBILIDAD. Entre las tesis más típicas de la filosofía de Leibniz encontramos las siguientes: (1) Todo lo que existe debe ser posible, es decir, no contradictorio consigo mismo; (2) Todo lo que es posible, es decir, no contradictorio consigo mismo, tiende a existir. Las dificultades que ofrece (1) pueden ser resueltas mediante un análisis del concepto de posibilidad (VÉASE). Las dificultades que ofrece (2) requieren la introducción de otro concepto: el de ***composibilidad.*** En efecto, mientras todas las posibilidades o esencias son compatibles entre sí, las realidades o existencias no son todas compatibles entre sí; de lo contrario, habría que suponer que todo lo que es posible es real, con la consecuencia de que el mundo no podría contener la plétora de las esencias actualizadas. Ello explica por qué hay una infinidad de mundos posibles, pero solamente un mundo real. Este mundo real fue creado por Dios y es, como dice Leibniz repetidamente, el mejor de todos los mundos posibles. De este modo, la noción de composibilidad explica no solamente el ser del mundo, mas también su perfección — incluyendo su perfección moral. Sin embargo, una vez admitida la noción de referencia se plantea un problema: el del criterio de la composibilidad. Este problema puede ser solucionado de varios modos: (a) Indicando —como parece hacer Leibniz— que tal criterio se halla en la mente divina, (b) Señalando —como hace Russell en su interpretación de la filosofía de Leibniz— que el criterio consiste en la sumisión de las existencias a leyes uniformes, (c) Apuntando —como hace Lovejoy en su obra sobre la idea de plenitud o *"la* gran cadena del Ser"— que, de hecho, Leibniz no da ningún ejemplo suficientemente ilustrativo e inequívoco de tal criterio y que es legítimo admitir que la noción de composibilidad es solamente un caso especial de la noción de posibilidad en general, de tal suerte que, en último término, la idea de lo composible no distingue esencialmente el principio leibniziano de razón suficiente, de la idea spinoziana de necesidad universal.

COMPOSICIÓN. Véase SOFISMA.

COMPRENSIÓN de un concepto se llama a su contenido, por el cual debe entenderse "el hecho de que un concepto determinado se refiera justamente a este objeto determinado" (Pfänder), "el hecho de que el concepto se refiera a un objeto y lo compongan las referencias mediante las cuales el concepto expone su objeto, las constancias mentales que en el concepto responden a las notas constitutivas del objeto" (Romero). Comprensión o contenido difieren, pues, de la mera suma de las notas del objeto y, desde luego, del objeto propio en cuanto término de referencia de dichas notas. Este nuevo sentido de la comprensión o contenido, que ha puesto en circulación la lógica fenomenológica, está destinado a evitar las confusiones de ciertas lógicas entre el concepto y el objeto, así como entre el concepto y el objeto formal; de este modo se llega a una distinción rigurosa entre contenido del concepto, objeto formal y objeto material, cuya correlación no equivale forzosamente a una identificación. Un esfuerzo parejo para evitar tales confusiones es realizado por algunas otras direcciones lógicas; así, por J. S. Mill en su definición de 'connotación' (VÉASE).

Véanse también EXTENSIÓN, INTENSIÓN.

En otro sentido muy distinto se llama comprensión *(Verstehen)* a una forma de aprehensión que se refiere a las expresiones del espíritu y que se opone, como método de la psicología y de las ciencias del espíritu, al método explicativo propio de la ciencia natural. Aunque la idea de la comprensión se halla ya más o menos claramente formulada en el romanticismo alemán y ha sido aplicada por Eucken, se debe a Dilthey su elaboración precisa y consecuente. Dilthey (Cfr. *Ges. Schriften,* V, 144, 172, 328; VII, 220 sigs.) entiende por comprensión el acto por el cual se aprehende lo psíquico a través de sus múltiples exteriorizaciones. Lo psíquico, que constituye un reino peculiar y que posee una forma de realidad distinta de la natural, no puede ser objeto de mera explicación. Como total y cualitativa, la vida psíquica se resiste a toda aprehensión que no apunte al sentido de sus manifestaciones, de su propia estructura. Al exteriorizarse, la vida psíquica se convierte en expresión o en espíritu objetivo. Este último, que constituye la parte fundamental y esencial de las ciencias del espíritu propiamente dichas, consiste en exteriorizaciones relativamente autónomas de la vida psíquica, exteriorizaciones que poseen en su propia estructura una dirección y un sentido. El método de la comprensión, que es originariamente psicológico, se convierte, pues, para Dilthey en un procedimiento más amplio, en una hermenéutica encaminada a la interpretación de las estructuras objetivas en cuanto expresiones de la vida psíquica. Comprender significa, por lo tanto, pasar de una exteriorización del espíritu a su vivencia originaria, es decir, al conjunto de actos que producen o han producido bajo las formas más diversas —gesto, lenguaje, objetos de la cultura, etc.— la mencionada exteriorización. Lo que se comprende es, por una parte, el espíritu objetivo propio en cuanto, por así decirlo, "solidificación" de las expresiones, pero es también y muy especialmente la propia expresión en su actualidad. Espíritu subjetivo y espíritu objetivo constituyen de esta suerte las dos zonas vinculadas entre sí, pero separadas por la consideración científico-espiritual, a las cuales conviene por igual el método de la comprensión.

A los rasgos apuntados pueden agregarse al concepto de comprensión las notas que se refieren a su carácter intuitivo y las que apuntan al sentido en cuanto visión de la relación en que un miembro se halla con respecto a la totalidad que lo engloba. La discusión en torno a la comprensión se ha referido hasta el momento a su misma justificación en cuanto medio peculiar e irreductible de conocimiento o bien a las distintas clases de comprensión existentes o posibles. En el primer caso se ha negado la

peculiaridad de la comprensión o bien se ha indicado que la explicación equivale en muchos casos a ella; en el segundo, se ha intentado la erección de una teoría diferencial de los actos comprensivos, que abarcan procesos de muy diversa índole, desde la llamada "comprensión histórica" y la "comprensión metafísica" hasta la "comprensión existencial". Una teoría general de la comprensión, basada en las investigaciones de Dilthey y su escuela, pero atenta también a la relación íntima en que se halla de hecho con otros métodos y procesos de conocimiento, podría aportar mayores luces a esta discusión.

W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, 1900 [Ges. Schriften, VI, 1924] (sobre el concepto de comprensión en Dilthey, véase especialmente: Arthur Stein, *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*, 1926, 2ª ed. de la obra: *Der Begriff des Geistes bei Dilthey*, 1913, W. Erzleben, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit. Untersuchungen über die geschichtliche Stellung von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 1937, y R. Boehm, "'Erklären' und 'Verstehen' bei Dilthey" [*Zeitschrift für philosophische Forschung*, V, 1951, 410-17]). — Benno Erdmann, *Erkennen und Verstehen*, 1912. — E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*, 1924 (trad. esp.: *Psicología de la edad juvenil*, 2ª ed., 1935). — K. Schunk, *Verstehen und Einsehen*, 1926. — G. Roffenstein, *Das Problem des psychogischen Verstehens*, 1926. — Joachim Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien im 19 Jahr.*, 3 vols., 1926. — L. Binswanger, "Verstehen und Erklären in der Psychologie", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychologie*, CVII (1927). — G. Kafka, "Verstehende Psychologie und Psychologie des Verstehens", *Archiv für gesamte Psychologie*, LXV (1928). — H. Gomperz, *Ueber Sinn und Sinngebilde. Verstehen und Erklären*, 1929. — P. F. Linke, *Verstehen, Erkennen und Geist. Zur Philosophie der psychologisch-geisteswissenchaftlichen Betrachtungsweise*, 1936. — Walther Ehrlich, *Das Verstehen*, 1939. — O. F. Bollnow, *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, s/f. (1949). — K. O. Apel, "Das 'Verstehen' (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte", *Archiv für Begriffsgeschichte*, I (1955), 142-99.

COMPRENSIVO (LO) *(das Umgreifende)* es un concepto introducido por Karl Jaspers (v.) en varias obras *(Vernunft und Existenz,* 1933; *Philosophische Logik [I,* 1947]; *Der philosophische Glaube,* 1948). Este concepto surge como consecuencia de un examen de la noción de horizonte (v.). Ninguno de los horizontes abarca el Todo; cada horizonte es limitante y limitado. Puede preguntarse entonces si hay una especie de "horizonte de los horizontes" que lo comprenda o abarque todo. Jaspers responde negativamente, pero afirma que hay lo comprensivo dentro de lo cual se halla todo horizonte particular, pero que no es visible como horizonte. Lo comprensivo no es sólo sujeto o sólo objeto, sino que se halla a ambos lados de la división *sujeto-objeto.* Por eso lo comprensivo puede considerarse de dos modos: como el ser en sí mismo que nos rodea o como el ser que somos. En cuanto ser en sí mismo que nos rodea (o que está fuera de nosotros) lo comprensivo aparece en dos niveles: el mundo como totalidad (no un objeto, sino una idea) y la trascendencia (el ser que habla como si fuera a través del ser que se halla en el mundo, esto es, el término de la existencia *(Existenz)* que se hace libre cuanto más religada se halla a la trascendencia). En cuanto ser que somos, lo comprensivo aparece en tres niveles: la existencia como serahí *(Dasein* [nivel de lo sensible, en donde la verdad es de índole pragmática]); la conciencia en general (nivel de lo objetivo, de lo obligatorio *[zwingend]*, en donde la verdad es científica y "objetiva"); y el espíritu *(Geist)* (la vida de las ideas, las generalizaciones).

COMPROBACIÓN. Véase VERIFICACIÓN.

COMPROMISO. La noción de compromiso, como acción y efecto de comprometerse, tan utilizada por muchas filosofías de corte existencialista, está relacionada estrechamente con la noción de decisión (VÉASE). No es, sin embargo, exactamente equivalente a ella, por lo que le dedicamos unas líneas aparte.

En dos sentidos puede emplearse la noción de compromiso: en un sentido amplio, como designación de un constitutivo fundamental de toda existencia humana, y en un sentido más estricto, como designación de un constitutivo fundamental del filósofo. Estos dos sentidos no pueden separarse por entero; de hecho, están coimplicados, por cuanto el estar comprometido, propio de toda existencia humana, revierte sobre el estar comprometido del filósofo, y a la vez éste encuentra en el horizonte de su pensamiento filosófico la noción de compromiso que, según algunos, corresponde a toda existencia humana. Sin embargo, aquí nos referiremos brevemente sólo al compromiso en el sentido más estricto; lo que hemos dicho en parte del artículo Existencia (VÉASE) y en nociones emparentadas con la de compromiso, tales como la de decisión (v.) y, en parte, la de vocación (v.) puede ser utilizado para comprender el citado sentido amplio.

Comprometerse como filósofo significa primariamente ligar estrechamente una proposición filosófica con lo que se hace con esta proposición; en términos corrientes, vincular íntimamente la teoría con la práctica. Rehusar comprometerse significa adoptar la actitud opuesta: suponer que lo que se hace con una proposición no tiene en principio nada que ver con la afirmación de tal proposición. A estas dos actitudes —compromiso y rechazo de compromiso— se unen dos modos de juzgar las proposiciones filosóficas: una según la cual tales proposiciones son consideradas juntamente con lo que el filósofo hace con ellas, y otra según la cual las proposiciones son juzgadas por motivos extrapersonales: por su consistencia interna, por su adecuación con la realidad objetiva, etc., etc. Advertimos que tales modos de juzgar afectan no sólo a la relación (o falta de relación) de la proposición con el filósofo que la formula, sino también a la significación de la proposición de referencia: los partidarios de la primera actitud mantienen que la significación de la proposición está unida al hecho de que el filósofo se comprometa (o se niegue a comprometerse, lo que es también para ellos una forma de comprometerse) con respecto a ella, mientras que los partidarios de la segunda actitud sostienen que la significación de cualquier proposición filosófica es independiente de todo compromiso. A su vez, los partidarios de la pri-

mera actitud distinguen entre filósofos que se comprometen (como, por ejemplo, Sócrates, Kierkegaard) y filósofos que no se comprometen (como, por ejemplo, Aristóteles, Hegel), mientras que los partidarios de la segunda actitud rechazan tal distinción por considerarla poco o nada informativa sobre las respectivas filosofías. Observemos, empero, que en lo que toca a esta división entre clases de filósofos, se trata en la mayor parte de los casos de un mero argumento en favor o en contra de la noción de compromiso. De hecho, ni los "compromisarios" ni los "anticompromisarios" deberían de admitir ninguna división: los primeros, porque terminan por afirmar que todo filósofo (quiéralo o no) se compromete —a menos de carecer de todo sentido su filosofía—; los segundos porque acaban por declarar que ningún filósofo (en cuanto filósofo) se compromete — a menos de carecer de todo sentido sus proposiciones filosóficas.

Alberto Caturelli, *El filosofar como decisión y compromiso*, 1958.

COMTE (AUGUSTE) (1798-1857) nació en Montpellier. Secretario de Saint-Simon y colaborador en el órgano del saint-simonismo, *Le Producteur*, rompió con él para dictar libremente su primer curso de filosofía positiva. Repetidor de matemáticas en la Escuela Politécnica, no pudo conseguir un nombramiento oficial y vivió desde 1823 hasta su muerte de la protección de sus adeptos. La ruta de su doctrina siguió un curso sensiblemente distinto al conocer a Clotilde de Vaux, quien, según propia manifestación, le inspiró su religión de la humanidad. Comte ha dado a su filosofía el nombre de positiva; sin embargo, el posterior positivismo, que cuenta a Comte como su fundador, no equivale exactamente a dicha filosofía. Procedente, en su parte afirmativa, del saint-simonismo, y, en su parte negativa, de la aversión al espiritualismo metafísico, el positivismo de Comte constituye una doctrina orgánica, no sólo en el aspecto teórico, sino también y muy especialmente en el práctico. El propósito de Comte no es, por lo pronto, erigir una nueva filosofía o establecer las ciencias sobre nuevas bases; es proceder a una reforma de la sociedad. Pero la reforma de la sociedad implica necesariamente la reforma del saber y del método, pues lo que caracteriza a una sociedad es justamente para Comte la altura de su espíritu, el punto a que ha llegado en su desarrollo intelectual. De ahí que el sistema de Comte comprenda tres factores básicos: en primer lugar, una filosofía de la historia que ha de mostrar por qué la filosofía positiva es la que debe imperar en el próximo futuro; en segundo lugar, una fundamentación y clasificación de las ciencias asentadas en la filosofía positiva; por último, una sociología o doctrina de la sociedad que, al determinar la estructura esencial de la misma, permita pasar a la reforma práctica y, finalmente, a la reforma religiosa, a la religión de la Humanidad.

La significación de 'positivo' resalta inmediatamente de la filosofía de la historia de Comte, resumida en la ley de los tres estadios: el teológico, el metafísico y el positivo, que no son simplemente formas adoptadas por el conocimiento científico, sino actitudes totales asumidas por la humanidad en cada uno de sus períodos históricos fundamentales. El estadio teológico es aquel en el cual el hombre explica los fenómenos por medio de seres sobrenaturales y potencias divinas o demoníacas; a este estadio, cuyas fases son el fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo, corresponde un poder espiritual teocrático y un poder temporal monárquico, unidos en un Estado de tipo militar. Le sigue un estadio metafísico, que arranca del monoteísmo como compendio de todas las fuerzas divinas en un solo ser y que, al personalizarlas en una unidad, permite al propio tiempo su despersonalización. Las causas de los fenómenos se convierten entonces en ideas abstractas, en principios racionales. Es un período crítico, negativo, una desorganización de los poderes espirituales y temporales, una ausencia de orden que tiende continuamente a la anarquía, pues en el estadio metafísico irrumpen todas las fuerzas disolventes de la inteligencia. Finalmente, sobreviene el estadio positivo, que sustituye las hipótesis y las hipóstasis metafísicas por una investigación de los fenómenos limitada a la enunciación de sus relaciones. A esta altura del progreso intelectual corresponde una superación de la fase crítica intermedia; el poder espiritual pasa entonces a manos de los sabios, y el poder temporal a manos de los industriales. El saint-simonismo resurge claramente en esta fase última de la historia, pero la era industrial que Saint-Simon anunciaba queda completada y perfeccionada por el positivismo de la ciencia, que renuncia a todo lo trascendente, que se reduce a la averiguación y comprobación de las leyes dadas en la experiencia, y ello no sólo para los fenómenos físicos, sino también para los puramente espirituales, para el mundo de lo social y de lo moral. Lo positivo no es, pues, solamente una forma de organización de las ciencias; es un estado total que requiere ante todo un orden y una jerarquía. El paso por los tres estadios en cada una de las ciencias es para Comte perfectamente demostrable, pero lo que caracteriza a las ciencias no es su rigurosa vinculación de todas y cada una de ellas al período social correspondiente, sino cabalmente su gradual anticipación en el camino que conduce a lo positivo, el hecho de que su jerarquía coincida con su mayor o menor estado de positivización. Esta jerarquía forma, por así decirlo, una pirámide en cuya base se encuentra la matemática y en cuya cúspide se encuentra la sociología; entre una y otra, y apoyándose cada una de las ciencias en el conocimiento de los principios de la precedente, se encuentran la astronomía, la física, la química y la biología. Lo que las diferencia entre sí no es tanto su mayor o menor carácter positivo *esencial*, sino la comprobación de que lo positivo ha irrumpido en ellas en épocas distintas y progresivamente más avanzadas de la historia. Por la simplicidad de su objeto, las matemáticas son las ciencias en donde lo positivo ha sido adquirido con anterioridad a las demás; ya en la Antigüedad han sido tratadas positivamente. Pero la mayor complicación gradual que ofrecen los demás saberes, el predominio en ellos de lo concreto y de lo inductivo hace que su positivismo sea progresivamente más tardío. Así ocurre con la astronomía; así también y en grado mayor con la física, la química y la biología. Por último, la ciencia cuyos objetos son más concretos, la sociología, es la que con más retraso pe-

netra en el dominio de lo positivo. Justamente la inclusión de la sociología en este dominio es lo que caracteriza, en el fondo, el advenimiento del estadio positivo total, de la fase en la cual la sociología como ciencia del hombre y de la sociedad podrá, finalmente, ser convertida, por el método naturalista, en una estática y en una dinámica de lo social.

El tema de la nueva época es, por lo tanto, la conversión de la sociología en ciencia positiva de acuerdo con la irrupción de un nuevo estadio que supere la destrucción del último gran período orgánico, la Edad Media, y sustituya los factores anárquicos del protestantismo, del liberalismo y del Estado jurídico por un nuevo orden de factura medieval, pero sin la dogmática católica. Por eso la nueva época exige que la explicación dinámica de la sociedad, que culmina en la ley de los tres estadios, sea reemplazada por una explicación estática. La estática social se enlaza a su vez con la religión de la Humanidad, pues sólo cuando se hace posible la sociología como ciencia positiva puede el nuevo orden espiritual y temporal tener un fundamento religioso. La filosofía de la historia, de Comte, explica, así, el esfuerzo realizado por cada época en su camino hacia la fase positiva. Los estadios teológico y metafísico representan, ciertamente, una busca, pero una busca infructuosa. El último y definitivo estadio se presenta de este modo como el hallazgo de lo que, en su fondo último, ha sido siempre la aspiración de la Humanidad: la ciencia positiva, que rechaza toda sobrenaturalización y toda hipóstasis y que convierte al filósofo en un "especialista en generalidades"; el poder espiritual en manos de los sabios; el poder temporal en manos de los industriales; el pacifismo, el orden y la jerarquía, y, como atmósfera que lo envuelve todo, una moral del altruismo basada en la estática esencial de la vida social, o, como resume Comte, "el amor como principio, el orden como base, el progreso como fin".

El paso a la religión de la Humanidad es una consecuencia necesaria de la negación de la "rebelión de la inteligencia contra el corazón" propia del estadio metafísico; es también una derivación del mismo carácter positivo de la estática social, que exige un objeto enteramente positivo, una entidad no trascendente, sino perfectamente cognoscible y cercana, como lo es la Humanidad revelada por la historia. La Humanidad, en el conjunto de todos sus esfuerzos, aun de los meramente posibles, constituye el objeto inevitable de un culto que se niega a Dios como ser trascendente. Lo positivo penetra de este modo en la propia religión que, vaciada del contenido dogmático del cristianismo, puede llegar, sin embargo, a producir en la sociedad los mismos efectos de orden y organización. Esta religión, a la cual dedicó Comte los últimos años de su vida, tiene por objeto la Humanidad en su pasado, presente y futuro como el Gran Ser. Los sabios, que retienen el poder espiritual, son ahora los sacerdotes del nuevo culto y por ello pueden vencer, si la ciencia positiva no bastara, la insurrección de la inteligencia contra el corazón.

La influencia de Comte ha seguido aproximadamente el mismo curso que el destino del positivismo (VÉASE), el cual, en su aspecto de reacción contra la especulación del idealismo romántico, ha recogido principalmente de Comte su posición antimetafísica. Aparte la influencia perceptible de Comte en todas las direcciones positivas imperantes en la segunda mitad del siglo XIX y prescindiendo de la formación de numerosos grupos y asociaciones positivistas que se propagaron particularmente en la América del Sur (sobre todo en el Brasil), donde el positivismo de procedencia europea se encontró con lo que Alejandro Korn ha llamado el "positivismo autóctono", el pensamiento de Comte ha influido de un modo más directo en E. Littré (1801-1881: *La science au point de vue philosophique,* 1873; *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine,* 1876), que rechazó, sin embargo, la religión de la Humanidad, y en Pierre Laffite (1823-1903: *Les grands types de l'Humanité,* 1875; *Cours de philosophie première,* 1889), que acentuó justamente su adhesión a esta última fase de la filosofía comtiana. En Inglaterra propagaron la doctrina de Comte, además de John Stuart Mill, G. H. Lewes (VÉANSE), Harriet Martineau (1802-1876), que tradujo, resumió y comentó el *Curso de filosofía* y, sobre todo, Richard Congreve (1818-1899), que formó a su vez varios discípulos entusiastas del comtismo en Wadham; entre ellos se distinguieron Frédéric Harrison (1831-1923), autor entre otros libros de *Creed of a Layman* (1907), *The Philosophy of Common Sense* (1907), *The Positive Evolution of Religión* (1913) y sus *Autobiographie Memoirs* (2 vols., 1911); John Henry Bridges (1832-1906), que en su *The Unity of Comte's Life and Doctrine* (1866) combatió la usual escisión entre el positivismo científico y la religión de la Humanidad, y en sus *Five Discourses on Positive Religion* (1882) insistió en la importancia de esta última; y Edward Spencer Beesly (1831-1915), autor de *Comte as a Moral Type* (1885). El grupo de Wadham fundó en 1867 la *London Positivist Society,* afiliada a la organización positivista que tenía su sede en Francia. La escisión aquí producida entre Lafitte y Littré repercutió también en la Sociedad inglesa, que se adhirió casi íntegramente al primero. *The Positivist Review,* que se transformó en *Humanity* (1923) y desapareció en 1925, fue fundada en 1893.

Obras: *Cours de philosophie positive,* 6 vols., 1830-1842. — *Discours sur l'esprit positif,* 1844. — *Discours sur l'ensemble du positivisme,* 1848. — *Système de politique positive, instituant la religion de l'Humanité,* 4 vols., 1851-1854 (contiene, en el volumen IV, la reimpresión de varios de los primeros ensayos de Comte en los que figuran ya las grandes líneas de su filosofía y, sobre todo, de su doctrina social; entre ellos, las *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants,* 1825; estos escritos han sido traducidos y publicados en español con el título: *Pequeños ensayos,* 1942). — *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle,* 1852. — *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité,* 1856. — Los *Principios de filosofía positiva* fueron traducidos al español por L. de Terán. Hay también traducciones del *Catecismo positivista* y del *Discurso sobre el espíritu positivo* (1935). — Véase: E. Littré, *A. Comte et la philosophie positive,* 1863. — John Stuart Mill, *A. Comte and Positivism,* 1865. — L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte,* 1900. — Eugenio Rignano, *La soziologia nel corso di filosofia positiva d'A. Comte,* 1904. — Georg Mehlis, *Die Geschichtsphilo-*

sophie A. Comtes, 1909. — René Mathis, *La loi des trois états*, 1924 (tesis). — Ch. de Rouvre, *A. Comte et le catholicisme*, 1928. — H. Marense, *Die Geschichtsphilosophie A. Comtes*, 1932. — Jean Devolvé, *Réflexions sur la pensée comtienne*, 1932. — Henri Gouhier, *La jeunesse d'A. Comte et la formation du positivisme. I. Sous le signe de la liberté*, 1933; II. *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, 1936; III. *A. Comte et Saint-Simon*, 1941. — Pierre Ducassé, *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, 1939. — Id., id., *Méthode et intuition chez A. Comte*, 1939. — F. S. Marvin, *C., the Founder of Sociology*, 1936 (trad. esp.: *C.*, 1941). — Jean Lacroix, *La sociologie d'A. C.*, 1956. — Paul Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'A. C.*, 2 vols., 1957.

COMUNICACIÓN. El problema de la comunicación puede ser tratado por la psicología, por la antropología filosófica, por la filosofía del lenguaje y por la semiótica. Es, pues, un problema sumamente complejo. Aquí nos referiremos a dos aspectos del mismo: al que llamaremos "lingüístico" y al que calificaremos de "existencial". Estos dos aspectos parecen, a primera vista, irreconciliables: el sentido lingüístico de la comunicación no puede reducirse al sentido existencial y viceversa. Quienes afirman la posibilidad de una cualquiera de semejantes reducciones se limitan a sostener su tesis de un modo muy general. Así, los "lingüistas" sostienen que toda comunicación es, en el fondo, transmisión de información y, por consiguiente, transferencia de símbolos, de modo que la llamada comunicación existencial tiene que ser asimismo simbólica. Los "existencialistas", por otra parte, mantienen que toda comunicación lingüística y simbólica se da dentro de un contexto existencial, dentro de una actitud, de una situación, de un "horizonte", etc. Pero ninguna de estas tesis es plausible si no es probada. Ahora bien, estimamos que no puede darse ninguna prueba si se parte simplemente de una o de la otra tesis. No quedan, pues, sino dos soluciones. Una consiste en negar totalmente la tesis supuestamente contraria o en decir que el que sostiene esta última no usa el término 'comunicación' en forma apropiada. Otra consiste en edificar un pensamiento filosófico —y especialmente una ontología— que posea suficiente poder explicativo para poder alojar en sí ambas formas de comunicación sin necesariamente confundirlas. La opinión del autor favorece esta última actitud, pero no es aquí el momento de hacerla explícita.

I. *Aspecto lingüístico.* La comunicación lingüística es transmisión de información — en un sentido muy amplio de 'información'. Es una comunicación de tipo simbólico o, mejor dicho, semiótico. Tiene, pues, cuando menos dos formas fundamentales de todo nivel semiótico: la semántica y la pragmática. Hemos tratado este problema en varios artículos de este Diccionario (por ejemplo: LENGUAJE, SIGNO, SÍMBOLO). Los filósofos que se han ocupado de la comunicación desde este punto de vista se han interesado especialmente por las nociones de signo, de *deno-tatum* de un signo, y del llamado "intérprete" del signo ("intérprete" = "cualquier organismo para el cual algo es un signo"). Las relaciones entre intérprete y signo, y entre signo y *denotatum* del signo han planteado muy diversos problemas. Especialmente importante es el problema de la adecuación entre cada uno de los citados elementos y los otros. Junto a las nociones mencionadas, los filósofos de referencia se han interesado por la naturaleza del "discurso" (VÉASE) y por los posibles tipos de discurso. Ejemplo al respecto lo hallamos en varias de las obras de Charles W. Morris. Pero hay pensadores cuya orientación filosófica no ha sido única y exclusivamente "lingüística", que se han ocupado también del problema de la comunicación en el sentido ahora dilucidado. Los llamados "filósofos del simbolismo" (como Ernst Cassirer) pueden ser citados a este respecto. En efecto, lo importante en este aspecto de la comunicación es que ésta es siempre de alguna manera simbólica: lo que se transmite y lo que se interpretan son símbolos. Estos símbolos no necesitan reducirse a sistemas tales como los lenguajes naturales o los lenguajes artificiales formalizados. Pueden ser también gestos, elementos de la obra de arte, etc. Sin embargo, la mayor parte de los problemas relativos a la comunicación simbólica se han planteado con respecto a los lenguajes naturales.

La comunicación en sentido lingüístico ha sido objeto de investigación no solamente por filósofos; hombres de ciencia (especialmente matemáticos y técnicos e ingenieros especializados en comunicaciones) han contribuido grandemente a esta rama de estudios. Como ejemplo puede mencionarse la transmisión de signos en una red telefónica. El estudio de esta transmisión plantea el problema de hasta qué punto puede establecerse una comunicación completa. El estudio de las llamadas "interferencias" —inevitables en toda comunicación— desempeña en este respecto un papel importante. De algún modo relacionado con el anterior grupo de problemas son las cuestiones estudiadas por la llamada *cibernética.* Este nombre se debe a Norbert Wiener (véanse obras *cit. infra).* La cibernética es la ciencia que estudia los problemas que plantea el envío, retención, transmisión y traducción de mensajes. Estos problemas pueden estudiarse en dispositivos capaces de auto-regulación, los cuales pueden ser organismos vivos (especialmente los dotados de un sistema nervioso cerebro-espinal) o estructuras físicas artificiales. El ejemplo más simple de estas últimas es el termostato; los ejemplos más abundantemente estudiados son las máquinas calculadoras electrónicas, tanto las llamadas analógicas como las numéricas. No podemos detenernos aquí en un asunto sobremanera complejo, por lo que remitimos a la bibliografía (sección I). Nos limitaremos a mencionar una de las cuestiones que ha sido debatida con más frecuencia en relación con la cibernética. Es la cuestión de si puede establecerse una analogía, comparación (o hasta identificación) entre los procesos que tienen lugar en los organismos biológicos con un sistema nervioso y los llamados "servomecanismos". La cuestión es especialmente interesante cuando se tiene en cuenta que en los centros nerviosos aparecen "circuitos reactivos" que parecen ejercer funciones comparables a las de las "correcciones" o "auto-correcciones" que efectúan los servomecanismos. Tres opiniones se han destacado al respecto. Según ciertos autores, los dos mecanismos son substancialmente idénticos en estructura: el estudio de un tipo de mecanismo arroja mucha luz

sobre el otro tipo. Esta opinión ha sido corroborada por los resultados obtenidos en los mencionados estudios de comparación, pero la cuestión es saber si un paralelismo significa una identificación. Según otros autores, hay diferencia esencial y óntica entre lo orgánico y lo mecánico, entre lo psíquico y lo no psíquico. Esta opinión tiene la ventaja de que destaca ciertas diferencias que la opinión anterior desatiende, pero es impotente para explicar los efectivos paralelismos. Según otros autores, finalmente, hay una relación entre los dos tipos de "mecanismos", pero debe entenderse en función de una analogía más bien que de una identificación. Esta última opinión tiene un aire más plausible, pero no ha sido todavía profundizada suficientemente. Para que lo sea es menester: primero, ser lo más radical posible en la extensión de lo "mecanizable" a las operaciones humanas, único modo de que los límites oportunamente descubiertos lo sean efectivamente; segundo, extender lo más posible lo "humano" a los servomecanismos, a fin de ver asimismo si hay límites infranqueables. Aun así, la tercera opinión será suficientemente plausible solamente cuando alcance bastante poder explicativo.

Mario Bunge *(op. cit. infra)* se aproxima a esta última opinión. Los servomecanismos no piensan; ocurre sólo que tienen lugar en ellos operaciones físicas que representan símbolos. Los procesos físicos en cuestión se hallan correlacionados con procesos mentales, pero éstos no se reducen a los primeros (ni, por supuesto, a la inversa). El servomecanismo constituye un eslabón en una cadena que va del pensamiento de ciertos objetos ideales al pensamiento de otros objetos ideales: traduce los primeros a ciertas operaciones físicas, las cuales son traducidas a los segundos. Inclusive cuando los servomecanismos "seleccionan" y "abstraen", estas operaciones no son mentales, sino físicas. Considerar la "abstracción" producida por un servomecanismo como idéntica a la abstracción llevada a cabo por el pensamiento humano es comparable, indica Bunge, a admitir que el campo gravitatorio "abstrae" ciertas propiedades de los objetos. Análogas objeciones pueden formularse contra la pretensión de que los servomecanismos "aprenden". Ahora bien, ello no debe llevar a la opinión de que no hay en el pensamiento ninguna base física y fisiológica. El dualismo no es aquí menos inadmisible que el reduccionismo. La opinión más plausible consiste en sostener que hay una analogía, y que ésta se manifiesta en la representabilidad — representabilidad por los servomecanismos, mediante ciertas operaciones físicas, de ciertas operaciones mentales. Tenemos entonces un isomorfismo, pero no necesariamente una identidad.

II. *Sentido existencial.* Jaspers ha consagrado especial atención a la comunicación en este sentido. La comunicación existencial se halla, según dicho autor, en el "límite de la comunicación empírica". Ésta se manifiesta en diversos grados: como conciencia individual coincidente con la conciencia de pertenencia a una comunidad; como oposición de un yo a otro (con diversas formas de aprehensión del "ser otro": en cuanto objeto, en cuanto sujeto, etc.); como aspiración a una trascendencia objetiva. La comunicación existencial no es el conjunto de dichas formas de comunicación empírica, aunque se manifiesta mediante ellas y las descubre a todas y a cada una como insuficientes. La comunicación existencial, única e irrepetible, tiene lugar entre seres que son "sí mismos" y no representan a otros — a comunidades, ideales o cosas. Sólo en tal comunicación "el *sí-mismo existe para el otro sí-mismo en mutua creación".* Ser sí-mismo no es ser aisladamente, sino serlo con otros "sí-mismos" en libertad. De este modo se supera tanto el solipsismo como el universalismo de la existencia empírica; no hay que interpretar, en efecto, la comunicación existencial como un modo de soledad o de comunidad empíricas. Tal comunicación puede formarse y romperse. Jaspers ha analizado estas formas (así como las que llama "situaciones comunicativas") con gran detalle a fin de desentrañar lo que haya en ellas de propiamente existencial.

El problema de la comunicación en sentido existencial (y, en general, interpersonal) ha sido tratado de un modo o de otro por la mayor parte de los filósofos que es usual (aunque no siempre correcto) llamar "existencialistas". Nos hemos referido a algunos de los análisis de estos filósofos en el artículo OTRO (EL); la cuestión del "otro" implica asimismo, en efecto, la de la comunicación con "el otro". Nos limitaremos a destacar aquí algunas de las ideas propuestas sobre nuestro tema.

Sartre se ha ocupado del asunto en su análisis del lenguaje. Según este autor, el lenguaje "no es un fenómeno sobrepuesto al ser-para-otro: *es* originalmente el ser-para-otro, es decir, el hecho de que una subjetividad se experimente a sí misma como objeto para otro". No hay necesidad de "inventar" el lenguaje en un mundo de puros objetos. Tampoco hay necesidad de "inventarlo" en la inter-subjetividad de los "para-otro", mas ello es porque se halla ya dado en el reconocimiento del otro. Puede, pues, decirse que "soy lenguaje" (en un sentido semejante a como Heidegger podría emplear la fórmula —propuesta por Alphonse de Waelhens—: "Soy lo que digo." El lenguaje es "originalmente la experiencia que un para-sí puede hacer de su ser-para-otro … no se distingue, pues, del reconocimiento de la existencia del otro".

También Martin Buber ha examinado el problema que aquí nos ocupa; remitimos a este respecto al artículo DIÁLOGO. En parte semejante a la doctrina de Buber es la de Berdiaev sobre la comunicación. En una de sus obras *(cit. infra),* este autor distingue entre comunicación, comunión y participación. La primera es simbólica y propia de la vida social. La segunda es intra-personal e implica reciprocidad en la relación "Yo-Tu", encaminándose al "mundo extranatural de la existencia auténtica". La tercera es una penetración en "la realidad primaria".

Para el sentido (I), véanse las obras de Morris sobre lenguaje y teoría de los signos mencionados en el artículo sobre este filósofo. Las obras de Ogden y Richards, de S. K. Langer y de E. Cassirer mencionadas en SÍMBOLO y SIMBOLISMO pueden asimismo usarse a este efecto. Los libros de N. Wiener a que hemos aludido son: *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and in the Machine,* 1949, 2a ed., ampliada, 1961, y *The Human Use of Human Beings,* 1950 (trad, esq.: *Cibernética y sociedad,* 1958). — El trabajo de Mario Bunge es: "Do Computers Think?", *The British Journal for the Philosophy of Science,* VII (1956), 139-212, reimp.

con cambios en la obra del autor: *Metascientific Queries*, 1959, págs. 124-52. — De las muchas obras sobre problemas de comunicación, información y cibernéticos en general, citamos: L. de Broglie *et al.*, *La Cybernétique. Théorie du signal et de l'information*, 1951. — L. Couffignal, *Les machines à penser*, 1952. — P. de Latil, *Introduction à la cybernétique. La pensée artificielle*, 1953. — W. Sluckin, *Minds and Machines*, 1954, ed. revisada, 1960 (trad. esp.: *Cerebros y máquinas*, 1957). — R. Ruyer, *La cybernétique et l'origine de l'information*, 1954. — G. Th. Guilbaud, *La cybernétique*, 1954 (trad. esp.: *La cibernética*, 1958 [con apéndice de A. Sanvisens]). — E. Nagel, A. Tustin, G. S. Brown y D. P. Campbell, E. Ayres, W. Pease, L. P. Lessing, W. Leontief, G. King, W. Weaver, L. N. Ridenour, W. G. Walter, J. Kemeny, *Automatic Control*, 1955 (serie de artículos originariamente publicados en *Scientific American*) (trad. esp.: *Control automático*, 1957). — C. Cherry *et al.*, *On Human Communication: A Review, a Survey, and a Criticism. Studies in Communication*, 1957. — Gotthard Günther, *Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, 1957. — Jean Ladrière, *Filosofía de la cibernética* (trad. esp., 1958). — W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, 1958. — John von Neumann, *The Computer and the Brain*, 1958 (Silliman Lectures). — George A. Miller, *Language and Communication*, 1958. — Y. P. Frolov, E. Kolman, *Examen de la cibernética* (trad. esp. del ruso, 1958) (Suplementos del Seminario de Problemas científicos y filosóficos. México, 1,3 Serie 2). — Léo Apostel, Benoît Mandelbrot, Jean Piaget, *Logique, langage et théorie de l'information*, 1956. — L. Couffignal, R. Ruyer, A. A. Moles *et al.*, arts. sobre cibernética en *Les Études Philosophiques*, N. S. Año XVI (1961), 147-224. — Ferrucio Rossi-Landi, *Significato, communizacione e parlare comune*, 1961. — J. R. Pierce, *Symbols, Signals, and Noise. The Nature and Process of Communication*, 1961 (trad. esp.: *Símbolos, señales y ruidos. Naturaleza y proceso de la comunicación*, 1962). — Georg Klaus, *Kybernetik in philosophischer Sicht*, 1961, 2ª ed., 1962. — David Harrah, *Communication: A Logical Model*, 1963. — Sobre comunicación en el sentido más especialmente lógico y lingüístico: C. Cherry *et al.*, *op. cit. supra* y W. van O. Quine, *Word and Object. Studies in Communication*, 1960 (trad. esp. en preparación). — Véase también bibliografía de MÁQUINAS LÓGICAS.

Para el sentido (II) indicamos las obras de donde proceden las citas en el texto: K. Jaspers, *Philosophie*, 1932. Libro II, cap. iii (trad. esp.: *Filosofía*, I, 1958, pág. 459). — J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943, Parte III, cap. iii, 1, págs. 440-1. — N. Berdiaev, *Á i mir obéktov*, 1934 (*Yo y el mundo de los objetos*; en la trad. esp.: *Cinco meditaciones sobre la existencia*, 1958). — Véase también bibliografía de OTRO (EL).

COMUNIDAD. Tônnies (VÉASE) llama *comunidad* al conjunto social orgánico y originario opuesto a la *sociedad*. En su artículo "Gemeinschaft und Gesellschaft" publicado en el *Handwörterbuch der Soziologie*, editado por A. Vierkandt (1931), y en el cual resume las doctrinas expuestas en su libro del año 1887, Tônnies define la comunidad *(Gemeinschaft)* como el tipo de asociación en el cual predomina la voluntad natural. La sociedad *(Gesellschaft)* es, en cambio, aquel tipo de comunidad formado y condicionado por la voluntad racional. Tônnies señala que no se trata de realidades, sino de tipos ideales, pues toda agrupación humana "participa" por así decirlo de los dos caracteres mencionados en proporciones diversas y cambiantes. Y en el primer capítulo de su citado libro Tônnies había "opuesto" la comunidad en tanto que agrupación caracterizada por su vida real y orgánica, a la sociedad en tanto que agrupación o estructura de carácter mecánico. La contraposición entre lo orgánico y lo mecánico está, así, en la base de la sociología de Tônnies, pero el desarrollo en detalle de sus tesis no permite suponer que se trata de una contraposición abstracta; sólo los hechos histórico-sociológicos permiten dar, a su entender, un contenido significativo a dicha concepción.

Kant llama *comunidad de acción recíproca* a una de las categorías de la relación. La comunidad es "reciprocidad de acción entre el agente y el paciente" y corresponde al juicio disyuntivo. Como analogía de la experiencia, la comunidad queda expresada en el siguiente principio: "Todas las substancias, en tanto que pueden ser percibidas como simultáneas en el espacio, están en una acción recíproca general." Kant emplea este término en el sentido de "una comunidad dinámica sin la cual la propia comunidad local no podría ser conocida empíricamente" y, por tanto, en el sentido de un *commercium* por el que se conciben tres relaciones dinámicas originarias, llamadas *de influencia, de consecuencia y de composición real.*

F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887. — Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, 1919. — Von Hoerschelmann, *Person und Gemeinschaft*, 1919. — H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 1924. — Hans Pichler, *Logik der Gemeinschaft*, 1924 (del mismo autor: *Leibniz' Metaphysik der Gemeinschaft*, 1929). — J. Cullberg, *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*, 1933. — E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, 1935. — Angerlinus, O. F. M., *Wijsgeerige Gemeenschapsleer. I. De Gemeenschap op zich*, 1937. — Johann Bierens de Hann, *Gemeenshap et maatschappij, een analyse von sociales verhondingen*, 1939. — H. Brandt, H. M. Peters *et al.*, "Formen der Gemeinschaft", *Studium generale*, Hefte 8, 9, 10 de Año III (1950). — D. Hildebrandt, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 1955. — Herbert Kühn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, 1959. — J. Kopper, *Dialektik der Gemeinschaft*, 1960 [Philosophische Abhandlungen, 18].

CONATO, *conatus*, significa "esfuerzo", "empresa" y de ahí "potencia (activa)". Este concepto ha desempeñado un papel importante en varios autores modernos, entre los que destacamos Hobbes, Leibniz y Spinoza. Hobbes usó el término *conatus* principalmente en sentido mecánico. En *De corpore* el *conatus* es presentado como un movimiento determinado por el espacio y el tiempo y mensurable numéricamente. En *De homine* el *conatus* aparece como un movimiento voluntario o "pasión" que precede la acción corporal y que, aunque sea "interno", posee determinaciones y propiedades expresables mecánicamente. Leibniz concibió el *conatus* como una fuerza *(vis)* activa y no simplemente como una condición por medio de la cual opera la fuerza. El *conatus* no es mera potencialidad, ni siquiera mero principio de operación, sino la operación misma. La fuerza que implica el *conatus* no es simplemente mecánica, sino dinámica. Para Spinoza, cada cosa, en cuanto es, se esfuerza por perseverar en su ser *(Eth.*, III, prop. vi) y el esfuerzo *(conatus)* mediante el cual ca-

da cosa se esfuerza en perseverar en su ser es la esencia actual de la cosa *(ibid.,* prop. vii). La noción de conato tiene en Spinoza una función más central que en Hobbes y aun que en Leibniz. El conato aparece como voluntad cuando se refiere solamente al espíritu *(o"mens") y* como apetito (v.) cuando se refiere al espíritu y al cuerpo; en ambos casos son modos de ser del conato o esfuerzo como determinación ontológica general.

CONCEPTO. *I.* Según Pfänder, los conceptos son los elementos últimos de todos los pensamientos. En esta caracterización del concepto va implícita, según la definición hecha del pensamiento (VÉASE), una radical distinción entre el concepto entendido como entidad lógica y el concepto tal como es aprehendido en el curso de los actos psicológicos. La doctrina del concepto es en este caso únicamente una parte de la lógica y nada tiene que ver como tal con la psicología. El concepto queda así distinguido de la imagen, tanto como del hecho de su posibilidad o imposibilidad de representación. Mas, por otro lado, debe distinguirse rigurosamente entre otras instancias que ha-bitualmente vienen siendo confundidas por el hecho de presentarse juntas en los pensamientos de conceptos: el concepto, la palabra y el objeto. Si los conceptos pueden ser, según el citado autor, "el contenido significativo de determinadas palabras", las palabras no son los conceptos, mas únicamente los signos, los símbolos de las significaciones. Ello queda demostrado por el hecho de que hay o puede haber conceptos sin que existan las palabras correspondientes, así como palabras o frases sin sentido, sin que correspondan a ellas significaciones. También debe tenerse en cuenta que la palabra no es la única instancia por la cual pueda mentarse un concepto; al lado de ella existen los números, los signos, los símbolos de toda clase. El concepto se distingue también del objeto; si es verdad que todo concepto se refiere a un objeto en el sentido más general de este vocablo, el concepto no es el objeto, ni siquiera lo reproduce, sino que es simplemente su correlato intencional. Los objetos a que pueden referirse los conceptos son todos los objetos, los reales y los ideales, los metafísicos y los axiológicos y, por lo tanto, los propios conceptos. En este último caso no se cumple la falta de semejanza entre el concepto y su objeto. El carácter "objetivo" de la idealidad, el ser objeto de las ideas requiere también, por otro lado, una distinción entre los conceptos y las ideas, pues hay, al parecer, conceptos de los objetos ideales. Siendo todo objeto, por consiguiente, un correlato intencional del concepto, habrá que distinguir entre el objeto como es en sí y el objeto como es determinado por el concepto. El primero se llama *objeto material,* es decir, objeto material del concepto; el segundo, *objeto formal.* Según la concepción anterior, la lógica trata predominantemente del objeto formal.

Todo concepto tiene comprensión o contenido y extensión. La primera consiste, tal como se ha definido (véase COMPRENSIÓN), en "el hecho de que un concepto determinado se refiera justamente a este objeto determinado", siendo diferente de la mera suma de las notas del objeto; la segunda consiste en los objetos que el concepto comprende, en los objetos que caen bajo el concepto. La extensión no puede determinarse, sin embargo, simplemente por el *número* de los objetos que el concepto comprende. La constancia de la extensión de un concepto, su independencia con respecto al número de objetos reales efectivamente existentes, exige que se atribuya extensión únicamente a los conceptos de especie y género, dependiendo, por lo tanto, la extensión del carácter específico o genérico del concepto y, dentro de ellos, de la índole ínfima o suprema de la especie o del género. Así debe distinguirse entre una extensión empírica, que es aquella a que se ha referido en algunos casos la lógica tradicional, y la extensión puramente lógica, que excluye los conceptos individuales.

En lo que se refiere a su clasificación, los conceptos se dividen primariamente en objetivos y funcionales. Los primeros son los conceptos de objetos propiamente dichos, los que tienen como correlato intencional un sujeto o un predicado de un juicio. Los segundos son los conceptos que relacionan (por ejemplo, la cópula del juicio), los cuales no deben confundirse con los conceptos de las relaciones (por ejemplo, igualdad, semejanza; la cópula del juicio como sujeto de un juicio), que son objetos ideales y, por lo tanto, objetos mentados por un concepto. Los conceptos de objetos se clasifican a su vez en conceptos de individuo, de especie y de género: los primeros se refieren a seres singulares y, por lo tanto, a objetos "reales"; los dos últimos, a objetos ideales. Esta clasificación es, según Pfänder, ontológica y no puramente lógica, pues "se hace según la clase de objetos a que se refiere". La relación entre estos conceptos es una relación de subordinación, de tal manera que el concepto individual está subordinado al específico y éste al genérico. Cuando hay subordinación de varios conceptos individuales a un mismo concepto específico o de conceptos específicos del mismo grado a un mismo concepto genérico, no se habla de subordinación entre los inferiores, sino de coordinación. Coordinación y subordinación son así las formas de relación de todos los conceptos entre sí.

Además de la clasificación apuntada puede hablarse de "conceptos generales". Éstos son, en primer lugar, los conceptos de especie y género, que se oponen a los individuales, pero hay también conceptos generales en el sentido de los conceptos plurales, esto es, de "aquellos conceptos que se refieren al mismo tiempo a una pluralidad de objetos separados"; en el sentido de los conceptos universales, es decir, de "aquellos conceptos que primeramente delimitan una pluralidad de objetos y luego se refieren a todos los objetos del círculo así delimitado"; y en el sentido de colectivos, o sea los conceptos "que se refieren a un todo constituido por una pluralidad de objetos homogéneos". Junto a ello se habla de conceptos abstractos y concretos, según los objetos mentados; de simples o compuestos, de acuerdo con la estructura de su exposición verbal o simbólica, de conceptos *a priori* y *a posteriori,* según se deduzcan o no de la experiencia. En cuanto a los conceptos llamados funcionales, pueden ser objetivos cuando constituyen el sujeto o el predicado de un juicio, y funcionales propiamente dichos, que Pfänder divide en aperceptivos y mentales. Los primeros se subdividen en designativos (este, ese,

aquel), retrospectivos (que, cual, cuyo), anticipantes (aquel que), ligativos equivalentes (y, además), ligativos condicionantes (con), ligativos de referencia (es), separativos de simple separación (no, ni... ni), separativos de exclusión (menos, aparte, excepto), aislativos (sin... ni, solo), subrayadores (especialmente), sustitutivos (en vez de), directivos (ahora bien, pues). Los segundos se subdividen en interrogativos, afirmativos, optativos, deprecativos, monitivos, imperativos, etc. (que se expresan por la entonación del lenguaje), conceptos que debilitan un acto lógico (quizá), que lo robustecen (necesariamente), condicionantes (en caso de que), disyuntivos (o… o), explanativos (es decir), determinativos (precisamente), explicativos (esto es), condensativos (en resumen) amplificativos (generalmente), limitativos (solamente), de asentimiento (evidentemente), de oposición (pero, no obstante), deductivos (por consiguiente, por lo tanto) y fundamentativos y probativos (pues, ya que).

II. El análisis anterior de la noción de concepto ha sido realizado a la luz de la lógica de inspiración fenomenològica. El motivo de haber dedicado a esta dirección en el presente caso más espacio del que tiene habitualmente en otros artículos sobre términos lógicos se debe a que se ha considerado la noción de referencia con particular atención y detalle. En los textos de lógica simbólica, por ejemplo, encontramos muy escasas referencias al término "concepto'. Por otro lado, algunos de los "conceptos" mencionados al final de la sección anterior son considerados por tal lógica desde muy distintos puntos de vista. Asi, por ejemplo, los que Pfänder llama conceptos condicionantes y disyuntivos son examinados por la lógica simbólica como conectivas (véase CONECTIVA). Las diferencias entre una y otra lógica al respecto se deben en gran parte a la diferencia de grado en la unificación y formalización del lenguaje: escaso en la lógica fenomenològica; considerable en la lógica simbólica. Mayor relación tiene la doctrina fenomenològica con algunas de las teorías clásicas, especialmente las escolásticas, no obstante las críticas a que las ha sometido. Como varias de estas teorías tienen, sin embargo, implicaciones que no aparecen en la fenomenològica, procedemos en esta segunda sección a reseñarlas brevemente. Lo haremos siguiendo un amplio hilo histórico.

La filosofía antigua centró la discusión en torno al problema de la noción, del término, del λόγος, pero es evidente que, sobre todo este último, es mucho más que lo que modernamente se llama concepto, de tal modo que para una dilucidación de este problema deberíamos referirnos a lo que hemos dicho ya acerca del logos y de la idea (VÉANSE). Pues, en rigor, el concepto, tal como ha sido empleado en la lógica formal de inspiración aristotélica, no representa solamente los caracteres comunes a un grupo de cosas, sino la forma o εἶδος mismo de ellas. El concepto es, en suma, el órgano del conocimiento de la realidad, porque se supone que no corta arbitrariamente las articulaciones de ella; las formas en que la realidad se distribuye y de que metafisicamente brota corresponden exactamente a los conceptos que la mente forja, y por eso, como lo expresa acertadamente Ernst Cassirer *(Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* 1910, I, § 1), los huecos que la lógica de Aristóteles ha dejado en la realidad al ejecutar una abstracción sobre ella han sido automáticamente rellenados por su metafísica. Lo mismo sucede con los escolásticos; éstos emplearon el vocablo *'conceptus'* expresando con él algo semejante a la *notio,* pero con ciertos matices que conviene destacar. Así, se habla del concepto formal y del concepto objetivo de un ente, significando por ellos, en el primer caso, el ente tal como está expreso en la mente y por la mente, y en el segundo el ente al que corresponde la noción mental. Como Suárez señala, mientras el concepto formal es aquel que es la última forma de la mente, o porque representa formalmente la mente de la cosa conocida, o porque es el término formal de la concepción mental, el concepto objetivo es aquella cosa misma u objeto que es propio e inmediatamente formal por el concepto y es conocido o representado formalmente en el mismo concepto *(disp. met., 2, s.* 1). Así, por ejemplo, el triángulo como expreso por la mente y en ella es un concepto formal, y el mismo triángulo como término al cual se refiere el concepto formal es un concepto objetivo. Por eso el concepto formal es de alguna manera una cosa mientras que el concepto objetivo no es siempre cosa en sentido positivo, pues puede ser una privación o un *ens rationis.* El concepto posee, en todo caso, una similitud respecto a la cosa, y de ahí que sea siempre alguna forma o, a lo sumo, alguna cualidad.

Durante la época moderna, el problema del concepto en el sentido apuntado siguió vinculado al problema del desarrollo de la idea. Señalemos, sin embargo, que en la medida en que el empirismo predomina, el concepto se convierte en una realidad psicológica y aun meramente designativa, y en la medida en que predomina el realismo vuelve a convertirse en una esencia. Sin embargo, la esencia designa entonces menos la forma aristotélica que la idea pla-tónica interpretada en el sentido de la matemática. El idealismo platónico —o, mejor dicho, el platonismo interpretado en sentido idealista— pretende entonces desahuciar tanto el concepto conseguido por medio de la abstracción aristotélica como el término forjado mediante la reflexión empírica sobre la cosa: ambos aparecen para esta dirección —que tiene sus momentos principales en Descartes, Leibniz y Kant y que se prolonga a través de varias escuelas neokantianas— como empobrecimiento de la realidad o como falsificaciones de ella. De ahí que esta concepción, sobre todo cuando asume un aspecto "óntico", pueda ser considerada como mediadora. Kant, que efectuó esta mediación, representa, como es sabido, un esfuerzo vigoroso para hacer del concepto algo vinculado a una intuición y, por lo tanto, para no dejarlo a merced de una mera absorción metafísica o de una disolución psicológica. La conocida tesis de que los conceptos sin intuiciones son vacíos y de que las intuiciones sin conceptos son ciegas, muestra suficientemente tal propósito. El sentido metafísico del concepto se reitera, sin embargo, y de un modo especialmente insistente, en la filosofía de Hegel y en los partidarios del idealismo lógico. Para Hegel, el concepto *(Begriff)* es un

tercer término, un *Drittes*, entre el ser y el devenir, entre lo inmediato y la reflexión, de modo que en su proceso dialéctico (universalidad, particularidad, individualidad) se manifiesta no solamente el desenvolvimiento del ser lógico, sino también el del ser real. El proceso dialéctico del concepto llega así, a través de los momentos del concepto subjetivo y objetivo, hasta la Idea, que es su síntesis y que representa la completa verdad del ser después de su automanifestación total, de tal suerte que la contradicción y la superación de las contradicciones del concepto equivalen a la contradicción y a la superación de las contradicciones del ser. Solución, desde luego, contraria a la sustentada por ciertas direcciones del empirismo realista, el cual elimina el concepto en sentido tradicional en la medida en que, siendo una relación, tiene que ser distinto de la cosa relacionada, pero lo admite en la medida en que el concepto puede ser como el reverso de la percepción. El paso del *percept* al *concept*, para emplear la terminología de James, es así, la consecuencia de una noción claramente empírica del concepto, el cual sería entonces una de las realidades percibidas por el "acontecimiento percipiente". Por lo demás, ha sido inevitable que en el intento de alianza del empirismo con el logicismo efectuado a través del neopositivismo el concepto haya sido entendido cada vez más en un sentido operativo y que, al final, y con el fin de solucionar las dificultades planteadas, se haya distinguido, como hace Carnap, entre conceptos semánticos y conceptos absolutos. Los conceptos absolutos son empleados cuando la verdad no se refiere solamente a las expresiones, sino a sus designate, con lo cual todas las modalidades quedan reducidas a formas de conceptos absolutos, los cuales corresponden a las proposiciones.

Obras históricas y sistemáticas: Gottlob Frege, "Ueber Begriff und Gegenstand", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XVI (1892), 192-205. — E. Th. Erdmann, *Drei Beiträge zu einer allgemeinen Theorie der Begriffe und des Begreifens*, 1911. — N. Ach, *Ueber die Begriffsbildung*, 1913. — W. von Gossler, *Die analytische und synoptische Begriffsbildung bei Sokrates, Platon und Aristoteles*, 1913 (Dis.). — Akós Pauler, *Das Problem des Begriffes in der reinen Logik*, 1915. — A. Pfänder, *Logik*, 1921 [Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IV] (trad. esp.: *Lógica*, 1928, Parte II, Caps. I-X). — Hermann Glockner, *Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer logischen Einstellung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus*, 1924. — G. Raffs, *Das Irrationale im Begriff*, 1925. — A. Willwohl, *Begriffsbildung*, 1926. — Julius Stenzel, "Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition", *Jahrbuch für Philosophie*, I (1926), 160-201. — P. Mathes, *Sprachform, Wort- und Bedeutungskategorie und Begriff*, 1926. — W. Burkamp, *Begriff und Beziehung, Studien zur Grundlegung der Logik*, 1927. — A. Burloud, *La pensée conceptuelle*, 1927. — G. Stammler, *Begriff, Urteil, Schluss*, 1928. — Konrad Marc-Wogau, *Inhalt und Umfang des Begriffs*, 1935. — F. Romero, E. Pucciarelli, *Lógica*, 2ª edición, 1939, Cap. V. — N. Hartmann, *Aristoteles und das Problem des Begriffs*, 1939 [Abhandlungen der Preuss. Akademie der Wissenschaften]. — G. Lebzeltern, *Der Begriff als psychisches Erlebnis*, 1946. — J. F. Peifer, *The Concept in Thomism*, 1952. — S. Körner, *Conceptual Thinking. A Logical Enquiry*, 1956 (diferentes tipos de conceptos y sus relaciones). — Alexander I. Wittenberg, *Vom Denken in Begriffen*, 1957. — Sobre concepto-límite véase: Kerry, *System und Theorie der Grenzbegriffe*, 1910.

CONCEPTUALISMO. En los artículos Nominalismo, Realismo y Universales (VÉANSE) nos hemos referido ya a la posición llamada *conceptualismo*. Resumiremos aquí algunas de las opiniones ya mantenidas al respecto y proporcionaremos varias informaciones complementarias.

El conceptualismo es definido como aquella posición en la cuestión de los universales según la cual los universales existen solamente en tanto que conceptos universales en nuestra mente (conceptos que poseen *esse obiectivum)* o, si se quiere, en tanto que ideas abstractas. Los universales o entidades abstractas no son, pues, entidades reales, pero tampoco meros nombres usados para designar entidades concretas: son conceptos generales. El *status* preciso de tales conceptos ha sido muy debatido. Algunos autores indican que se trata de conceptos "ya hechos", para distinguirlos de los "conceptos no substantes" defendidos por varios terministas; otros señalan que se trata primariamente de *sermones* cuya característica principal es la significación. No menos debatido ha sido el problema del tipo de relación que mantienen tales conceptos generales con las entidades concretas designadas; puede estimarse, por ejemplo, que designan tales entidades o que las denotan. Las diferentes respuestas dadas a estas cuestiones han hecho que en algunos casos el conceptualismo se haya aproximado al realismo moderado y que en otros, en cambio, se haya confundido con el nominalismo (por lo menos con el nominalismo moderado). Esto explica que autores como Pedro Auriol hayan podido ser llamados —por unos— conceptualistas y —por otros— nominalistas (y hasta terministas). Es, pues, recomendable que en cada ocasión en que se use el vocablo 'conceptualismo' se defina lo más exactamente posible qué se entiende por él. Lo más común es usarlo como posición intermedia entre el realismo moderado y el nominalismo y como una tesis que acentúa el motivo epistemológico (o criteriológico) sobre el motivo ontológico, predominante en la cuestión de los universales. No resulta, pues, sorprendente que los neoescolásticos traten asimismo la posición conceptualista dentro de la criteriología y que haya podido considerarse a Kant (y a algunos neokantianos, como Cassirer) como conceptualistas.

CONCIENCIA. El término 'conciencia' tiene en español por lo menos dos sentidos: (1) percatación o reconocimiento de algo, sea de algo exterior, como un objeto, una cualidad, una situación, etc., sea de algo interior, como las modificaciones experimentadas por el propio yo; (2) conocimiento del bien y del mal. El sentido (2) se expresa más propiamente por medio de la expresión 'conciencia moral', por lo que reservamos un artículo especial a este último concepto. En el artículo presente nos referiremos solamente al sentido (1). En algunos idiomas se emplean términos distintos para los dos sentidos mencionados: por ejemplo, *Bewusstsein, Gewissen* (en alemán), *consciousness, conscience* (inglés) respectivamente. El vocablo 'conciencia' se deriva del latín *conscientia* —cuyo

sentido originario fue (1)—, el cual es una traducción de los vocablos griegos συνείδησυς, συνειδός o συναίσθησις. El primero de dichos vocablos fue usado, al parecer, por Crisipo por vez primera (Eucken, *Ges. der phil. Terminologie* [1879], reimp., 1960, pág. 175).

El sentido (1) puede desdoblarse en otros tres sentidos: (a) el psicológico; (b) el epistemológico o gnoseológico, y (c) el metafísico. En sentido (a) la conciencia es la percepción del yo por sí mismo, llamada también a veces apercepción (VÉASE). Aunque puede asimismo hablarse de conciencia de un objeto o de una situación en general, éstos son conscientes en tanto que aparecen como modificaciones del yo psicológico. Se ha dicho por ello que toda conciencia es en alguna medida autoconciencia y aun se han identificado ambas. En sentido (b) la conciencia es primariamente el sujeto del conocimiento, hablándose entonces de la relación conciencia-objeto consciente como si fuese equivalente a la relación sujeto-objeto (véase CONOCIMIENTO). En sentido (c) la conciencia es con frecuencia llamada el Yo (VÉASE). Se trata a veces de una hipóstasis de la conciencia psicológica o gnoseológica y a veces de una realidad que se supone previa a toda esfera psicológica o gnoseológica.

En el curso de la historia de la filosofía no solamente ha habido con frecuencia confusiones entre los sentidos (1) y (2), sino también entre los sentidos (a), (b) y (c). Lo único que parece común a estos tres sentidos es el carácter supuestamente unificado y unificante de la conciencia.

Dentro de cada uno de los sentidos (a), (b) y (c), y especialmente dentro de los dos primeros, se han establecido varias distinciones. Se ha hablado, por ejemplo, de conciencia sensitiva e intelictiva, de conciencia directa y de conciencia refleja, de conciencia no intencional e intencional. Esta última división es, a nuestro entender, fundamental. En efecto, casi todas las concepciones de la conciencia habidas en el curso de la historia filosófica pueden clasificarse en unas que admiten la intencionalidad y otras que la niegan o que simplemente no la suponen. Los filósofos que han tendido a concebir la conciencia como una "cosa" entre las "cosas" han negado la intencionalidad o no la han tenido en cuenta. En efecto, aunque se admita que tal "cosa" es comparable a un espejo más bien que a las realidades que refleja, se supone que el "espejo" en cuestión tiene una realidad, por así decirlo, substancial. La conciencia es entonces descrita como una "facultad" que posee ciertas características relativamente fijas. Las operaciones de tal conciencia se hallan determinadas por sus supuestas características. En cambio, los filósofos que han tendido a no considerar la conciencia como una "cosa" —ni siquiera como una "cosa reflejante"— han afirmado o han supuesto de algún modo la intencionalidad de la conciencia. La conciencia es entonces descrita como una función o conjunto de funciones, como un foco de actividades o, mejor dicho, como un conjunto de actos encaminados hacia algo — aquello de que la conciencia es consciente.

Muchos filósofos griegos se inclinaron a una concepción no intencional y "cosista" de la conciencia, si bien en algunos pensadores —como en Plotino— el carácter puramente "interno" de la conciencia la distingue de las "otras" realidades, las cuales son, en cierto modo, distensiones de la pura tensión en que la conciencia consiste. Muchos filósofos cristianos han subrayado el carácter intencional de la conciencia. Este carácter intencional se ha manifestado en las notas de intimidad y autocertidumbre de que ha hablado San Agustín. Santo Tomás y no pocos escolásticos se han inclinado hacia una concepción "realista" de la conciencia; muchos filósofos modernos —como, por ejemplo, Descartes— se han inclinado hacia una concepción de naturaleza intencional e intimista. Cuando esta concepción se ha llevado a sus últimas consecuencias se han cortado inclusive los hilos que ligaban la conciencia a aquello de que es consciente — sobre todo cuando aquello de que es consciente no es, a su vez, un acto de naturaleza espiritual. Paradójicamente, la conciencia ha sido vista entonces como una realidad completamente independiente de la realidad por ella aprehendida.

La acentuación del carácter metafísico de la conciencia se ha llevado a cabo dentro de concepciones intencionales y no intencionales de la conciencia. Así ha ocurrido en el idealismo alemán (a que nos referimos más abajo). La acentuación de su carácter psicológico (y a veces psico-gnoseológico) ha llevado a considerar la conciencia como una facultad junto a otras facultades, y también a identificar la conciencia con un tipo determinado de actividades psíquicas o psico-gnoseológicas. Así, por ejemplo, algunos filósofos han destacado en la conciencia las operaciones intelectuales; otros, las volitivas; otros, las perceptuales. Ciertos tipos de metafísica han determinado muy precisamente la idea de conciencia. Así, las metafísicas voluntaristas de Maine de Biran y, por razones muy distintas, de Wundt, han llegado a identificar conciencia y voluntad. Las metafísicas orientadas hacia el empirismo, por otro lado, han tendido a reducir el papel de la conciencia, según veremos más adelante.

Kant estableció una distinción entre la conciencia empírica (psicológica) y la conciencia trascendental (gnoseológica) (Cfr. *K.r.V.*, B 131 y sigs.). La primera pertenece al mundo fenoménico; su unidad sólo puede ser proporcionada por las síntesis llevadas a cabo mediante las intuiciones del espacio y el tiempo y los conceptos del entendimiento. La segunda es la posibilidad de la unificación de toda conciencia empírica y, por lo tanto, de su identidad — y, en último término, la posibilidad de todo conocimiento. La identidad de la persona no es asunto empírico, sino trascendental (VÉASE). Cierto que es posible "un tránsito gradual de la conciencia empírica a la conciencia pura [trascendental]" (*ibid.*, B 208). Pero la conciencia pura sin material a la cual aplicarse no es sino una condición formal. Para que sea "material", la conciencia pura tiene que aplicarse al material empírico proporcionado por las percepciones del mundo fenoménico. Ahora bien, tan pronto como se echó por la borda la noción de cosa en sí, la conciencia pura (trascendental) kantiana pasó de ser principio de unificación de un material empírico dado (bien que no organizado) a principio de realidad. Tal sucedió con los idealistas postkantianos. En Fichte y Hegel tenemos un paso de la idea de conciencia trascendental (gnoseológica) a la idea de la conciencia metafí-

sica. Fichte hace de la conciencia el fundamento de la experiencia total y la identifica con el Yo que se pone a sí mismo. Hegel describe los grados o figuras de la conciencia en un proceso dialéctico en el curso del cual el despliegue de la conciencia es identificado con el despliegue de la realidad. Aunque en la ***Fenomenología del Espíritu*** la conciencia aparece como el primer estadio, la autoconciencia como el segundo y el espíritu en tanto que libre y concreto como el tercero (desenvolviéndose en razón, espíritu y religión y culminando en el saber absoluto), la conciencia puede ser concebida como "la totalidad de sus momentos", y "los momentos" de la noción del saber puro "adoptan la forma de figuras o modos de la conciencia". En Hegel la conciencia abarca, pues, la realidad que se despliega a sí misma, trascendiéndose a sí misma y superándose continuamente a sí misma. Dentro del proceso dialéctico de la conciencia aparecen ciertas figuras de conciencia particularmente interesantes o reveladoras. Mencionamos a este respecto la conciencia infeliz, la conciencia desgarrada. La "conciencia infeliz" (Cfr. ***Fenomenología,*** B.4 B.3; ***Filosofía de la Historia,*** IV, sec. 2, caps. 1 y 2) es "el alma alienada [enajenada] que es la conciencia de sí como dividida, un ser doblado y meramente contradictorio". La conciencia aparece entonces como el mirar de una autoconciencia a otra, siendo ella misma las dos y siendo "la unidad de ambas su propia esencia, pero objetiva y conscientemente no es todavía esta misma esencia, es decir, no es todavía la unidad de ambas". Algunos autores (por ejemplo, J. Hyppolite, ***op. cit. infra,*** págs. 184) y Franz Grégoire ***(op. cit. infra,*** pág. 47, nota) llegan a afirmar que la dialéctica hegeliana de la conciencia es, en el fondo, la de la conciencia desdichada. Hyppolite afirma que en la ***Fenomenología*** se encuentra sin cesar "el tema de la conciencia desdichada en diferentes formas". Grégoire señala que "la ***Fenomenología*** describe el itinerario de la conciencia desdichada y de su progresivo apaciguamiento hasta el estado de satisfacción que es el 'saber absoluto'". La mayor atención prestada después del idealismo a la psicología, y la irrupción del positivismo, han dado al término 'conciencia' un significado más propiamente psicológico, girando desde entonces la discusión en torno al carácter activo o pasivo, dependiente o independiente, actual o substancial, de la conciencia. Cada una de estas concepciones representa a su vez un nuevo tipo de psicología, combinándose, por otro lado, la noción de actividad con las de independencia y substancialidad, o la de pasividad con las de actualidad y dependencia.

Decisiva ha sido la concepción de Brentano que, aplicada al campo de la psicología, ha sido desenvuelta por la fenomenología en la teoría del conocimiento y en la metafísica como una doctrina destinada a superar las anteriores oposiciones. Brentano concibe la conciencia como intencionalidad y, por lo tanto, hace de la conciencia algo que no es continente ni contenido, sino mera proyección y referencia a aquello que es mentado (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD). Apoyándose en Brentano, Husserl discute en la "primera fase" de su pensamiento, en las ***Investigaciones lógicas,*** la significación de la conciencia entendida: (1) "como la total consistencia fenomenològica real del yo empírico", como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso; (2) como percepción interna de las vivencias psíquicas propias, y (3) como nombre colectivo para toda clase de "actos psíquicos" o "vivencias intencionales", dando a la discusión de la conciencia como vivencia intencional la mayor amplitud. A través de las fases ulteriores de la fenomenología la concepción husserliana de la conciencia experimenta varias modificaciones, pues la mera síntesis vivencial se convierte en un punto de referencia y, finalmente, en un yo puro cuyo fundamento se halla constituido por la temporalidad y la historicidad. De esta manera y particularmente al distinguir los diversos modos de la conciencia, Husserl llega a una concepción de la misma de ascendencia cartesiana. Así, Husserl señala explícitamente que la descripción concreta de la conciencia abre enormes perspectivas de hechos, antes jamás investigados. "Todos ellos —escribe Husserl— pueden ser designados como *hechos de la estructura sintética,* que dan unidad noético-noemática a las distintas *cogitationes* (en sí, como todos concretos sintéticos) y también a las unas con respecto a las otras. Unicamente el poner en claro la índole propia de la síntesis hace fructífero el mostrar en el *cogito,* en la vivencia intencional, una *conciencia de,* o sea, hace fructífero el importante descubrimiento realizado por Franz Brentano, de que la intencionalidad es el carácter descriptivo fundamental de los 'fenómenos psíquicos'; y únicamente ello deja efectivamente en franquía el método de una teoría descriptiva de la conciencia, una teoría tanto psicológico-natural cuanto filosófico-trascendental" ***(Meditaciones cartesianas,*** trad. J. Gaos, § 17). Siguiendo a Husserl, y apoyándose en algunos resultados de la psicología estructuralista (véase ESTRUCTURA), Aron Gurwitsch ***(op. cit., infra)*** ha emprendido un detallado análisis fenomenològico de la conciencia — como "campo de la conciencia". Gurwitsch ha descubierto tres zonas o partes estructurales en el campo consciente: el tema —que forma la conciencia atencional (véase ATENCIÓN)—, el campo temático —que designa todo lo presente a la conciencia al mismo tiempo que el tema— y el margen — que incluye elementos copresentes al tema, pero no relacionados directa o intrínsecamente con él (en un sentido que parece próximo a uno de los elementos de la circunstancia [VÉASE]). En términos fenomenológicos, el tema constituye el núcleo noemático, y el margen constituye el sentido de la realidad subyacente a la conciencia. El campo temático ofrece una estructura muy compleja, donde se integran todos los elementos que resulten pertinentes para una determinada actitud atencional de la conciencia. Partiendo asimismo de Husserl, J. P. Sastre ha insistido en el carácter intencional de la conciencia, en la imposibilidad de definirla por medio de categorías pertenecientes a las "cosas". Siendo la conciencia un "dirigirse a", su relación con la "realidad" no es la relación que haya entre una "naturaleza" y otra "naturaleza". Por eso puede haber conciencia de lo "ausente" o hasta de lo "inexistente". Y por eso también para comprender la relación entre la conciencia y las cosas (existentes o no existentes, presentes o ausentes) hay que descartar toda idea de relación causal, como la que sostenían las teorías "clásicas"

— y las que mantienen, dicho sea de paso, algunas doctrinas contemporáneas sobre la percepción (VÉASE). No habiendo, según Sartre, relación causal, la conciencia puede, pues, presentarse como libertad.

Con independencia de Husserl, pero en una dirección análoga, Dilthey y Bergson coinciden sobre la noción de conciencia en varios puntos importantes. El yo puro de Husserl, que tiene tiempo e historia, corresponde, en parte, al concepto dilthe-yano de la conciencia como historicidad y totalidad, lo mismo que al concepto bergsoniano de la memoria pura, de la duración pura y de la pura cualidad. Conciencia, dice explícitamente Bergson, significa por lo pronto memoria, pues la inconciencia puede definirse justamente como una conciencia que no conserva nada de su pasado, que se olvida incesantemente a sí misma. Pero la conciencia significa asimismo anticipación, es decir, posibilidad de elección. De ahí el dualismo de la materia y de la conciencia, dualismo que se expresa en la fórmula: "La materia es necesidad; la conciencia es libertad." Pero este dualismo no permanece siempre irreductible. Por un lado, la vida encuentra medio de reconciliarlas. Por otro lado, Bergson se inclina hacia la idea de la materia como duración mínima y hacia la idea del universo como organismo del cual no puede eliminarse la conciencia. "Que estas dos existencias —material y conciencia— derivan de una fuente común, no me parece dudoso. Anteriormente he intentado mostrar que si la primera es la inversa de la segunda, si la conciencia es acción que sin cesar se crea y se enriquece mientras la materia es acción que se deshace y gasta, ni la materia ni la conciencia se explican por sí mismas" *(L'energie spirituelle,* 1919, págs. 18-9). La admisión de la coextensión de la conciencia con la vida es aceptada por varios autores, aun cuando en algunos casos, como por ejemplo en Scheler, la noción de conciencia sea aplicada sólo a ciertas formas superiores de la vida orgánica. Por eso la conciencia, que, según Scheler, caracteriza, junto con otras notas, al espíritu, es una conversión en objeto de la primitiva resistencia (VÉASE) al impulso que sólo con muchas reservas puede seguir llamándose "conciencia". Las notas que más insistentemente destacan los mencionados autores en la noción de conciencia parecen ser, pues, éstas: temporalidad, historicidad, totalidad, memoria, duración, cualidad. Y como estas notas han sido usadas también para caracterizar lo real —o "lo más real"—, se ha llegado a veces a identificar conciencia con existencia.

En cambio, algunos filósofos de tendencia fenomenista y empirista radical acabaron por disolver la noción de conciencia. Todavía en muchos autores naturalistas del siglo XIX la conciencia, sin ser negada, era enteramente subordinada a la realidad — esto es, a la Naturaleza. Marx afirmó que la realidad determina la conciencia y no a la inversa. Aunque es posible encontrar en el marxismo cierta tendencia a identificar —cuando menos en el campo histórico— la realidad social con la conciencia de esta realidad, muchos autores marxistas (por ejemplo, Lenín) han defendido una teoría del conocimiento "fotográfico" según la cual la conciencia se limita a reflejar lo real. No pocos filósofos naturalistas concibieron la conciencia como un epifenómeno de la realidad — como una especie de "fosforescencia", según decía, para criticar esta tesis, Bergson. Pero en todos estos casos se otorgaba todavía un cierto sentido a la noción de conciencia. En cambio, ciertos filósofos empi-ristas, fenomenistas, inmanentistas y "neutralistas" (Mach, Schuppe) fueron tan lejos en su negación de carácter "subsistente" de lo real que envolvieron en ella la noción de conciencia. No se puede decir, según estos filósofos, que hay por un lado la realidad y por el otro la conciencia. Tampoco se puede decir que hay sólo la realidad o sólo la conciencia, y que cada una de ellas únicamente puede comprenderse en función de la otra. Realidad y conciencia son como dos caras de un mismo modo de ser, el cual es ontológicamente "neutral". Los problemas acerca de la naturaleza y realidad de la conciencia se convierten de este modo en pseudo-problemas. Curiosamente, algunos pensadores neokantianos contribuyeron a la elaboración de doctrinas similares. La interpretación idealista-objetiva del kantismo, propia de la llamada "Escuela de Marburgo", cuando era llevada a un extremo, acababa por identificar la conciencia con el sistema objetivo de categorías. La interpretación realista del kantismo se aproximaba a las ideas de algunos realistas ingleses y norteamericanos: la conciencia puede ser, en último término, un "acontecimiento percipiente" *(percipient event).* En suma, la conciencia no es conciencia: es el nombre que se da a uno de los aspectos de "lo dado", del "tejido mental", de las partes integrantes de la reducción (VÉASE), de los *"gignomene",* etc., etc. (Avenarius, Schuppe, Schubert-Soldern, Rehmke, Ziehen, etc.).

Influido en parte por las tendencias antes aludidas, William James terminó por negar la conciencia. En su artículo "¿Existe la conciencia?" (1904) —y prosiguiendo los análisis de pensadores que, como Ward, Baldwin, G. E. Moore, dudaban de la posibilidad de un empleo de la noción de conciencia como entidad "subsistente"— James señalaba, en efecto, que estos autores "no son bastante osados en sus negaciones" y que hay que reducir la conciencia a sus equivalentes "realidades de experiencia". La conciencia no es así entidad, sino función. Lo cual no implicaba (paradójicamente) negar el "papel desempeñado por la conciencia" sino reafirmarlo. En la trama de la experiencia pura —lo único existente— se dan, según James, por lo menos dos funciones: una de ellas es la "conciencia"; la otra, "las cosas". La relación del conocimiento —una de las relaciones que la conciencia se había ya reducido— se da, pues también dentro del complexo único de la experiencia pura. De ahí que la experiencia pueda ser indistintamente cosa y pensamiento, y de ahí que "la separación entre conciencia y contenido se realice, no mediante sustracción, sino mediante adición".

Dentro de la conciencia como "ser-consciente" pueden distinguirse tres elementos: el objeto de que la conciencia es consciente, la conciencia del objeto, y la conciencia de sí mismo (incluyendo la conciencia de sí mismo en cuanto hay conciencia de un objeto). Estos tres elementos no son forzosamente "reales", es decir, no se hallan necesariamente "separados" uno de otro. El objeto de que la conciencia es consciente es el término del acto consciente. La conciencia del objeto es el acto. La conciencia de sí mismo es una reflexión sobre el propio

conjunto de los actos, una inversión en las direcciones habituales de los actos conscientes. Tal inversión tiene lugar probablemente, como ya apuntó Maine de Biran, en virtud de una resistencia ofrecida por el objeto, pero esta resistencia no ha de entenderse, según creía el pensador francés, como el choque producido por el esfuerzo del yo psicofísico al proyectarse contra el obstáculo, sino más bien, según ha concebido Scheler, como "la *refle-xio* primitiva de la sensación en ocasión de las resistencias que se oponen al movimiento espontáneo primitivo". La conciencia sería en este caso, como subraya el último autor, un padecer, y la absoluta conciencia de sí mismo sería el padecimiento absoluto, el absoluto dolor producido por la conciencia plena e inequívoca de la propia intimidad. Pero, a diferencia de la tesis schopenhaueriana de la necesidad del paso de la conciencia de la Voluntad a la autoaniquilación, el padecer de la conciencia no conduce a la pasividad, sino que es expresión de la más alta actividad. Sin embargo, esta significación de la conciencia como resistencia y padecimiento pertenece más bien a la metafísica y no coincide con el significado gnoseológico, donde la conciencia es pura y simplemente conciencia que conoce, sujeto cognoscente o trascendental.

Además de los autores citados en el artículo, véase: Melchior Palágyi, *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Lebens und des Bewusstseins,* 1908. — Hans Armhein, *Kants Lehre vom "Bewusstsein überhaupt" und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart,* 1909 (*Kantstudien,* Ergänzungshefte 10). — Johannes Rehmke, *Das Bewusstsein,* 1910. — Edwin Bissett Holt, *The Concept of Consciousness,* 1914. — C. A. Strong, *The Origin of Consciousness. An Attempt to Conceive the Mind as a Product of Evolution,* 1918. — Kurt Joachim Grau, *Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im* XVII *und* XVIII *Jahrhundert,* 1916 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 36]. — Ludwig Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins,* 1921; 4ª edición, 1955. — Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* 2 vols., 1947. — Charlotte Bühler, *Kindheit und Jugend. Eine Genese des Bewusstseins,* 1928. — N. Tr. Burrow, *The Social Basis of Consciouness,* 1927. — E. R. Jaensch, *Ueber den Aufbau des Bewusstseins,* 1930. — O. Janssen, *Dasein und Bewusstsein,* 1933. — B. Ray, *Consciousness in Neo- Realism. A Critical and Historical Study,* 1935. — R. Ruyer, *La conscience et le corps,* 1937 (trad. esp.: *La conciencia y el cuerpo,* 1961. — W. Ehrlich, *Ontologie des Bewusstseins,* 1940. — Curt Weinschenk, *Das Bewusstsein und seine Leistung,* 1940. — A. M. de Craene, R. S. C. J., *L'Engament à l'Être: Essai sur la signification de la conscience,* 1941. — G. Madinier, *Conscience et signification,* 1953. — C. Gattegno, *Conscience de la conscience,* 1956. — Aron Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience,* 1957. — Joseph Moreau, *La conscience et l'être,* 1958. — Para la "conciencia desdichada" en Hegel véase: Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,* 1929. — Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse,* 1936. — Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'Esprit, de Hegel,* 1946. — Jean Grenier, *L'existence malheureuse,* 1957. — Franz Grégoire, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système,* 1958. — Joseph Gabel, *La fausse conscience. Essai sur la réification,* 1962 [Arguments, 11]. — Sobre conciencia de sí: Héctor Neri-Castañeda, *La dialéctica de la conciencia de sí mismo,* 1960 (separata de Rev. *Univ. de S. Carlos,* LII).

CONCIENCIA INFELIZ. Véase CONCIENCIA.

CONCIENCIA MORAL. Esta conciencia se distingue de la conciencia en sentido psicológico, en sentido gnoseológico o epistemológico y en sentido metafísico a que nos hemos referido en el anterior artículo. El sentido de la expresión 'conciencia moral' ha sido popularizado en las frases ' llamado de la conciencia' 'voz de la conciencia', etc. Pero en su sentido más común la conciencia moral aparece como algo demasiado simple; los filósofos han investigado, en efecto, en qué sentidos se puede hablar de una voz de la conciencia y, sobre todo, cuál es —si lo hay— el origen de tal "voz". En lo que toca al primer punto, muchas son las definiciones dadas por los filósofos. Para unos (como Sócrates), la conciencia moral puede ser uno de los aspectos del "demonio" (VÉASE) que interviene en momentos decisivos de la existencia humana (y aparece, conviene notarlo, no indicando lo que se debe hacer, sino lo que se debe omitir). Para otros (como Aristóteles) aparece como algo procedente del sentido (VÉASE) moral; la conciencia moral se identifica frecuentemente en los textos del Estagirita con la φρόνησις estoicos acentúan la naturaleza racional de la moral; como consecuencia de ello, la conciencia moral es para ellos la voz racional de la naturaleza. Muchos Padres de la Iglesia y muchos escolásticos entienden la conciencia moral como una sindéresis (VÉASE). Además, Santo Tomás habla de la conciencia moral como un *spiritus corrector et paedagogus animae societatis,* espíritu que indica si un acto es justo o no. Varios filósofos modernos, especialmente entre los llamados continentales (Descartes, Spinoza), han hablado de un *morsus conscientiae,* de un mordisco de la conciencia. Otros filósofos modernos, como los ingleses, cuando menos desde Locke, se han referido a la conciencia moral como una sanción correctora de nuestros actos (o como la idea anticipada de tal sanción). Desde Wolff y Kant la conciencia moral ha sido interpretada cada vez más como una *facultad* que juzga de la moralidad de nuestras acciones. Kant sobre todo ha entendido esta facultad de juicio como una facultad que se dirige al propio sujeto que juzga. Este aspecto de *inmediatez* de la conciencia moral ha sido llevado a sus últimas consecuencias por Fichte y —con más atención a lo ético propiamente dicho— por Hegel. Varios autores (especialmente Francis Hutcheson, Richard Cumberland, Adam Smith) han tendido a identificar la conciencia moral con el sentido moral. En autores del siglo XIX ha sido frecuente acentuar no la admonición de la conciencia moral respecto al futuro, sino sobre todo respecto al pasado (es el caso de Schopenhauer, como ya lo había sido el de Spinoza). En los últimos cien años la concepción de la conciencia moral ha seguido muy fielmente las líneas generales de las correspondientes doctrinas éticas: los neokantianos han definido la conciencia moral al hilo de la idea del deber; los partidarios de la ética material de los valores la han definido como el producto de las exigencias planteadas por éstos; los intuicionistas éticos la han basado en la llamada intuición moral; los utilitaristas la han definido en función del bienestar del ma-

yor nùmero, etc. No han faltado quienes han acentuado el carácter estrictamente social de la conciencia moral, o su carácter estrictamente natural (marxismo, darwinismo ético) o quienes han intentado "desenmascarar" la conciencia moral como una traición a la "vida" (Nietzsche). Scheler ha considerado que la noción filosófica de conciencia moral es un eco dejado por la creencia religiosa; como tal eco es algo de naturaleza "crepuscular" y que no puede adquirir vida de nuevo sin sumergirse otra vez en dicha creencia. Heidegger ha examinado el problema de la conciencia moral en un sentido parecido al de las otras manifestaciones de la Existencia (VÉASE), es decir, desde un punto de vista existenciario (VÉASE). La conciencia moral es un llamado, un "vocar" que revela a la existencia su vocación *(Ruf),* lo que ella es en su autenticidad. Es una "voz" que no dice nada, que permanece silenciosa, porque no viene de fuera, sino de dentro de la Existencia. Es, para utilizar los términos de la versión de José Gaos, un "avocar" al "ser sí mismo" de la Existencia para que salga de su estado de pérdida en el "uno" (o en el "se"). La conciencia moral es, pues, para Heidegger, un fenómeno existenciario que parte de la Existencia y se dirige a la Existencia. En suma, la Existencia en el fondo de su estado de "inhospitalidad" en el mundo es el verdadero "vocador de la vocación de la conciencia moral". Por eso la conciencia moral se revela como el llamado (o "vocación") del cuidado (VÉASE) en tanto que ser de la Existencia. Como la Existencia, la conciencia moral es siempre la *mía;* ningún hombre puede pedir auxilio a otro (o a otros) para determinar cuál es el llamado o vocación que le es propio y que se manifiesta por el "decir callando" de su conciencia moral.

La descripción anterior sigue *grosso modo* la línea histórica. Es posible presentar también la cuestión de un modo sistemático ateniéndose a los grandes principios según los cuales es definida la conciencia moral. Es lo que han hecho Eduard von Hartmann y H. G. Stoker. El primero ha clasificado las diversas *teorías* sobre la conciencia moral según el carácter de los principios morales sustentados. De ahí su descripción de la conciencia moral pseudo-moral (egoísta o individual-eudemonista, y heterónoma o autoritaria) y de la conciencia moral auténtica (moral del gusto o de los principios morales estéticos, moral del sentimiento, moral de la razón o de los principios morales racionalistas). El segundo se ha atenido a una fenomenología de la conciencia moral según la cual los diversos *modos* de aparición de tal conciencia condicionan las diversas teorías. Nosotros adoptaremos aquí una clasificación que se atiene más bien a las concepciones sobre los orígenes de la conciencia moral, con el fin de tocar la cuestión a la cual se ha aludido ya al comienzo de este artículo. Según ello, encontramos las concepciones siguientes (que en gran parte coinciden con las presentadas en el artículo sobre la noción de sentido moral).

(1) La conciencia moral puede ser concebida como *innata.* Se supone en este caso que, por el mero hecho de existir, todos los hombres poseen una conciencia moral, en un sentido análogo a como se supone que poseen ciertos principios intelectuales. Puede hablarse así de un innatismo moral como se habla de un innatismo (VÉASE) intelectual. Ahora bien, como este último, el primero puede entenderse en dos sentidos: (a) la conciencia moral es algo que se tiene siempre y efectivamente; (b) la conciencia moral es algo que se tiene la *posibilidad* de poseer siempre que se suscite para ello una sensibilidad moral adecuada.

(2) La conciencia moral puede ser concebida como *adquirida.* Puede estimarse que se adquiere por educación de las potencias morales ínsitas en el hombre, en cuyo caso esta posición se aproxima a la última mencionada (1b), o puede suponerse —más propiamente— que se adquiere en el curso de la historia, de la evolución natural, de las relaciones sociales, etc. Una consecuencia de esta teoría es la de que la conciencia moral no solamente *puede* surgir o *puede no* surgir en el hombre, sino también la de que su *contenido* depende a su vez del contenido natural, histórico, social, etc. Las teorías naturalistas, historicistas, social-historicistas, etc., entran dentro de este grupo.

(3) El origen de la conciencia moral puede ser atribuido a una entidad *divina.* La moral resultante es entonces heterónoma o, más propiamente, teónoma. Se supone en tal caso que Dios ha depositado en el hombre la *scintilla conscientiae,* la "chispa de la conciencia", por medio de la cual se descubre si un acto es justo o injusto.

(4) El origen de la conciencia moral puede atribuirse a una fuente *humana.* A su vez, esta fuente humana puede concebirse o como natural, o como histórica, o como social, con lo cual esta posición se combina con la (2). También puede estimarse que esta fuente es o *individual* o *social.*

(5) El fondo del cual procede la conciencia moral puede ser *racional* o *irracional.* Estas dos posiciones se combinan frecuentemente con cuales quiera de las antes mencionadas, dependiendo de la idea que se tenga de la estructura racional o irracional de las fuentes respectivas.

(6) El fondo del cual procede la conciencia moral puede ser *personal* o *impersonal.* También estas posiciones se combinan frecuentemente con las otras, aunque algunas de ellas quedan excluidas; por ejemplo, la idea de que la conciencia moral tiene un origen natural excluye su origen personal.

(7) Finalmente, el fondo del cual procede la conciencia moral puede ser *auténtico* o *inautèntico.* Si ocurre lo primero, pueden admitirse muchas de las concepciones anteriores. Si tiene lugar lo segundo, las concepciones usualmente admitidas son las de su origen natural y puramente social. La conciencia moral es entonces desenmascarada como un sentido que el hombre ha adquirido en virtud de ciertas conveniencias sociales o de ciertos procesos naturales y que puede desaparecer tan pronto como tales conveniencias no sean ya vigentes.

La mayor parte de las obras sobre Ética y Moral (VÉANSE) tratan el problema de la conciencia moral. Indicamos aquí (en orden cronológico) varias obras (algunas sistemáticas, otras históricas) sobre la noción de conciencia moral: W. Dilthey, "Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins", 1864 *(Ges. Schriften,* VI, 1924). — J. Jahnel, *Ueber den Begriff Gewissen in der griechischen Philosophie,* 1872. — J. Hoppe, *Das Gewissen,* 1876. — E. von Hartmann, *Phänomenologie*

des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder küunftigen Ethik, 1879, 2a edición, con el título: *Das sittliche Bewusstsein,* 1886. — P. Rée, *Die Entstehung des Gewissens,* 1885. — Eisenhans, *Wesen und Entstehung des Gewissens,* 1894. — H. Friedmann, *Die Lehre vom Gewissen in den Systemen des etischen Idealismus,* 1904. — P. Carabellese, *La coscienza morde,* 1915. — H. G. Stoker, Das *Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien,* 1925. — G. Madinier, *La conscience morale,* 1954 2a ed., 1958. — Philippe Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard,* 1957 [Analecta med. namurcensia, 9], — J. Rudin, H. Schär, R. I. Z. Werblowsky, H. Binden, *Das Gewissen,* 1958. — Zbinde, Schär *et al., Das Gewissen,* 1958 (trad, esp.: *La conciencia,* 1961). — J. M. Hollenbach, *Sein und Gewissen. Über den Ursprung von Gewissenregungen. Eine Begegnung zwischen Heidegger und thomistische Philosophie,* 1959. — Rodolfo Mondolfo, *Moralisti greci. La coscienza morale da Omero a Epicuro,* 1960. — Id., id., *La conciencia moral, de Homero a Demócrito y Epicuro,* 1962.

CONCLUSIÓN. Véase ARGUMENTO, SILOGISMO.

CONCOMITANTE. Véase PREDICABLES.

CONCORDANCIA (MÉTODO DE). Véase CANON, MILL (J. S.).

CONCRETO se opone a abstracto (véase ABSTRACCIÓN y ABSTRACTO); las definiciones dadas de este último concepto pueden aplicarse, mediante inversión, al primero. Como lo abstracto es puesto aparte (abs-traído) para considerarlo separadamente, lo concreto no es puesto aparte: es lo que es en su realidad completa y actual. Lo concreto es identificado con frecuencia con lo particular y lo individual, mientras lo abstracto es identificado con lo general y lo universal. El término 'concreto' se aplica asimismo a lo que es experimentado como efectivamente real, pero como 'efectivamente real' puede ser definido de varios modos, algunos pensadores consideran que debe limitarse a lo sensible, a lo físico, etc. Esta última proposición no es, sin embargo, tan clara como parece. En efecto, las cualidades, en cuanto son experimentadas sensiblemente, pueden ser consideradas como concretas, pero a la vez puede decirse que las cualidades son universales. Por eso lo concreto es con frecuencia identificado con algo compuesto.

Se habla también de concepto concreto (el que designa un atributo en cuanto pertenece real o efectivamente a un sujeto) y de término concreto (que nombra un sujeto, o una forma en tanto que se halla en un sujeto). Hegel llama *universal concreto* al concepto por cuanto, trascendiendo de su pura formalidad, constituye la síntesis del ser y de la esencia; el concepto como universal concreto es el ser una vez se ha autodesplegado completamente y ha manifestado la universalidad, la particularidad y la individualidad. El concepto es, en cuanto ser en y para sí mismo, un universal concreto en el sentido de que representa la individualidad concebida como universalidad particular, de un modo análogo a como, según Kant, la categoría de la totalidad es la pluralidad considerada como unidad. Lo universal concreto participa, pues, igualmente de lo singular y de lo universal por ser, de acuerdo con el método dialéctico, negación de una negación.

Según Husserl, las esencias son totalidades concretas en virtud del hecho de la participación de lo individual en lo universal; como tales no son susceptibles de abstracción más que cuando se efectúa una separación de un elemento que no puede subsistir por sí mismo, elemento al cual corresponde justamente, por esta incapacidad de subsistencia propia, el nombre de abstracto.

La tendencia a lo concreto, esto es, a considerar lo concreto como el objeto propio de la reflexión filosófica ha surgido diversas veces en el curso de la historia de la filosofía. Tal tendencia se ha manifestado a menudo en la forma de una reacción contra el llamado "predominio de lo abstracto". En el siglo XIX se destacan dos reacciones de este tipo, ambas relacionadas de algún modo con el sistema hegeliano. Una es la de Kierkegaard (VÉASE) y su defensa de la "subjetividad radical". Otra es la de Marx y Engels al considerar (como escriben en *La ideología alemana)* que el material de la historia son "los individuos reales, su actividad y condiciones materiales en que viven". Ambas reacciones consideraron que Hegel había hecho de la realidad —especialmente de la realidad humana— una abstracción. En el siglo actual, ha habido asimismo, entre las reacciones contra lo abstracto, una que se ha manifestado contra el supuesto universo abstracto y "monolítico" hegeliano: el pragmatismo pluralista dé William James. En época más reciente, sin embargo, se ha "vindicado" a Hegel de la acusación de "abstraccionismo" y se ha visto cuán fuerte era la tendencia hegeliana a lo concreto. Se han ahondado en las raíces hegelianas del existencialismo —y también en las raíces hegelianas del marxismo— con la consecuencia de que se ha obtenido una imagen más rica de la noción de lo concreto.

En muchas direcciones del pensamiento actual puede rastrearse esta nueva tendencia hacia lo concreto, pero no ya en virtud de un vago irracionalismo, sino como expresión de un deseo de explicar lo real en vez de limitarse a especular sobre él o en vez de "reducirlo" a una trama categorial. La "lógica de lo concreto", la 'lógica de la vida" tienen numerosos antecedentes, pero nunca como ahora habían sido tan insistentemente predicadas. De este modo se intenta unir la razón con la realidad; la primera es considerada como surgida de la segunda, pero a la vez como una explicación de ella.

La tendencia a lo concreto a que acabamos de referirnos se ha expresado en diversas corrientes: pragmatismo, instrumentalismo, fenomenología, personalismo, existencialismo, etc. En la mayoría de ellas la expresión 'lo concreto' designa la realidad de que se ocupan principalmente. Puede hablarse también de una tendencia a lo concreto en cuanto al lenguaje adoptado para expresar tesis filosóficas (o, si es menester, antifilosóficas). Desde este último ángulo hay una tendencia a lo concreto en el último Wittgenstein y en la mayor parte de los filósofos oxonienses del lenguaje corriente. Se ha dicho por ello que, a pesar de las divergencias en el contenido, hay algo común en tales filósofos y en fenomenólogos y existencialistas: el papel desempeñado por los ejemplos y los casos en todos ellos es mucho más fundamental que el que se encuentra en filosofías (por lo menos filosofías modernas) de corte más "clásico".

Albert Spaier, *La pensée concrete. Essai sur te symbolisme intellectuel,* 1927. — Carmelo Ottaviano, *Metafísica del concreto,* 1930. — Aimé Forest, *La réalité concrète et la dialectique,* 1931. — Id., id., *La struc-*

ture métaphysique du concret *selon Saint Thomas d'Aquin,* 1931 [Études de philosophie médiévale, t. 14). — A. Rebollo Peña, *Abstracto y concreto en la filosofía de Sto. Tomás,* 1955. — Jean Wahl, *Vers* te *concret,* 1932 (sobre James, Marcel, Whitehead). — Pantaleo Carabellese, *Critica del con creto,* 1921, 2a edición, amp., 1940. — August Seifert, *Concretum, Gegenbenheit, Rechtmässigkeìt, Berichtig ung,* 1962 [Monographien zur philoso phischer Forschung, 27].

CONCURSO. En la teología católica se entiende por "concurso" *(concursus)* o "concurso divino" una ayuda dada por Dios inmediatamente a las operaciones de las criaturas; por medio de esta ayuda, la energia de Dios fluye en tales operaciones. Concebido en toda su generalidad el concurso es llamado *concurso general (concursus generalis)* o *concurso común (concursus communis).* La noción de concurso es considerada necesaria porque sin ella habria que admitir que las acciones de las criaturas surgen de la nada y que, por consiguiente, la criatura es creadora. Ello plantea un problema: el de si, una vez admitido el concurso, no habrá que suponer a la vez que Dios es también el autor del mal (VÉASE). Los teólogos suelen responder a esta cuestión indicando que aunque Dios coopera a la acción de la criatura no coopera a la malicia de la misma. El acto de la criatura por sí mismo es indiferente; la maldad reside en querer libremente el mal. Así, el concurso no suprime, sino que constituye la base de la libertad.

El concurso puede ser *en acto primero (in actu primo)* o *en acto segundo (in actu secundo).* El concurso en acto primero es equivalente al decreto eterno de Dios por medio del cual se presta el citado auxilio a la criatura. El concurso en acto segundo es equivalente al acto de llevar a cabo en los casos concretos tal decreto. Se habla asimismo de concurso *mediato y* concurso *inmediato.* El concurso mediato es a su vez un concurso primero que otorga (y conserva) el poder de operación de las criaturas. El concurso inmediato es como un concurso secundario que permite a la criatura actuar en circunstancias concretas. El concurso inmediato puede ser concebido como *anterior* o como *simultáneo* al acto. Lo primero es afirmado por los tomistas; lo segundo, por los molinistas, los cuales hablan de *concurso simultáneo.* Los tomistas consideran, en efecto, el concurso inmediato simultáneo como insuficiente y proclaman la necesidad de una *premotio physica* (véase PREMOCIÓN) primaria. Los molinistas, en cambio, rechazan la doctrina de la premoción física y estiman suficiente el concurso simultáneo. A su modo de ver, ello no equivale a negar que la energía de la operación tiene su origen en Dios, y en cambio permite sostener que el acto de la criatura es libre — lo que no acontecería, apuntan, si Dios lo predeterminara físicamente, es decir, determinara de un modo irresistible la voluntad en un sentido determinado.

CONDICIÓN. El sentido lógico de la noción de condición ha sido examinado en el artículo sobre el término 'condicional' (VÉASE). En el presente artículo nos referiremos principalmente al significado de 'condición' cuando se trata de una "condición real", aun cuando no siempre es posible distinguir rigurosamente entre el sentido real y el sentido no real de la relación que liga a un condicionante con un condicionado.

Uno de los problemas más persistentes suscitados por la noción de condición ha sido el de la relación que esta noción mantiene con la de causa. Algunos autores han indicado que se trata de dos nociones distintas: la causa tiene un sentido positivo, siendo aquello por lo cual algo es o sucede, mientras la condición tiene un sentido negativo, siendo aquello sin lo cual algo no sería o sucedería. Otros autores, en cambio, han estimado que no hay posibilidad de distinguir entre causa y condición. Más todavía: lo que llamamos *causa* es, a su entender, reducible a *conjunto de condiciones.* Esta última posición ha sido defendida por varias direcciones filosóficas que han recibido por ello con frecuencia el nombre de *condicionistas.* Como ejemplos de éstas pueden mencionarse varios de los sistemas inmanentistas, en particular los de Schuppe y Verworn. Este último autor sobre todo basa la mayor parte de sus reflexiones epistemológicas y filosófico-naturales en el supuesto de una identificación de la causa con la condición (o serie de condiciones).

Otro problema suscitado por la noción de condición es el del papel que ésta desempeña en la metafísica. El par de conceptos usualmente empleado al respecto es el de Incondicionado-Condicionado. 'Condicionado por' es entonces equivalente a '(metafisicamente) dependiente de'.

Un problema final es el del papel que desempeña el pensamiento y, en general, el sujeto en el condicionamiento de la realidad en tanto que conocida. Este sentido de 'condición' es a la vez epistemológico y metafísico, pues aun cuando la condición sea concebida al comienzo solamente desde el ángulo cognoscitivo es difícil admitir la adopción de una posición epistemológica (realista, idealista, etc.) sin adoptar al mismo tiempo algunos supuestos metafísicos sobre la realidad.

En vista de las diversas cuestiones que suscita la noción de condición, y de los varios significados que tiene en cada caso, puede preguntarse si es posible proceder a un análisis de dicho concepto dentro de un marco único. Entre los autores que han contestado en sentido afirmativo a esta pregunta figura Franz Grégoire. Señala éste que el sentido más general de 'condición' se expresa diciendo que un término es condición de otro cuando éste depende de aquél en alguna medida y en cualquier respecto. El término condicionado sería, pues, en un sentido muy amplio, función del término condicionante, Ahora bien, la condición puede entenderse de varios modos. El primer término puede envolver o implicar necesariamente el segundo. Entonces tenemos la llamada *condición suficiente.* Esta condición suficiente puede ser *absoluta* (cuando un término implica, por sí solo, el otro) y *relativa* (cuando el término primero implica el segundo una vez presupuestas otras condiciones). Si la dependencia entre dos términos es tal que el primero es necesitado forzosamente para la condición del segundo, se llama *condición necesaria.* Queda entonces entendido que la condición suficiente expresa, no simplemente lo que hace posible la existencia de una cosa, sino lo que hace imposible su no existencia. Por eso la condición suficiente puede ser llamada también *condición necesitante, y* ello de tal modo que la rela-

ción de condición necesaria deriva de uno de los casos de la relación de condición suficiente, la cual a su vez es la misma categoría de necesidad. Grégoire establece, basándose en el análisis anterior, una serie de relaciones posibles entre términos. Estas relaciones son, abstracción hecha de su compatibilidad, implicación y conversión, las siguientes: (1) La existencia de A es condición suficiente de la existencia de B. (2) La existencia de A es condición suficiente de la no-existencia de B. (3) La no-existencia de A es condición suficiente de la no existencia de B. En tal caso se dirá, por equivalencia, que la existencia de A es condición necesaria de la existencia de B. (4) La no existencia de A es condición suficiente (relativa) de B. En este caso se dirá que la existencia de A es condición necesaria de la no existencia de B. A su vez, estas mismas relaciones pueden enunciarse en orden inverso, de B a A. De ahí una mayor precisión en la definición de la condición necesaria y de la condición suficiente, definición posible desde el momento en que se hace posible enlazar los dos tipos de condición en las mismas relaciones. Así, "un elemento se dice condición necesaria de la existencia de otro cuando su no existencia es condición suficiente de la no existencia de este otro". Y será "condición necesaria de la no existencia de otro si su no existencia es la condición suficiente de la no existencia de este otro". Max Verworn, *Kausale und konditionale Weltanschauung,* 1912. — Gustav Heim, *Ursache und Bedingung; Widerleguns des Konditionismus und Aufbau der Kausalitäslehre auf der Mechanik,* 1913 (contra Verworn y von Hansemann). — El trabajo de Grégoire reseñado es: "Condition, conditionné, inconditionné", *Revue philosophique de Louvain,* Serie III, XLVI (1948), 5-41.

CONDICIONAL es el nombre que recibe la conectiva (VÉASE) binaria 'si... entonces', simbolizada mediante el signo '$\supset$'. Según ello,

$$p \supset q$$

se lee:

si p, entonces q.

Ejemplo de '$p \supset q$' puede ser:

Si Romeo habla, entonces Julieta se deleita

o sus variantes en lenguaje ordinario:

Si Romeo habla, Julieta se deleita.

Cuando Romeo habla, Julieta se deleita.

Julieta se deleita con tal que Romeo hable, etc., etc.

En el condicional '$p \supset q$', 'p' es llamado el *antecedente* y 'q' el *consecuente.*

Dado '$p \supset q$', la fórmula:

$$q \supset p$$

es llamada el *converso de* '$p \supset q$'. A su vez,

$$\sim p \supset \sim q$$

es llamada el *inverso* de '$p \supset q$'. Finalmente,

$$\sim q \supset \sim p$$

es llamada el *contrapositivo* de '$p \supset q$'.

En el artículo Tablas de verdad hemos presentado una tabla para '$p \supset q$' de la cual resultaba que cualesquiera que fueran los valores de verdad de 'p' y de 'q', el resultado eran ves excepto cuando 'p' es verdadera y 'q' es falsa. Semejante tabla estaba basada en la llamada *interpretación material* del condicional adoptada por muchos autores ya a partir de Filón de Megara (VÉASE). Según la misma hay que declarar verdaderos condicionales tales como:

Si Hegel es un filósofo, Baudelaire es un poeta,

Si los cuerpos son inextensos, los diamantes son duros,

Si Virgilio fue un poeta noruego, Dostoievski fue un famoso ciclista.

Lo cual ha sido considerado con frecuencia como paradójico. Habiéndose llamado (erróneamente) *implicación* al condicional, se ha hablado de las *paradojas de la implicación material.* Estas paradojas se eliminan mediante una *interpretación estricta* del condicional llamada *interpretación estricta de la implicación.* Nos hemos referido a esta última en el artículo sobre la noción de implicación. Ahora bien, las citadas "paradojas de la implicación material" se deben a la confusión entre el condicional y la implicación, pues '$\supset$' no debe leerse 'implica', sino, como hemos indicado, 'si... entonces'. En tal caso resulta claro que un condicional como:

Si Hegel es un filósofo, Baudelaire es un poeta

es un condicional verdadero, en tanto que:

'Hegel es un filósofo' implica 'Baudelaire es un poeta'

es una implicación falsa. El motivo de ello es que, a diferencia del condicional, en el cual se usan enunciados, en la implicación se usan nombres de enunciados. Solamente cuando un condicional es lógicamente verdadero hay implicación del consecuente por el antecedente. Ejemplo de este último caso es: Si Hegel es un filósofo, y Baudelaire es un poeta, entonces Baudelaire es un poeta,

que, siendo lógicamente verdadero, permite enunciar:

'Hegel es un filósofo, y Baudelaire es un poeta' implica 'Baudelaire es un poeta'.

En la lógica tradicional las proposiciones condicionales son consideradas como una de las clases en que se dividen las proposiciones formalmente hipotéticas, distinguiéndose, por lo tanto, entre proposiciones (formalmente) hipotéticas en general y proposiciones condicionales. El esquema que suele darse de estas últimas en la citada lógica es:

Si P es S, entonces *P* es *Q*.

El término 'condicional' ha sido usado también con frecuencia en los últimos años en relación con los llamados *condicionales contrarios a los hechos* o *condicionales contrafácticos (contrary-to-fact conditionals, counterfactual conditionals).* Las numerosas formas adoptadas por estos condicionales y los problemas que plantean han sido examinados por numerosos autores; se destacan al respecto Nelson Goodman (quien ha formulado la cuestión con particular precisión y amplitud), Roderick Chisholm, C. I. Lewis, K. R. Popper, Stuart Hampshire, R. Weinberg, A. P. Ushenko. A ello hay que agregar los estudios sobre los llamados *términos disposicionales* o *disposiciones,* tales como han sido llevados a cabo, entre otros, por R. Carnap y C. D. Broad. Aquí nos limitaremos a dar sobre dichos condicionales algunas breves indicaciones.

Un condicional contra-fáctico (que podemos llamar simplemente un *contra-fáctico)* es definido como un enunciado condicional en el cual interviene la noción de posibilidad, expresada gramaticalmente por la in-

traducción del subjuntivo. Ejemplos de contra-fácticos son:

Si Julio César no hubiera cruzado el Rubicón, otra hubiera sido la suerte de Roma (1),

Si el vaso se hubiese caído, se habría roto (2).

Como, de acuerdo con la interpretación material del condicional de que hemos hablado antes, un condicional es verdadero cuando su antecedente y consecuente son falsos, habrá que concluir que (1) y (2) son verdaderos. En vista de las dificultades que ello plantea se ha sugerido (por Nelson Goodman) que lo importante no es examinar (1) y (2) —y otros ejemplos análogos— en tanto que funciones de verdad, sino aclarar el tipo especial de relación que liga el antecedente con el consecuente. Ahora bien, tan pronto como procedemos a realizar un estudio de este tipo, nos sorprende la variedad de formas de los contra-fácticos. A las formas antes citadas pueden agregarse otras, tales como:

Inclusive si hubiera tomado la medicina, no habría sanado (3),

Si Fichte fuera Hegel, habría escrito la *Fenomenología del Espíritu* (4),

Si supiera mucho, sería secretario perpetuo de la Academia (5),

Si el átomo de calcio tuviera 36 electrones, no ocuparía el vigésimo lugar en la tabla periódica de los elementos (6).

Siguiendo a Goodman, (3) puede ser considerado como ejemplo de condicional semi-fáctico; (4), como ejemplo de condicional contra-idéntico; (5), como ejemplo de condicional contra-comparativo; (6), como ejemplo, de condicional contra-legal.

Ahora bien, los problemas que se plantean con respecto a los contra-fácticos en general son varios. Enumeraremos los siguientes: (a) Posibilidad de reducir las diversas formas de los contra-fácticos a una forma común; (b) Posibilidad de expresar los contra-fácticos en modo indicativo; (c) Tipo de conexión a establecer entre el antecedente y el consecuente de los contra-fácticos; (d) Posibilidad de analizar los contra-fácticos en términos de las ya citadas "disposiciones".

(a) Parece imposible. Sin embargo, puede contribuirse a la mencionada reducción estableciendo sumarias clasificaciones de tipos de contra-fácticos, como las sugeridas en los ejemplos (1)-(6). (b) Ha sido intentado por varios autores, especialmente en los casos en que parece fácil transformar un contra-fáctico en ejemplo de una ley general, como sucede en (2), el cual puede derivarse de: 'Los vasos que se caen, se rompen', siempre que podamos afirmar 'Para todo *x*, si *x* es un vaso que se cae, entonces *x* se rompe'. El argumento usualmente aducido para intentar (b) es que de lo contrario los contra-fácticos serían incomprobables. (c) Se halla todavía bajo examen; se trata de una cuestión sumamente compleja, por cuanto requiere, entre otras cosas, un análisis de las condiciones bajo las cuales un contra-fáctico resulta como tal admisible. (d) Es considerado (cuando menos por Goodman) como una interesante simplificación del problema de los contra-fácticos y, además, como un marco que proporciona muy necesarias aclaraciones sobre los mismos. En efecto, las disposiciones no se refieren solamente a términos como 'irrompible', 'soluble', etc., sino a cualquier predicado que describa un modo de ser (tal como 'rojo', traducible a 'color visible dadas ciertas condiciones') y, por consiguiente, a todo predicado excepto a los que describen acontecimientos ('se rompe', 'se disuelve', 'está apareciendo rojo', etc.). Aun así, el problema de los contra-fácticos (problema importante, pues, como señala Goodman, puede aclarar cuestiones relativas a las nociones de ley, confirmación y significación de la potencialidad) se halla todavía en proceso de análisis. Puede así calificarse, como ha hecho Quine, de una "cuestión abierta", "llena de perplejidades para el investigador".

Citamos de la bibliografía sobre el último tema los siguientes trabajos. C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946 (Book II, chap. viii). — R. Chisholm, "The Contrary-to-fact Conditionals", *Mind*, N. S. LV (1946), 289-307. — N. Goodman, "The Problem of Counterfactual Conditionals", *The Journal of Philosophy*, XLIV (1947), 113-28 (reimpreso, con algunas modificaciones y varios agregados, en *Fact, Fiction, and Forecast*, 1955, págs. 13-34 (trad. esp.: "El problema de los condicionales contrafácticos", en *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge); ver en el mismo libro págs. 39-62, procedentes del trabajo titulado "The Passing of the Possible"). — Stuart Hampshire, "Subjective Conditionals", *Analysis*, N. S. Vol. IX (1948), 9-14. — K. R. Popper, "A Note on Natural Laws and so-called Contrary-to-Fact Conditionals", *Mind*, N. S. LVIII (1949), 62-6. — J. R. Weinberg, "Contrary-to-Fact Conditionals", *The Journal of Philosophy*, XLVIII (1951), 17-22.—A-P Ushenko, "The Counterfactual", *The Journal of Philosophy*, LI (1954), 369-73. — W. T. Parry, "Reëxamination of the Problem of Counterfactual Conditionals", *The Journal of Philosophy*, LIV (1957), 85-94. — Alan R. White, "Contrary-to-Fact Conditionals and Logical Impossibility", *Analysis*, XVIII (1957-1958), 14-6. — John Watling, "The Problem of the Contrary-to-Fact Conditionals", *Analysis*, XVIII (1957-1958), 73-80. — B. K. Milmed, "Counterfactual Statements and Logical Modality", *Mind*, N. S. LXVI (1957), 453-70. — Nicholas Rescher, "A Factual Analysis of Counter-factual Conditionals", *Philosophical Studies*, XI (1960), 49-54. — Para el análisis de términos disposicionales véase especialmente: R. Carnap, "Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, III (1936), 419-71 y IV (1937), 1-40 (reimpreso en folleto aparte, 1950) y N. Goodman, *op. cit. supra*.

CONDILLAC (ETIENNE BONNOT DE) (1715-1780), nació en Grenoble y después de ingresar en un seminario abandonó los estudios sacerdotales, relacionándose con significadas personalidades del enciclopedismo, entre ellas Diderot y Rousseau. Preceptor del hijo del duque de Parma, se retiró finalmente de la vida pública en 1772. Condillac se consagró especiamente al análisis de los problemas psicológicos, empezando con una severa crítica del racionalismo y del innatismo de los filósofos del siglo XVII, a los cuales acusaba de insuficiencia en la explicación del origen de los conocimientos intelectuales. Siguiendo en parte a Locke, de quien discrepó, por otro lado, en muchos puntos, Condillac estimó toda noción intelectual superior como un compuesto de nociones o ideas simples en el sentido de las representaciones. Para descubrir el tránsito de unas a otras es preciso un

riguroso análisis no tanto psicológico como lógico. La noción o idea simple es para Condillac lo que permanece en todas las nociones en general, la que ejerce, por así decirlo, el oficio de una constante o función de todas ellas. Esta idea es la sensación (VÉASE). De la sensación brotan todas las demás nociones por medio de una serie de transformaciones sucesivas. La mostración de esta primacía de la sensación se efectúa por la conocida imagen de la estatua de mármol carente de toda facultad de pensamiento y sin comunicación con el mundo externo. Si se concede a dicha estatua uno cualquiera de los sentidos, por ejemplo el sentido inferior del olfato, se verá cómo, partiendo de él, se originan todas las facultades superiores: en primer lugar, la sensación olfativa como tal; la atención como la aplicación exclusiva a esta sola sensación; la memoria como su persistencia después de la desaparición de la sensación primaria; la comparación cuando a la sensación olfativa de un objeto se sobrepone otra; el juicio como la relación entre las sensaciones, etc. Pero no solamente se originan así las facultades de la memoria, de la comparación y del juicio, sino también las volitivas, derivadas del agrado o desagrado de su sensación y de la tendencia a la persistencia o eliminación de la sensación correspondiente. Cada sensación supone, por consiguiente, todas las facultades superiores, incluyendo las abstractivas, y éstas no son por su parte sino transformaciones de las sensaciones originarias.

La teoría condillaciana de las sensaciones es una de las dos principales contribuciones filosóficas de nuestro autor. La otra es su teoría del lenguaje. Cronológicamente, el orden de las contribuciones de Condillac es inverso al aquí indicado: Condillac llevó a cabo primeramente un análisis del significado del lenguaje como sistema de símbolos en la formación del conocimiento, y sólo luego pasó a ocuparse de la cuestión de la naturaleza y origen de las sensaciones. Sin embargo, aquí alteramos el orden de presentación, porque el propio Condillac reconoció que la doctrina de las sensaciones es básica. El principio del conocimiento son las sensaciones; el lenguaje se constituye en una etapa más avanzada en el proceso cognoscitivo. Abona nuestro orden, además, el hecho de que bajo el nombre 'teoría del lenguaje' puedan agruparse varias investigaciones semióticas de que Condillac siguió ocupándose después de desarrollar la doctrina de las sensaciones.

Condillac estimó que una sensación determinada no constituye todavía una "idea" (en el sentido lockiano de este término). Para que haya una idea es menester que una sensación se vincule a otras (del mismo o de distinto carácter) por medio de un signo o símbolo. El sistema de estos símbolos es el lenguaje. Esta es la trama dentro de la cual se forman los conceptos y los juicios, haciendo posible, propiamente hablando, el conocimiento.

La mayor parte de los lenguajes existentes (por ejemplo, los llamados "lenguajes naturales") son inadecuados, por no haber correspondencia perfecta entre el signo y lo significado. Pero es posible construir lenguajes donde tal correspondencia se haga cada vez más estrecha. Cuando el lenguaje construido es perfecto, tenemos una ciencia perfecta. Condillac llegó inclusive a definir la ciencia como "un lenguaje bien hecho". Esto no significa que los lenguajes se basten a sí mismos; la correspondencia de los términos del lenguaje con los fenómenos es indispensable para que haya ciencia. Por eso Condillac rechazó las construcciones sistemáticas de filósofos racionalistas para su gusto demasiado especulativos (como Descartes o Spinoza), alegando que tales construcciones eran aplicaciones erróneas de la idea del lenguaje "bien hecho". El método que debe usarse para la formación de un lenguaje satisfactorio es el método analítico, en el cual (como en Locke y en los empiristas) se parte de un fenómeno, se descompone en sus partes integrantes y se reconstruye luego sintéticamente. Hay que rechazar, pues, los sistemas que son sólo pseudo-sistemas (véase SISTEMA), pero hay que formar sistemas adecuados a la naturaleza de lo que se pretende investigar.

La llamada "lengua de los cálculos" constituye un buen ejemplo de la teoría semiótica de Condillac. En cuanto "lenguajes bien hechos", los de las ciencias no exhiben ningún término arbitrario. Cuando exhiben términos semejantes, las ciencias son inadecuadas. Una ciencia adecuada —o un "lenguaje bien hecho"— presenta los caracteres de simplicidad, "analiticidad" y exactitud que son propias de las matemáticas. Para llevar a todas las ciencias a este estado de perfección es menester construir una teoría general de los signos y de la relación de éstos con los conceptos, y ver si la ciencia examinada cumple con las condiciones semióticas establecidas.

Aunque Condillac no empleó estos términos, puede decirse que hay en su teoría semiótica elementos de sintaxis, de semántica y de pragmática. La semiótica de Condillac influyó grandemente en Destutt de Tracy, en Laromiguière, en Degérando y, en general, en los llamados "ideólogos" (VÉASE).

Obras filosóficas principales: ***Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746. — *Traité des systèmes*, 1749. — *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté*, 1749. — *Traité des sensations*, 1754.** — *Traité des animaux*, 1755.—*Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, 13 vols., 1769-1773, a los cuales pertenecen el *Art de penser*. — *Logique*, 1780. — *La langue des calculs*, 1798. — Ediciones de obras completas: París, 1798, 23 vols.; París, 1803, 31 vols.; París, 1821-1822, 26 vols. — Nueva edición crítica por Georges Le Roy en el tomo XXXIII del *Corpus général des philosophes français modernes*: I, 1947; II, 1948; III, 1951. — Entre trad. esps. mencionamos: *La lógica o los primeros elementos del arte de pensar* (trad. esp. por B. M. de Calzada, Madrid, 1784). — *Lógica y extracto razonado del Tratado de las sensaciones*, 1956 (con prólogo de L. Rodríguez Aranda). Véase Pierre Laromiguière, *Paradoxes de Condillac ou Réflexions sur la Langue des Calculs*, 1805. — François Réthoré, *Condillac, ou l'empirisme et le rationalisme*, 1864. — Louis Robert, *Les théories logiques de Condillac*, 1869. — Wera Saltykow, *Die Philosophie Condillacs*, 1901. — Louis Robert, *Les théories logiques de Condillac*, 1869 (tesis). — Raguenault de Puchesne, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, 1910. — J. Didier, *Condillac*, 1911. — Hans Hovemann, *Der erkenntnis-theoretische Standpunkt Condillacs*, 1912. — Raymond Lenoir, *Condillac*, 1924. — Zora Schaupp, *The Naturalism of Condillac*, 1926. — R. Mondolfo, *L'opera di Condillac*, 1927. — Georges Le Roy, *La psychologie de Condillac*, 1937. — Paul Meyer, *E. Bonnot de Condillac*, 1944. — R. Bizzari, *Con-*

dillac, 1945. — M. del Pra, *Condillac,* 1947. — Giovanni Solinas, *Condillac e l'illuminismo. Problemi e documenti,* 1955. — Pasquale Salvucci, *Linguaggio e mondo umano in Condillac,* 1957. — Pasquale Salvucci, *C., filosofo della comunità umana,* 1961.

CONDORCET (JEAN ANTOINE, MARQUÉS DE) (1743-1794), nac. en Ribemont (Picardía), intervino en la política activa en tiempos de la Revolución como partidario de los girondinos, y fue condenado a muerte por los jacobinos. En su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* 1794) Condorcet desarrolló una teoría de la historia, en la cual concibió a ésta como una evolución, a veces regresiva, pero siempre encaminada, finalmente, hacia el imperio de la razón, de la naturaleza humana susceptible de progreso indefinido a partir de la conquista de la cultura científica y técnica manifestada desde el Renacimiento. El espíritu humano no puede, según Condorcet, alcanzar todo el saber, pero puede progresar de un modo continuo hacia la obtención del mismo mediante una sucesiva reducción de los fenómenos a leyes generales y cada vez más simples. Para este fin se precisa una educación intelectual y moral que conduzca el espíritu a la conciencia de ese progreso y le facilite todo el saber accesible dentro de la mayor generalidad posible. El esquema de Condorcet es, a la vez, la expresión del deseo de superación de una crisis que llegaba entonces a su culminación y la busca de una naturaleza humana que compendie todo lo que en el curso de la historia se ha mostrado como permanente; el residuo de las diferentes religiones, de las múltiples éticas, de las contradictorias filosofías es lo que constituye la naturaleza humana, la cual podrá seguir adquiriendo experiencias, pero sólo para confirmar lo que es en el fondo cuando haya sido podado de ella todo lo inesencial. La confianza de Condorcet es, sin embargo, una confianza situada entre dos límites: por un lado supone que el hombre debe progresar siguiendo el curso de su propio destino; por el otro, advierte que el progreso puede detenerse y aun regresar, como en algunas ocasiones ha acontecido, si no media el esfuerzo de aclaración del saber y la moralidad que impone la verdadera filosofía. Edición de obras completas en 21 vols., 1804, nueva edición, 12 vols., 1847-48. — Véase Mathurin Gillet, *L'Utopie de Condorcet,* 1883. — E. Madelung, *Die Kulturphilosophische Leistung Condorcets,* 1912 (Dis.). — F. Buisson, *Condorcet,* 1930. — J. B. Sévérac, *Condorcet.* — Jacobo Salwyn Shapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism,* 1934. — Gaston Granger, *La matématique sociale du Marquis de C.,* 1956. — Alberto Cento, *C. e l'idea de progresso,* 1957.

CONDUCTISMO. Véase BEHAVIORISMO.

CONECTIVA. Conectivas (sustantivación del adjetivo 'conectivas' en 'partículas conectivas') es el nombre que reciben en lógica ciertas conjunciones que gobiernan las fórmulas lógicas. Seis conectivas son presentadas, por lo pronto, en la lógica sentencial: una que se refiere a una fórmula, y es llamada *conectiva singular, y* cinco que se refieren a dos fórmulas, y son llamadas *conectivas binarias.* Las enumeraremos brevemente, reservando para los artículos correspondientes más amplias explicaciones sobre algunas de ellas.

La conectiva singular es 'no', llamada *negación* (VÉASE) y simbolizada por ' ~ '. Así,

$$\sim p$$

se lee:

no *p*

y puede tener como ejemplo:

Zacarías no habla finlandés.

Las cinco conectivas binarias son:

La conectiva 'y', llamada *conjunción* (VÉASE) y simbolizada por '.'. Así,

$$p \cdot q$$

se lee:

p y q

y puede tener como ejemplo:

Roberto y Antonia corren.

La conectiva 'o', llamada *disyunción* (VÉASE) inclusiva y simbolizada por ' v ' . Así,

$$p \vee q$$

se lee:

p o q

y puede tener como ejemplo:

Silverio lee o va al cine. La conectiva 'o.. .o', llamada *disyunción exclusiva y* simbolizada por ' $\not\equiv$ '. Así,

$$p \not\equiv q$$

se lee:

o *p* o *q y*

puede tener como ejemplo:

O Mercedes gasta mucho o trabaja poco.

La conectiva 'si. . .entonces', llamada *condicional* (VÉASE) y simbolizada por '$\supset$'. Así

$$p \supset q$$

se lee:

si *p,* entonces *q y*

puede tener como ejemplo:

Si Newton trabaja, la física progresa.

La conectiva 'si y sólo si', llamada *bicondicional* (VÉASE) y simbolizada por ' ≡ '. Así,

$$p \equiv q$$

se lee:

p si y sólo si *q y*

puede tener como ejemplo:

Francisco gana si y sólo si Ricardo pierde.

Como puede observarse, ' $\not\equiv$ ' es la negación de ' ≡ '. Es frecuente por ello presentar ' $\not\equiv$ ' al final de las citadas conectivas, inmediatamente después de ' ≡ '.

Aunque las conectivas en cuestión son presentadas usualmente al comienzo de la exposición de la lógica, en el pórtico de la lógica sentencial, recibiendo con ello el nombre de *conectivas sentenciales,* se usan asimismo en las otras partes de la lógica. Así, las conectivas de referencia figuran entre los signos de los diferentes cálculos lógicos mencionados en cálculo (VÉASE).

Las conectivas pueden representarse gráficamente. He aquí las representaciones gráficas propuestas por F. Gonseth *(apud* Bochénski, *Précis,* 3.91).

Si dividimos el área de un cuadrado en cuatro partes, dando a cada una de ellas los valores que se asignan en la siguiente figura:

$q = 1$ $q = 0$

$p = 1$

$p = 0$

tendremos los diagramas de la página siguiente para las fórmulas '$p \,.\, q$' '$p \vee q$', '$p \not\equiv q$', '$p \supset q$' y '$p \equiv q$'.

El número de conectivas puede reducirse, ya que unas conectivas pueden definirse en función de otras. Esta última posibilidad recibe el nombre de *interdefinibilidad de las conectivas*. He aquí varios ejemplos de ella:

$(p \,.\, q) = \text{def.}\ (\sim (\sim (p \vee \sim q))),$
$(p \supset q) = \text{def.}\ (\sim p \vee q),$
$(p \equiv q) = \text{def.}\ ((p \supset q) \,.\, (q \supset p)),$
$(p \not\equiv q) = \text{def.}\ (\sim (p \equiv q)).$

Obsérvese que los anteriores *definientes* (véase DEFINICIÓN) no son los únicos posibles para los correspondientes *definienda*. Así, por ejemplo, '$\supset$' puede ser asimismo definido en términos de '$\sim$' y '$.$', como lo muestra la definición:

$$(p \supset q = \text{def.}\ (\sim (p \,.\, \sim q)).$$

En la lista anterior se hallan ausentes entre los *definienda* '$\sim$' y '$\vee$'. Ello se debe a que para su definición queremos introducir otras dos conectivas. Son las dos siguientes:

La conectiva '$\downarrow$', introducida por H. M. Sheffer. '$\downarrow$' se lee 'ni...ni' y es llamada *negación* (VÉASE) *conjunta*. Así,

$$p \downarrow q$$

se lee:

ni *p* ni *q*

y puede tener como ejemplo:

> Ni los leones son mosquitos ni las salamandras son golondrinas.

La conectiva '$|$', también introducida por H. M. Sheffer. '$|$' puede leerse 'no o no' y es llamada *negación alternativa* (o *negación disyuntiva*). Así,

$$p \mid q$$

se lee:

No *p* o no *q*

CON

y puede tener como ejemplo:

> Napoleón no es inglés o Wellington no es francés.

De este modo '$\sim$' podrá definirse:

$$\sim p = \text{def.}\ (p \downarrow p)$$

o bien:

$$\sim p = \text{def.}\ (p \mid p)$$

y '$\vee$' podrá definirse:

$$(p \vee q) = \text{def.}\ ((p \downarrow q) \downarrow (p \downarrow q))$$

o bien:

$$(p \vee q) = \text{def.}\ (\sim p \mid \sim q).$$

Por otro lado, con ayuda de '$\downarrow$' pueden definirse todas las seis conectivas indicadas. De acuerdo con las conectivas que se dejen sin definir en un cálculo y las que sean definidas por medio de las no definidas, las conectivas funcionan respectivamente como signos primitivos (VÉASE) y como signos definidos.

CON

CONFIRMACIÓN. El vocablo 'confirmación' y los vocablos afines ('confirmar', 'confirmable', 'confirmabilidad', etc.) se han usado en dos respectos en la filosofía contemporánea.

Por un lado, y de un modo general, se ha hablado de confirmación en un sentido similar al de verificación (VÉASE). Del mismo modo que se han admitido grados de verificación se han admitido grados de confirmación (o confirmabilidad) de enunciados.

Por otro lado, y de un modo más específico y estricto, se ha hablado de confirmación en relación con las inferencias inductivas (véase INDUCCIÓN). En efecto, se ha planteado el problema de cómo, hasta qué punto y en qué grado o grados puede decirse que una hipótesis (v.) es confirmable. Ello equivale a preguntarse qué reglas permiten distinguir entre infe-

$p \cdot q$

$p \vee q$

$p \not\equiv q$

$p \supset q$

$p \equiv q$

rencias inductivas válidas e inferencias inductivas no válidas.

El problema de la confirmación puede formularse como el problema de la relación que hay entre dos enunciados, E_1 y E_2, tales que E_1 es un enunciado que confirma E_2.

Ahora bien, cuando se intentó formular con toda precisión las condiciones necesarias para que un enunciado pudiera ser considerado como confirmación de otro enunciado, se descubrieron varias paradojas, usualmente llamadas "paradojas de la confirmación".

Una de las paradojas es la siguiente. Si un enunciado, E^1, es consecuencia del enunciado E_1 y de la unión de E_1 con cualquier otro enunciado, En y, por tanto, si un enunciado, E_1 confirma EI y la unión de E_1 con cualquier otro enunciado, E_n, resultará que E_1 y E_n tendrán como consecuencia también En. Por tanto, cualquier enunciado confirmará cualquier enunciado.

Esta paradoja se resuelve reconociendo que dado un enunciado, H_1, que representa una hipótesis, todos los enunciados, E_n, que confirman H_1 son consecuencias de H_1, pero que no todas las consecuencias de E_1 confirman H_1. En rigor, solamente confirman H_1 los enunciados que son consecuencia de H_1 y a la vez son ejemplos de H_1.

Otra de las paradojas es la siguiente. Si suponemos el enunciado:

Todos los cisnes son blancos (1),

el enunciado:

A es un cisne blanco (2),

será una confirmación de (1).

Supongamos ahora el enunciado:

B es un cisne no blanco (3).

Este enunciado no parece ni confirmar ni desconfirmar (1).

Consideremos ahora el enunciado:

Todas las cosas no blancas son no cisnes (4).

El enunciado:

C es un no cisne no blanco (5)

está relacionado con (4) del mismo modo que (2) está relacionado con (1). En efecto (1) y (4) son lógicamente equivalentes, es decir, expresan la misma ley si bien difieren en el modo de formularla.

Por tanto, toda confirmación de (4) tendrá que ser una confirmación de (1). Pero entonces (5) será una confirmación de (1). En otros términos, cualquier enunciado como:

C es un gato pardo,
C es una piedra preciosa,
C es un libro sobre lógica inductiva, etc., etc.,

tendrán que ser confirmaciones del enunciado:

Todos los cisnes son blancos.

Se ha intentado resolver la paradoja —que se debe a C. G. Hempel— de diversos modos. Algunos (como Reichenbach) han indicado que aunque la paradoja en cuestión no es soluble dentro de la teoría de la confirmación, es soluble —o, mejor, desaparece— tan pronto como se introducen probabilidades. El cálculo de probabilidades debe, según Reichenbach, poseer todos los medios necesarios para dar cuenta de la inferencia que se presente y, por consiguiente, no es menester recurrir a leyes de una supuesta "lógica inductiva independiente". Otros (como Hempel) han intentado despejar la paradoja dentro de la propia teoría de la confirmación, restringiendo las reglas por medio de las cuales se afirma que un enunciado dado confirma o no confirma una hipótesis dada.

Otra paradoja —debida a Nelson Goodman— es la siguiente. Supóngase que todas las esmeraldas examinadas antes de la medianoche de hoy sean verdes. Al llegar la medianoche concluiremos que todas las observaciones llevadas a cabo acerca del color de las esmeraldas confirma que todas las esmeraldas son verdes. Supóngase ahora que se introduce el predicado 'verul' y que este predicado se aplica a todas las cosas examinadas antes de la medianoche de hoy si son verdes y a otras como si son azules. Al llegar la medianoche tendremos para cada enunciado afirmando que una esmeralda dada es verde otro enunciado paralelo afirmando que tal esmeralda es verul. A base de lo observado se podrá predecir, al parecer, tanto que las esmeraldas que se examinen después de la medianoche serán verdes como que serán verules. Pero si una esmeralda examinada después de la medianoche es verul, es azul y, por tanto, no verde.

Esta paradoja ha dado lugar, y sigue dando lugar, a muchos debates. Algunos sostienen que Goodman ha eliminado al predecir (o, en su lenguaje [véase INDUCCIÓN] "proyectar") 'es verul' parte de la corroboración que ha recibido al predecir (o "proyectar") 'es verde'. Otros, en cambio, mantienen que la paradoja es una paradoja auténtica y que se pueden predecir dos predicados incompatibles a base de la misma cantidad de corroboración recibida.

El concepto de confirmación es, en todo caso, sumamente complejo. Por lo pronto, puede distinguirse (con Carnap) entre un concepto semántico y un concepto lógico de confirmación, y dentro del primero entre un concepto clasificatorio, un concepto comparativo y un concepto cuantitativo de confirmación. Luego, puede distinguirse entre diversos grados de confirmación (o confirmabilidad). A este efecto pueden usarse diversos términos o expresiones tales como 'A es confirmado por B', 'A es apoyado por B', 'B proporciona una prueba positiva de A', etc. Pueden también darse valores numéricos a los grados de confirmación. Algunos autores (como Popper) han indicado que es mejor emplear el término 'corroboración' que 'confirmación' o que, en todo caso, debe distinguirse entre 'corroborar' *(bewähren)* y 'confirmar' *(bestä-tigen, erhärten).* Puede usarse entonces la expresión 'grado de corroboración'.

Además de varias de las obras mencionadas en la bibliografía de INDUCCIÓN (algunas de las cuales, por lo demás, repetimos aquí), véase: J. M. Keynes, *Treatise on Probability*, 1921. — Jean Nicod, *Le problème logique de l'induction*, 1923, 2ª ed., 1962. — C. G. Hempel, "A Purely Syntactical Definition of Confirmation", *Journal of Symbolic Logic*, VIII (1943), 122-43. — Íd., íd., "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind*, N. S., LIV (1945), 1-26, 97-121 y LV (1946), 79-82. — Íd., íd., "Inductive Inconsistencies", *Synthèse*, XII, Nº 4 (Diciembre de 1960), 439-69 [Número-homenaje por el 70º aniversario de R. Carnap]. — Íd., íd. [en colaboración con P. Oppenheim], "A Definition of 'Degree of Confirmation'", *Philosophy of Science*, XII (1945), 98-115. — P. Oppenheim y Olaf Helmer, "A Syntactical Definition of Probability and of the Degree of Confirmation", *Journal of Symbolic Logic*, X (1945), 25-60. — R. Carnap, "On Inductive Logic", *Philosophy of Science*, XII (1945), 72-97. — Íd., íd., "The Two Concepts of Probability", *Philosophy and Phenomenological Research*, V (1945-1946), 513-32. — Íd., íd., *Lo-*

gical Foundations of Probability, I, 1950 [incluye partes de los trabajos del autor mencionados antes]. — Nelson Goodman, "A Query on Confirmation", *Journal of Philosophy,* XLIII (1946), 383-85. — Id., íd., "On Infirmities of Confirmation Theory", *Philosophy and Phenomenological Research,* VIII (1947-1948), 149-51. — Id., íd., *Fact, Fiction, and Forecast,* 1955, especialmente págs. 63-86. — Hans Reichenbach, *The Theory of Probability,* 1949 [trad., muy ampliada y revisada del libro del autor: *Wahrscheinlichkeitslehre,* 1935]. — Georg Henrik von Wright, *A Treatise on Induction and Probability,* 1951, especialmente págs. 245-56. — S. F. Barker, *Induction and Hypothesis. A Study in the Logic of Confirmation,* 1957. — Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery,* 1959 [trad., con ampliaciones, de la obra del autor: *Logik der Forschung,* 1935]. — Hugues Leblanc, "A Revised Version of Goodman's Confirmation Paradox", *Philosophical Studies,* XIV (1963), 49-51. — Id., íd., "That Positive Instances are no Help", *Journal of Philosophy,* LX, N° 16 (1963).

CONFUCIANISMO es el nombre que se da a la "escuela filosófica" china presumiblemente fundada por Confucio (K'ung Fu-tse o "el Maestro Kung", nac. *ca.* 551 antes de J. C. en el Estado de Lu [el actual Shantung]). Confucio fue en China uno de los "sabios" que durante el período llamado de *"los* Estados contendientes" *(ca.* 650-221 antes de J. C.) se ofrecían, mediante remuneración, como consejeros de los jefes de los distintos Estados chinos. Ha sido comparado por ello con uno de los sofistas (VÉASE) griegos. Sin embargo, la finalidad de Confucio no era simplemente pedagógica, enciclopédica o erística. De modo análogo a Sócrates —según apunta Fung Yu-lan— Confucio se consagró a la enseñanza con un propósito práctico y moral. Enemigo de toda especulación sin alcance inmediato sobre la vida humana, Confucio pretendió sobre todo establecer reglas de conducta social. Es muy probable que tuviera la intención de ayudar al restablecimiento del orden y de la unidad del país por medio de reglas de comportamiento y no (como los 'legalistas" o "realistas") por una acción política directa y de carácter violento. En todo caso, el pensamiento de Confucio —expresado por medio de diálogos o conversaciones con sus discípulos— no es de carácter abstracto; hay en él una mezcla de escepticismo moderado y de buen sentido.

Los términos más fundamentales del pensamiento de Confucio (no exclusivos de Confucio y del confucianismo, pero elaborados por éstos con gran detalle dentro de un conjunto doctrinal relativamente coherente) son los siguientes:

El *Tao* (camino o senda [para el sentido de *Tao* en el Taoísmo, véase el artículo sobre este concepto]). Se trata de la senda más conveniente, propia o decorosa, la cual se descubre por medio del conocimiento de la tradición, esto es, de lo que pensaron los "Sabios". El *Tao* confuciano es, en rigor, el "Camino de los Sabios".

El *Te (* que puede traducirse *grosso modo* por 'virtud'). El *Te* es un poder o cualidad inherente al individuo y se halla asociado con el "nombre". Este último es probablemente el "nombre" que llevan los individuos que son capaces de seguir el Camino de los Sabios.

El *I* o el sistema de derechos y deberes de las diversas capas de la sociedad, estructuradas de un modo análogo al feudal. Sin embargo, en Confucio el *I* (como todos los conceptos anteriores) tiene un sentido predominantemente ético y equivale al sentido de derecho y justicia independiente de cualquier orden social.

El *li* o forma decorosa de conducta, esto es, de hacer las cosas. Se halla estrechamente vinculado a las ceremonias (y a la complicada etiqueta que fue objeto de ataque de los primeros taoístas). La forma decorosa de conducta es principalmente social y se refiere al modo de regir el Estado y de restablecer el orden social.

El *Cheng-ming o* "la rectificación de los Nombres". Es expresado en las frases: "El rey es el rey, el padre es el padre, etc.' Significa que no hay que dejar despistarse por los sofismas y que hay que reconocer el lugar propio de cada cosa y de cada hombre. Mediante la Rectificación de los Nombres se puede restablecer el *I* y seguir el *Te.*

Hsiao o la piedad filial, ligada al respeto a los antepasados, a la tradición y a los Sabios.

Li-yüeh o el ejercicio de la música, pero de ciertas clases de música (solemne, sacrificial), justamente la que permite practicar el *li,* seguir el *Te,* comprender el *Tao,* etc.

Jen o la reciprocidad de conducta. Es la "regla de oro" confuciana y que puede expresarse del siguiente modo: "No trates a los demás en la forma en que no quisieras que los demás te trataran" — "los demás" significa aquí, en particular, los inferiores en rango social.

I y Jen representan dos lados opuestos, y complementarios, de la misma regla de conducta: *I* se refiere a la relación del inferior al superior; *Jen,* a la relación del superior al inferior.

Chün-tzu o esquema de la persona ideal. Los sabios fueron todos *Chüntzu.* A medida que se acentúa el sentido ético del confucianisme, el ideal en cuestión adquiere mayor importancia. La persona ideal no está determinada por el nacimiento, por la posición social, etc., sino por su valor (moral).

Los partidarios del confucianismo fueron Damados con frecuencia *fu,* esto es, letrados. El confucianismo ha tenido una larga historia y ha dado lugar a muy diversas interpretaciones. Una de las más importantes es la de Mencio (VÉASE,). También el sistema de Mo-tse (VEA.SE) debe mucho al confucianismo. Después de un período de relativo estancamiento intelectual, que no impidió su influencia política y educativa ya desde el Emperador Wu (136 antes de J. C.), el confucianismo renació dando lugar al llamado "neoconfucianismo". Importante sobre todo es el desarrollo neoconfuciano que tuvo lugar durante los siglos XII y XIII. Destacamos la figura de Chu Hsi (a veces comparado con Santo Tomás de Aquino). El confucianismo que encontraron los europeos que viajaron por China durante los siglos XVII y XVIII fue principalmente el de Chu Hsi y su escuela. En el neoconfúcianismo encontramos desarrollados los motivos éticos del antiguo confucianismo y también especulaciones sobre la realidad natural que este último no había tratado o que no había destacado suficientemente. En el neoconfúcianismo pueden rastrearse influencias diversas no confucianas (por ejemplo, taoístas y budistas). La cosmología y metafísica cosmológica neoconfuciana afirma una especie de dualismo (de *ch'i o* materia [o éter]) y *li* (o principio [o ley]) — sin embargo, ciertos neoconfucia-nos, como Lu Hsiang-shan, se declararon monistas. El neoconfúcianismo

de Chu Hsi debe mucho a las ideas confucianas presentadas algunos siglos antes por Han Yü (768-824), quien ya intentó hacer revivir el confucianismo contra el budismo y el taoísmo y se inclinó hacia la interpretación dada por Mencio a las doctrinas de Confucio. En algunos casos, el dualismo neoconfuciano (por ejemplo, el del Yang, Yin (VÉASE) estaba fundido en un monismo previo: el del Polo o Principio Supremo (el No-límite). Importante elemento de la doctrina neoconfuciana en general fue la afirmación del *li* como componente esencial del hombre (y acaso de todas las cosas en cuanto cumplen una función esencial en el universo). Dentro del *li humano* hay el sistema de virtudes: la benevolencia, el sentido moral, las normas éticas y la sabiduría. De la abundante literatura sobre Confucio y el confucianisme destacamos las obras siguientes: Richard Wilhelm, *Kung-tse,* 1925 (trad, esp., 1926). — Liu Wu-chi, A *Short History of Confucian Philosophy,* 1955. — Étiemble, *Confucius,* 1956. — Jeanne Gripekoven, *Confucius et son temps,* 1955. — C. Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought,* 1958.

CONFUSIÓN. Véase SOFISMA.

CONGRUISIMO. En el artículo sobre la noción de gracia (VÉASE) nos hemos referido a las diversas especies de ella admitidas por los teólogos — especialmente por los teólogos católicos. Consideremos ahora dos especies de gracia: la gracia eficaz y la gracia suficiente. Varios debates se han suscitado respecto a la relación entre ellas. Según algunos autores, hay diferencia esencial ontológica entre las dos citadas especies de gracia; la primera, además, va acompañada de la premoción (VÉASE) física. Según otros autores, no hay diferencia esencial ontológica entre las dos especies de gracia: lo que hace eficaz la gracia es una especie de ayuda congrua, adaptada a las circunstancias favorables para su operación. La primera opinión es propia de muchos tomistas y agustinianos; la segunda —que recibe el nombre de *congruismo*— ha sido defendida por varios teólogos, entre los cuales figuran Suárez, Belarmino y Luis de Molina. Cierto que a veces se distingue entre molinismo y congruismo, indicándose, o bien que son muy distintos entre sí o (con mucha frecuencia) que el congruismo es la forma dada por Suárez (y por Belarmino) al molinismo. Lo más plausible es distinguir entre diversas formas de congruismo según la naturaleza de las circunstancias adaptadas (o congruas) a la operación de la gracia. Dos de estas formas son importantes: la que define tales circunstancias en términos de temperamento, inclinaciones, tiempo, lugar, etc., y la que acentúa el motivo del consentimiento de la voluntad. Lo primero es más propio de Molina; lo segundo, de Suárez.

CONIMBRICENSES. Las enseñanzas de los profesores de filosofía pertenecientes a la Sociedad de Jesús dadas, a partir del año 1555, en la Facultad de Artes de la Universidad de Coimbra, constituyeron la base del *Cursus philosophicus conimbricensis* o *Cursus conimbricensis,* que ejerció gran influencia en los medios filosóficos y teológicos no solamente de Portugal y España, sino también de Europa, principalmente el Centro y Centro-Oeste de Europa. Se da con frecuencia a este curso y al conjunto de las opiniones filosóficas y teológicas mantenidas en el mismo el simple nombre de *Conimbricenses* o *los Conimbricenses.* Colaboraron al curso, entre otros, los Padres Manuel de Goes, Cosme de Magallanes, Baltasar Alvarez y Sebastián de Couto, los cuales se inspiraron grandemente en las enseñanzas de Pedro Fon-seca (VÉASE). El Curso consta de ocho volúmenes, cuyos títulos y fechas de publicación son: I. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* **(1591); II.** ***Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in libros Arist., que parva Naturalia appellantur*** **(1592); III.** ***Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in quatuor libros de coelo Arist. Stag.*** **(1592); IV.** ***Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in libros Meteororum Arist. Stag.*** **(1592); V.** ***In libros Ethicorum Arist. ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus disputationes, in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*** **(1594); VI.** ***Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in duos libros de generatione et corruptione Arist. Stag.*** **(1597); VII.** ***Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in tres libros de anima Arist. Stag.*** **(1598); VIII.** ***Comm. Coll. Con. Soc. Jesu in universam dialectecam Arit Stag.*** (1607). Algunos volúmenes se imprimieron en Lyon; otros, en Coimbra; uno, en Lisboa. Los volúmenes fueron reimpresos varias veces. Como se puede advertir por los títulos, el grueso de los Conimbricenses consiste en comentarios a textos físicos (incluyendo los psicológicos) y lógicos del Estagirita. La parte moral está reducida a un mínimo. En cuanto a la metafísica, se considera que las explicaciones al respecto de Pedro Fonseca completaban el cuadro filosófico del Curso en lo que éste tenía de básico. En muchos casos, el *Cursus* incluye los textos griegos comentados y su traducción latina. Puede decirse en general que alienta en los Conimbricenses, por debajo del lenguaje tradicional escolástico, una fuerte voluntad de colocar la tradición escolástica dentro de los problemas de la filosofía moderna. En este respecto hay en los Conimbricenses un espíritu de renovación —y a la vez de refundamentación y totalización— del saber filosófico análogo al que se encuentra contemporáneamente en las *Disputationes* de Suárez (VÉASE).

CONJUNCIÓN es el nombre que recibe la conectiva (VÉASE) binaria 'y', simbolizada mediante el signo '.'. Según ello,

p.q se

lee:

p y q. Ejemplo

de *'p . q'* puede ser:

Pablo y Virginia son tímidos,

forma idiomática del enunciado:

Pablo es tímido y Virginia es tímida.

Algunos autores sustituyen '.' por la simple conjunción de las fórmulas; escriben, pues, *'p q'* en vez de *'p . q'.* En la notación de Hilbert-Ackermann, ' . ' es representado por ' & '. En la notación de Lukasiewicz, ' . ' es representado por la letra *'K'* antepuesta a las fórmulas; así, *'p . q'* se escribe *'K p q'.*

Como hemos visto en el artículo sobre las Tablas de verdad, la tabla para *'p . q'* da efes para todos los valores de *'p'* y de *'q'* excepto cuando *'p'* es verdadero y *'q'* es verdadero.

La conjunción es llamada a veces *función copulativa.* En la lógica tra-

dicional se habla de proposiciones conjuntivas (y también de proposiciones copulativas), esquematizadas mediante:

P es S y Q.

Tales proposiciones son consideradas como una de las clases de proposiciones manifiestamente (o evidentemente) compuestas, es decir, como una de las clases de las llamadas proposiciones formalmente hipotéticas.

También se habla en lógica clásica de silogismos conjuntivos. Estos silogismos constituyen una de las clases de los silogismos hipotéticos. Muchos autores estiman que los silogismos conjuntivos pueden reducirse a los silogismos condicionales.

CONJUNTIVO. Véase CONJUNCIÓN.

CONJUNTO. En el artículo Infinito (VÉASE) hemos hecho referencia a la teoría cantoriana de los conjuntos. En el artículo Paradoja (v.) hemos indicado que las teorías axiomáticas de los conjuntos constituyen una de las dos grandes clases de soluciones dadas a las paradojas lógicas. Aquí nos limitaremos a señalar en qué principio se basan los cálculos lógicos establecidos a base de dichas teorías axiomáticas.

Hemos visto en el artículo Tipo (v.) que las teorías de los tipos no admiten como bien formadas fórmulas en las cuales dos variables unidas por el signo 'ε' pertenezcan al mismo tipo lógico: la variable a la derecha de Y debe pertenecer a un tipo lógico inmediatamente superior si quieren evitarse las paradojas. Las teorías axiomáticas de los conjuntos admiten, en cambio, como bien formadas las fórmulas en cuestión. Ahora bien, admitir estas fórmulas no quiere decir operar simplemente con ellas; para efectuar operaciones con fórmulas de la clase citada es necesario considerar que 'ε' puede leerse 'ε' idéntico a' y transformar los individuos en clases unimembres (de un solo miembro).

La primera teoría axiomática de los conjuntos se debe a Ernst Zermelo ("Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre", *Mathematische Annalen,* LXV [1908], 261-81). A base de investigaciones de J. von Neumann y K. Gödel, Paul Bernays presentó luego una teoría axiomática completa ("A System of Axiomatic Set Theory", *Journal of Symbolic Logic* II [1937], 65-77; VI [1941], 1-17; VII [1942], 65-89, 133-145; VIII [1943], 89-106; XIII [1948], 65-79). W. von Quine desarrolló dos teorías axiomáticas de los conjuntos: una situada entre B. Russell y Zermelo (Cfr. "Set-theoretic Foundations for Logic", *Journal of Symbolic Logic,* I [1936]), y otra entre Russell y von Neuman (*Mathematical Logic,* 1940). Una contradicción en esta última teoría, señalada por J. B. Rosser y eliminada por Hao Wang, dio lugar a una nueva presentación por von Quine (*op. cit.,* ed. revisada, 1951).

Véase A. Church, "Zermelo Set Theory", en *The Dictionary of Philosophy,* ed. D. D. Runes, 1942, págs. 180-1. — A. A. Fraenkel, *Abstract Set Theory,* 1953 (con abundantísima —y no siempre estrictamente pertinente— bibliografía), 2ª ed., 1961. — Hao Wang y R. McNaughton, *Les systèmes axiomatiques de la théorie des ensembles,* 1953 [Collection de logique mathématique, serie A, ed. P. Destouches-Février, IV]. — N. Bourbaki, *Theorie des ensembles,* 1954. — A. A. Fraenkel y Y. Bar-Hillel, *Foundation of Set Theory,* 1958. — A. A. Fraenkel, *Mengenlehre und Logik,* 1959. — Patrick Suppes, *Axiomatic Set Theory,* 1960. — Introducción accesible al no matemático en: Joseph Breuer, *Introduction to the Theory of Sets* (trad. del alemán, 1958).

CONMUTACIÓN. Véase TAUTOLOGÍA.

CONNOTACIÓN. En su *Summa logicae* (pars prima, ed. Ph. Boehner, O. F. M., 1951, cap. 10), Occam introdujo una distinción entre los nombres que ha sido muy discutida. Es la distinción entre *nombres connotativos y nombres absolutos.* Los nombres absolutos son, según Occam, aquellos que no significan algo de un modo principal y otra cosa de un modo secundario, sino que lo significan todo del mismo modo. Ejemplo de un nombre absoluto es *animal,* el cual significa hombres, asnos, bueyes, etc., y no significa a unos primaria y a otros secundariamente. Esto quiere decir que *'animar* puede ser predicado de muchas clases de individuos, como lo muestran los ejemplos *homo est animal, canis est animal.* Los nombres absolutos tienen definiciones reales. Los nombres connotativos son, en cambio, aquellos que significan algo de un modo principal y algo de un modo secundario. Ejemplo de un nombre connotativo es *álbum,* pues, como dice Occam, tal nombre puede definirse *in modo recto* (como en *aliquid informatum albedine)* o *in modo obliquo* (como en *aliquid habens albedinem).* Otros ejemplos de nombres connotativos son: nombres concretos, tales como i*ustus, animatus, humanitum;* nombres relativos como *simile, pater.* Los nombres connotativos tienen solamente definiciones nominales. Hay que observar, sin embargo, que mientras "blanco' es connotativo, "blancura" es absoluto. Y hay que advertir que nombres tales como *verum, bonum, unum, potentia, actus, intellectus, voluntas,* etc., son, de acuerdo con la anterior definición, connotativos. Juan Buridán señaló que algunos nombres no connotan nada más allá de lo que "suponen" (véase SUPOSICIÓN), llamando *apelativos* a los nombres que connotan algo. *Connotar* equivale, según ello, a id *quod appelât,* pudiéndose llamar *denotar* a ici *pro quo supponit.* Con esto introducimos dos términos —'connotación' y 'denotación'— que han sido muy frecuentemente usados en la literatura lógica moderna y contemporánea. Ahora bien, el problema que se plantea es el de si el uso moderno y el medieval coinciden. La respuesta no puede ser demasiado tajante ni en sentido afirmativo ni en sentido negativo. En efecto, en la literatura lógica moderna suele equipararse el término 'connotación' a los términos 'intensión' y 'comprensión' (VÉANSE), y el término 'denotación' al término 'extensión' (v.). Si así lo consideramos, deberemos adherirnos a la tesis de H. W. B. Joseph (An *Introduction to Logic,* 1906, págs. 140 sigs.; 2a ed., 1946, págs. 156 sigs.), el cual, a base de la información proporcionada al respecto por Prantl *(Geschichte,* II, 364, III, 386), señala que las mencionadas equiparaciones carecen de sentido en el lenguaje de los lógicos medievales. Mas por otro lado hay que tener presente que algunos autores modernos parecen no olvidar las definiciones medievales, en particular la de Occam, en sus análisis del significado de 'connotación'. Dos ejemplos que confirman este punto son los de James Mill y J. S. Mill.

James Mill, en efecto, consideraba que la expresión 'caballo blanco' denota dos cosas: caballo y blanco, pero denota el color blanco primariamente y el caballo secundariamente. O, más rigurosamente, la mencionada expresión *nota* la significación primaria y *connota* la secundaria. Por consiguiente, la diferencia entre un modo de decir recto y un modo de decir oblicuo son admitidas por el autor de referencia. En cuanto a J. S. Mill, elaboró una distinción entre connotación y denotación sensiblemente parecida a la hoy usada, pero se basó para ello en el análisis de James Mill. Así, según J. S. Mill la connotación es la nota o conjunto de notas que determinan el objeto al cual un nombre, término o símbolo se aplican, como cuando decimos que una circunferencia es una figura plana curva cuyos puntos equidistan de un punto interior, llamado *centro, y* la denotación es el objeto u objetos a los cuales el nombre, término o símbolo se aplican, como cuando admitimos que todas las circunferencias son la denotación del término 'circunferencia'. Una conclusión razonable es, pues, la de suponer que las significaciones actuales de 'connotación' y 'denotación' son distintas de las medievales, pero han sido establecidas teniendo en cuenta los análisis medievales del notar y del connotar. Hay que advertir, con todo, que las equiparaciones modernas antes mencionadas no son admitidas por todos los autores. Algunos lógicos rehusan hablar de sinonimia y prefieren hablar de similitud. En el caso de la comprensión se reconoce, por ejemplo, que hay en el concepto resonancias de carácter psicológico y no sólo una significación de orden estrictamente lógico; por eso la comprensión solamente sería connotación en el caso de una previa objetivación de lo significado en el término. Ya el propio Mill estima que la connotación y la significación son idénticas, y en este caso no habría dificultad en efectuar otra identificación entre la connotación y la comprensión objetiva. Pero la dificultad o imposibilidad de efectuar tal objetivación en los objetos no susceptibles de una descripción lógica completa, hace que algunos lógicos admitan la connotación como la característica o conjunto de características necesarias, a diferencia de la comprensión, que incluiría las notas no necesarias. Las dificultades en el empleo de la connotación en el sentido de Mill parecen obedecer, en todo caso, a una insuficiente profundización en la teoría de las clases lógicas. Así, la relación simple entre extensión y comprensión, lo mismo que la relación simple entre denotación y connotación, no tendría en cuenta la fundamental distinción entre la relación de una clase con una subclase, y la relación de una clase con sus miembros componentes. Lo mismo ocurriría en la distinción entre denotación y extensión, pues mientras la primera designaría individuos, la segunda se referiría a variedades de clases. Por lo tanto, la denotación no podría tampoco equipararse a la mera designación, no obstante que, en un uso amplio del lenguaje, pudiese decirse que ambas tienen una función designativa. La distinción establecida por Frege entre el sentido (Sinn) y la referencia o denotación *(Bedeutung)* de una proposición está asimismo encaminada a evitar las mentadas confusiones. Hay expresiones, en efecto, que tienen idéntica denotación, pero distinto sentido o connotación, como ocurre, por ejemplo, siempre que el objeto referido es el mismo, pero expresado mediante distintos términos (en el ejemplo dado por Frege: "el lucero vespertino" y "el lucero matutino", que denotan por igual a Venus. Cfr. "Ueber Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, C* [1892]). Autores como Ogden y Richards rechazan por motivos diversos la distinción clásica entre denotación y connotación por cuanto, a su entender, ni el denotar ni el connotar pueden ser usados como si fuesen una relación simple o una relación fundamental. Por ejemplo, en lo que toca a la denotación observan que ninguna palabra tiene denotación aparte de alguna referencia que simboliza, pues las relaciones entre la palabra y la cosa son indirectas' y casuales. En cuanto a la connotación, las propiedades de que se habla no se encuentran, señalan, en ninguna parte, por ser entidades ficticias simuladas por la influencia que ejerce la mala analogía con la cual tratamos ciertas partes de nuestros símbolos como si fuesen símbolos completos. Pues tales autores suponen que las únicas entidades que hay en el mundo son *propertied things,* sólo *simbólicamente* distinguibles en propiedades y cosas (Cfr. *The Meaning of Meaning,* Cap. III). L. S. Stebbing (A *Modern Introduction to Logic,* Cap. III, § 4) señala, por otro lado, que el rechazo de la noción de connotación en el sentido de Mill, así como, y a mayor abundamiento, el rechazo de la distinción clásica entre extensión y comprensión evitan confusiones, como las procedentes de los siguientes hechos: 1. De que algunos nombres carecen de connotación (tales como los símbolos demostrativos, los nombres propios lógicos y los nombres de cualidades simples). 2. De que hay diferentes clases de nombres, o palabras que tienen connotación (como nombres propios ordinarios y frases descriptivas). 3. Que algunos nombres carecen de denotación (como las frases descriptivas que no describen nada: montaña de cristal, centauro, etc.). Y, finalmente, C. I. Lewis (An *Analysis of Knowledge and Valuation,* 1946) sistematiza las nociones de denotación, connotación, comprensión y significación, señalando que hay cuatro modos o clases de significación en cada término, por el cual entiende dicho autor la expresión lingüística que se aplica a una cosa o cosas de alguna clase, existentes o pensadas: (1) La denotación o extensión, o sea la clase de todas las cosas existentes a las cuales se aplica. (2) La comprensión, que incluye, además de los elementos de su extensión, todas las cosas no existentes, pero pensables, a que el término puede aplicarse. (3) La significación o carácter, cuya presencia en una cosa es necesaria y suficiente para la correcta posibilidad de aplicación del término a la cosa. (4) La connotación (la llamada también *intensión* [VÉASE]) de un término como la conjunción finita de todos los términos connotados por él.

CONOCIMIENTO. Preguntas como: "¿Qué es el conocimiento?", "¿En qué se funda el conocimiento?", "¿Cómo es posible el conocimiento?", etc., pertenecen a una disciplina filosófica llamada de varios modos: "teoría del conocimiento", "crítica del conocimiento", "gnoseologia", "epistemolo-

gía". No nos ocuparemos aquí del significado de los diversos nombres de esta disciplina; remitimos para ello al artículo GNOSEOLOGÌA. De momento la llamaremos "teoría del conocimiento" y usaremos los términos 'gnoseologico' y 'epistemológico' como adjetivos.

Las preguntas antes formuladas, no obstante su generalidad (o quizás a causa de ella), no agotan los problemas que se suscitan en la teoría del conocimiento. En el curso de la presente exposición examinaremos algunas cuestiones más específicamente, pero un recuento suficiente de ellas será posible sólo agrupando los diversos artículos de la presente obra que figuran en el "Cuadro sinóptico" al final de ella bajo el título "Teoría del conocimiento (Gnoseologia, Epistemología)" — artículos como A PRIORI, CATEGORÍA, EMPIRISMO, INNATISMO, UNIVERSALES, VERDAD y otros.

El problema —y los problemas— del conocimiento han sido tratados por casi todos los filósofos, pero la importancia que ha adquirido la teoría del conocimiento como "disciplina filosófica" especial es asunto relativamente reciente. Los griegos introdujeron en la literatura filosófica, y con un sentido preciso, los términos que nos sirven todavía para designar nuestra disciplina: los vocablos γνῶσις ("conocimiento") y ἐπιστήμη ("saber", traducido a veces asimismo por "ciencia"). Con frecuencia trataron problemas gnoseológicos, pero solieron subordinarlos a cuestiones luego llamadas "ontológicas". La pregunta: "¿Qué es el conocimiento?" fue a menudo formulada entre los griegos en estrecha relación con la pregunta: "¿Qué es realidad?" Algo parecido sucedió con muchos filósofos medievales. En modo alguno quiere decir esto que los filósofos aludidos no trataran el problema del conocimiento con detalle: no se puede decir que, por ejemplo, los escépticos o San Agustín no dedicaran muchos esfuerzos a esclarecer la posibilidad (o imposibilidad) del conocimiento y los tipos de conocimiento. Sin embargo, es plausible sostener que sólo en la época moderna (con varios autores renacentistas interesados por el método y con Descartes, Malebranche, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume y otros) el problema del conocimiento se convierte a menudo en problema central —si bien no único— en el pensamiento filosófico. La constante preocupación de los autores aludidos y citados por el "método" y por la "estructura del conocimiento" es en este respecto muy reveladora. Pero todavía no se concebía el estudio del conocimiento como pudiendo dar impulso a una "disciplina filosófica especial". Desde Kant, en cambio, el problema del conocimiento comenzó a ser objeto de "la teoría del conocimiento". La filosofía de Kant no puede reducirse, como lo han pretendido algunos neokantianos, a teoría del conocimiento. Pero es indudable que esta teoría ocupa un lugar muy destacado en el pensamiento de dicho filósofo. Desde Kant, además, se ha manifestado con frecuencia en el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo una cierta "epistemofilia", que contrasta con la "ontofilia" de los griegos y de muchos autores medievales. En vista de ello, algunos autores han llegado a la conclusión de que la teoría del conocimiento es la disciplina filosófica central. Otros han intentado mostrar que es una disciplina independiente, o relativamente independiente. Las cosas, sin embargo, no son tan claras como se pretende. Es probable que, como ha indicado repetidamente Nicolai Hartmann, los problemas gnoseológicos se hallen estrechamente coimplicados (o complicados) con problemas ontológicos (y viceversa). Es casi seguro que muchos problemas epistemológicos se hallan estrechamente relacionados con cuestiones lógicas. En todo caso, puede seguirse reconociendo a la teoría del conocimiento un puesto destacado sin por ello separarla de otras disciplinas filosóficas.

En el presente artículo trataremos de los siguientes aspectos del problema del conocimiento: la descripción del fenómeno del conocimiento o fenomenología del conocimiento; la cuestión de la posibilidad del conocimiento; la cuestión del fundamento del conocimiento; la cuestión de las formas posibles del conocimiento.

Fenomenología del conocimiento. Entendiendo el término 'fenomenología' en un sentido muy general, como "pura descripción de lo que aparece", la fenomenología del conocimiento se propone describir el proceso del conocer como tal, es decir, independientemente de, y previamente a, cualesquiera interpretaciones del conocimiento y cualesquiera explicaciones que puedan darse de las causas del conocer. Por tanto, la fenomenología del conocimiento no es una descripción genética y de hecho, sino "pura". Lo único que tal fenomenología aspira a poner en claro es lo que significa ser objeto de conocimiento, ser sujeto cognoscente, aprehender el objeto, etc., etc.

Un resultado de tal fenomenología parece obvio: conocer es lo que tiene lugar cuando un sujeto (llamado "cognoscente") aprehende un objeto (llamado "objeto de conocimiento" y, para abreviar, simplemente "objeto"). Sin embargo, el resultado no es ni obvio ni tampoco simple. Por lo pronto, la pura descripción del conocimiento o, si se quiere, del conocer, pone de relieve la indispensable coexistencia, co-presencia y, en cierto modo, co-operación, de dos elementos que no son admitidos, o no son admitidos con el mismo grado de necesidad, por todas las filosofías. Algunas filosofías insisten en el primado del objeto (realismo en general); otras, en el primado del sujeto (idealismo en general); otras, en la equiparación "neutral" del sujeto y objeto. La fenomenología del conocimiento no reduce ni tampoco equipara: reconoce la necesidad del sujeto y del objeto sin precisar en qué consiste cada uno de ellos, es decir, sin detenerse en averiguar la naturaleza de cada uno de ellos o de cualquier supuesta realidad previa a ellos o consistente en la fusión de ellos.

Conocer es, pues, fenomenològicamente hablando, "aprehender", es decir, el acto por el cual un sujeto aprehende un objeto. El objeto debe ser, pues, por lo menos gnoseológicamente, trascendente al sujeto, pues de lo contrario no habría "aprehensión" de algo exterior: el sujeto se "aprehendería" de algún modo a sí mismo. Decir que el objeto es trascendente al sujeto no significa, sin embargo, todavía decir que hay una realidad independiente de todo sujeto: la fenomenología del conocimiento, decíamos, no adopta por lo pronto ninguna posición idealista, pero tampoco realista. Al aprehender el objeto éste está de alguna manera "en" el sujeto. No está en él, sin embargo, ni física ni metafísicamente: está en él sólo 'representativamente". Por eso decir que el su-

jeto aprehende el objeto equivale a decir que lo representa. Cuando lo representa tal como el objeto es, el sujeto tiene un conocimiento verdadero (si bien posiblemente parcial) del objeto; cuando no lo representa tal como es, el sujeto tiene un conocimiento falso del objeto.

El sujeto y el objeto de que aquí se habla son, pues, "el sujeto gnoseológico" y el "objeto gnoseológica", no los sujetos y objetos "reales", "físicos" o "metafísicos". Por eso el tema de la fenomenología del conocimiento es la descripción del acto cognoscitivo como acto de conocimiento válido, no la explicación genética de dicho acto o su interpretación metafísica.

Sin embargo, aunque la fenomenología del conocimiento aspira a "poner entre paréntesis" la mayor parte de los problemas del conocimiento, ya dentro de ella surgen algunos que no pueden ser ni solucionados ni siquiera aclarados por medio de una pura descripción. Por lo pronto, hay el problema del significado de 'aprehender'. Se puede "aprehender" de muy diversas maneras un objeto. Así, por ejemplo, hay una cierta aprehensión —y aprehensión cognoscitiva, o parcialmente cognoscitiva— de un objeto cuando se procede a usarlo para ciertos fines. No puede descartarse sin más este aspecto de la aprehensión de objetos por cuanto un estudio a fondo del conocimiento requiere tener en cuenta muy diversos modos de "capturar" objetos. Sin embargo, es característico de la fenomenología del conocimiento el limitarse a destacar la aprehensión como fundamento de un enunciar o decir algo acerca del objeto. Por este motivo la aprehensión de que aquí se habla es una representación que proporciona el fundamento para enunciados.

En segundo lugar, hay el problema de cuál sea la naturaleza de "lo aprehendido" o del objeto en cuanto aprehendido. No puede ser el objeto como tal objeto, pero entonces hay que admitir que el objeto se desdobla en dos: el objeto mismo en cuanto tal y el objeto en cuanto representado o representable. La clásica doctrina de las "especies" —especies sensibles, especies intelectuales— constituyó un esfuerzo con vistas a dilucidar el problema del objeto en cuanto representado o representable. Han sido asimismo esfuerzos en esta dirección las diversas teorías gnoseológicas (y a menudo psicológicas y hasta metafísicas) acerca de la naturaleza de las "ideas" — teorías desarrolladas por la mayor parte de autores racionalistas y empiristas modernos. También han sido esfuerzos en esta dirección los intentos de concebir la aprehensión representativa del objeto desde el punto de vista causal (como ha sucedido en las llamadas "teorías causales de la percepción").

Finalmente, hay el problema de la proporción de elementos sensibles, intelectuales, emotivos, etc., etc. en la representación de los objetos por el sujeto. De acuerdo con los elementos que se supongan predominar se proponen muy diversas teorías del conocimiento. Puede verse, pues, que tan pronto como se va un poco lejos en la fenomenología del conocimiento se suscitan cuestiones que podrían llamarse "metafenomenológicas".

Posibilidad del conocimiento. A la pregunta "¿Es posible el conocimiento?", se han dado respuestas radicales. Una es el escepticismo, según el cual el conocimiento no es posible. Ello parece ser una contradicción, pues se afirma a la vez que se conoce algo, es decir, que nada es cognoscible. Sin embargo, el escepticismo es a menudo una "actitud" en la cual no se formulan proposiciones, sino que se establecen, por así decirlo, "reglas de conducta intelectual". Otra es el dogmatismo, según el cual el conocimiento es posible; más aun: las cosas se conocen tal como se ofrecen al sujeto.

Las respuestas radicales no son las más frecuentes en la historia de la teoría del conocimiento. Lo más común es adoptar variantes del escepticismo o del dogmatismo: por ejemplo, un escepticismo moderado o un dogmatismo moderado, que muchas veces coinciden. En efecto, en las formas moderadas de escepticismo o de dogmatismo se suele afirmar que el conocimiento es posible, pero no de un modo absoluto, sino sólo relativamente. Los escépticos moderados suelen mantener que hay límites en el conocimiento. Los dogmáticos moderados suelen sostener que el conocimiento es posible, pero sólo dentro de ciertos supuestos. Tanto los límites como los supuestos se determinan por medio de una previa "reflexión crítica" sobre el conocimiento. Los escépticos moderados usan con frecuencia un lenguaje psicológico o, en todo caso, tienden a examinar las condiciones "concretas" del conocimiento. Así, por ejemplo, los límites de que se habla son límites dados por la estructura psicológica del sujeto cognoscente, por las ilusiones de los sentidos, la influencia de los temperamentos, los modos de pensar debidos a la época o a las condiciones sociales, etc., etc. Cuando lo que resulta es sólo un conocimiento probable, el escepticismo moderado adopta la tesis llamada "probabilismo". Los dogmáticos moderados, en cambio, usan un lenguaje predominantemente "crítico-racional": lo que tratan de averiguar no son los límites concretos del conocimiento, sino sus límites "abstractos", es decir, los límites establecidos por supuestos, finalidades, etc., etc. Es fácil ver que mientras los escépticos moderados se ocupan predominantemente de la cuestión del origen del conocimiento, los dogmáticos moderados se interesan especialmente por el problema de la validez del conocimiento.

Los autores que no se han adherido ni al escepticismo ni al dogmatismo radicales y que, por otro lado, no se han contentado con adoptar una posición moderada, estimada como "meramente ecléctica", han intentado descubrir un fundamento para el conocimiento que fuese independiente de cualesquiera límites, supuestos, etc., etc. Tal ocurrió con Descartes, al proponer el *Cogito, ergo sum* (VÉASE) y con Kant, al establecer lo que puede llamarse el "plano trascendental" (véase TRASCENDENTAL). En el primer caso, conocer es partir de una proposición evidente (que es a la vez resultado de una intuición básica). En el segundo caso, conocer es sobre todo "constituir", es decir, constituir el objeto en cuanto objeto de conocimiento. Nos hemos referido con más detalle a estos puntos en los artículos dedicados a los autores mencionados y a varios conceptos fundamentales, por lo que no estimamos necesario volver sobre ellos.

Fundamento del conocimiento. Una vez admitido que el conocimiento (total o parcial, ilimitado o limitado, incondicionado o condicionado, etc.) es posible, queda todavía el problema de los fundamentos de tal posibilidad.

Algunos autores han sostenido que el fundamento de la posibilidad del conocimiento es siempre "la realidad"

— o, como a veces se dice, "las cosas mismas". Sin embargo, la expresión la realidad' no es en modo alguno unívoca. Por lo pronto, se ha hablado de "realidad sensible" a diferencia de una, efectiva o supuesta, "realidad inteligible". No es lo mismo decir que el fundamento del conocimiento se halla en la realidad sensible (en las impresiones, percepciones sensibles, etc.), como han hecho muchos empiristas, que decir que tal fundamento se halla en la realidad inteligible (en las "ideas", en sentido más o menos platónico), como han hecho muchos racionalistas (especialmente los que han sido al mismo tiempo "realistas" en la teoría de los universales). Por otro lado, aun adoptándose una posición empirista o racionalista al respecto, hay muchas maneras de presentar, elaborar o defender la correspondiente posición. Así, por ejemplo, el empirismo llamado a menudo "radical" propone que no sólo el conocimiento de la realidad sensible está fundado en impresiones, sino que lo está también el conocimiento de realidades (o cuasi-realidades) no sensibles, tales como los números, figuras geométricas y, en general, todas las "ideas" y todas las "abstracciones". Pero el empirismo "radical" no es ni mucho menos la única forma aceptada, o aceptable, de empirismo. Puede adoptarse un empirismo a veces llamado "moderado" —que a menudo coincide con el racionalismo también llamado "moderado", tal como sucede, por ejemplo, en Locke—, según el cual el fundamento del conocimiento se halla en las impresiones sensibles, pero éstas sólo proporcionan la base primaria del conocer — una base sobre la cual se montan las ideas generales. Puede adoptarse un empirismo que a veces se ha llamado "total": es el empirismo que rehusa atenerse a las impresiones sensibles por considerar que éstas son sólo una parte, y no la más importante, de la "experiencia". La "experiencia" no es únicamente para este empirismo experiencia sensible: puede ser también experiencia "intelectual", o experiencia "histórica", o experiencia "interior", o todas esas cosas a un tiempo. Puede adoptarse asimismo un empirismo que no deriva de las impresiones sensibles el conocimiento de las estructuras lógicas y matemáticas justamente porque estima que tales estructuras no son ni empíricas ni tampoco racionales: son estructuras puramente formales, sin contenido. Tal ocurre con Hume y diversas formas de positivismo lógico. Puede abrazarse también un empirismo que parte del material dado a las impresiones sensibles, pero admite la posibilidad de abstraer de ellas "formas"; es el empirismo de sesgo aristotélico y los derivados del mismo. En cuanto al llamado *grosso modo* "racionalismo", ha adoptado asimismo muy diversas formas de acuerdo con el significado que se haya dado a expresiones tales como 'realidad inteligible', 'ideas', 'formas', 'razones', etc., etc. No es lo mismo, en efecto, un racionalismo que parte de lo inteligible como tal para considerar lo sensible como reflejo de lo inteligible, que un racionalismo para el cual el conocimiento se funda en la razón, pero en donde ésta no es una realidad inteligible, sino un conjunto de supuestos o "evidencias", una serie de "verdades eternas", etc., etc.

Las posiciones empiristas y racionalistas, y sus múltiples variantes, son sólo dos de las posiciones fundamentales adoptadas en la cuestión del fundamento del conocimiento. Otras dos posiciones capitales son las conocidas con los nombres de "realismo" e "idealismo". Nos hemos referido a ellas con más detalle en los artículos correspondientes. Indiquemos aquí únicamente que lo característico de cada una de estas posiciones es la insistencia respectiva en tomar un punto de partida en el "objeto" o en el "sujeto". Aun así, no es fácil esclarecer el significado propio de 'realismo' y de 'idealismo' en virtud de los muchos sentidos que adquieren dentro de estas posiciones los términos 'objeto' y 'sujeto'. Así, por ejemplo, en lo que toca al "sujeto", la naturaleza de la posición adoptada depende en gran parte de si el sujeto en cuestión es entendido como sujeto psicológico, como sujeto trascendental en el sentido kantiano, como sujeto metafísico, etc. En algunos casos el partir del sujeto puede dar lugar a un subjetivismo, y hasta a un solipsismo (VÉASE). Pero en otros casos el término 'sujeto' designa más bien una serie de condiciones del conocimiento como tal, que no son precisamente "subjetivas". Por eso cuando se habla, por ejemplo, de idealismo (VÉASE), no es lo mismo entenderlo en sentido subjetivista u objetivista, crítico, lógico, etc., etc. En otros casos, el partir del objeto puede dar lugar a lo que se ha llamado "realismo fotográfico", pero en muchas ocasiones el admitir que el fundamento del conocimiento se halla en el objeto no equivale a hacer del sujeto un mero "reflejo" del objeto.

No todas las actitudes adoptadas en el problema que nos ocupa pueden clasificarse en posiciones como las reseñadas. En rigor, todas estas posiciones tienen en común el dar de algún modo el conocimiento por supuesto. Además, casi todas tienden a concebir el conocimiento no sólo como una actividad intelectual, sino también como una actividad fundada en motivos intelectuales, aislados, o aislables, con respecto a cualesquiera otros motivos. En cambio, ciertas posiciones, especialmente desarrolladas en la época contemporánea, pero precedidas por ciertas corrientes (entre las cuales cabe mencionar a Nietzsche y a Dilthey), han intentado preguntarse por el fundamento del conocimiento en distinto sentido: en función de una más amplia "experiencia". Como resultado de ello la teoría del conocimiento no ha consistido ya en una "filosofía de la conciencia" como "conciencia cognoscente". Ejemplos de estos intentos los tenemos en varios autores: pragmatistas (Dewey, James), existencialistas (Sartre) y otros no fácilmente clasificables, como Ortega y Gasset, Heidegger, Gilles-Gaston Granger, etc. Nos limitaremos a subrayar aquí la doctrina de Ortega en la cual el conocimiento es examinado como un saber: el "saber a qué atenerse". Se niega con ello que el conocimiento sea connatural y consustancial al hombre, es decir, que el hombre sea últimamente "un ser pensante". Esto no equivale a defender una teoría "irracionalista" del conocimiento; equivale a no dar el conocimiento por supuesto y a preguntarse por el modo como "se funda".

Formas del conocimiento. Nos hemos referido ya al conocimiento como conocimiento sensible y conocimiento inteligible. En muchos casos se admite que ambas formas de conocimiento son intuitivas, pero a veces se establece, o propone, que el conocimiento intuitivo es distinto de todas las demás formas de conocimiento. Tal ocurre especialmente cuando la intuición

es entendida como un acceso a la realidad absoluta.

Puede hablarse asimismo de conocimiento inmediato, equivalente a una intuición o aprehensión directa del objeto conocido o cognoscible; y de un conocimiento mediato, equivalente a una serie de inferencias y razonamientos.

Otras formas de conocimiento de que se ha hablado con frecuencia son el conocimiento *a priori* y el conocimiento *a posteriori*. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo A PRIORI.

Puede asimismo hablarse de conocimiento de acuerdo con el tipo de realidad que se trate de conocer. En este caso vuelve a hablarse de conocimiento sensible y conocimiento inteligible (o a veces intelectual), pero hay otras clasificaciones posibles. Así, por ejemplo, puede hablarse de una diferencia entre el conocimiento de la realidad y el conocimiento del valor. A la vez, este último conocimiento puede ser de tipo intelectual o de tipo emotivo.

También puede hablarse de conocimiento por contacto o presencia directa y conocimiento por descripción del objeto que se propone conocer. Estos dos tipos de conocimiento coinciden a veces respectivamente con el conocimiento inmediato y mediato, pero no se identifican siempre con ellos. En efecto, la mediatez del conocimiento que supone la inferencia es muy distinta de la mediatez que supone la descripción.

Algunos autores han distinguido entre "conocer que" y "conocer como"; otros han considerado el "conocer que" como un caso especial del "conocer como". Puede asimismo distinguirse entre conocer algo y conocer que algo es esto o aquello. En general, un análisis de los diversos contextos en los cuales se usan 'conocer' (y 'saber') puede hacer comprender aspectos del problema del conocimiento no siempre puestos de relieve por las teorías del conocimiento "tradicionales".

Finalmente, puede hablarse de tipos de conocimiento de acuerdo con ciertas divisiones introducidas en la realidad misma y en el modo do considerarla. Así, por ejemplo, se ha propuesto a veces que el conocimiento de la Naturaleza y de los objetos naturales tiene que seguir por caminos distintos (y emplear, por tanto, conceptos distintos) de los seguidos por el conocimiento del hombre y de los "objetos humanos" (acciones, valoraciones, experiencias individuales e históricas, etc.). El problema de las formas de conocimiento se halla en este caso relacionado con el problema de la clasificación de los saberes a que nos hemos referido en el artículo CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS).

Exposiciones e interpretaciones de la naturaleza del conocimiento como "teoría del conocimiento": A. Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1909. — Hans Cornelius, *Transzendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, 1918. — Louis Rougier, *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance*, 1920. — Íd., íd., *Traité de la connaissance*, 1955. — M. Wentscher, *Erkenntnistheorie*, 2 vols., 1920 (trad. esp.: *Teoría del conocimiento*, 1927). — Joseph Geyser, *Erkenntnistheorie*, 1922. — Johannes Hessen, *Erkenntnistheorie*, 1926 (trad. esp.: *Teoría del conocimiento*, 1932 [véase del mismo autor la parte sobre la teoría del conocimiento en su *Lehrbuch* (*Tratado*) citado en HESSEN (JOHANNES)]. — H. Lipps, *Untersuchungen zur Philosophie der Erkenntnis*, 2 vols., 1927-1928. — C. I. Lewis, *Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*, 1929, nueva ed. (con correcciones), 1956. — Íd., íd., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946. — W. T. Stace, *The Theory of Knowledge and Existence*, 1932. — Arthur Liebert, *Erkenntnistheorie*, 2 vols., 1932. — A. J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, 1940 (trad. esp.: *El problema del conocimiento*, 1962. — Ledger Wood, *The Analysis of Knowledge*, 1941. — M. F. van Steenbergen, *Epistemologie*, 1945, 3ª ed., 1956 (trad. esp.: *Epistemología*, 1956). — W. H. Werkmeister, *The Basis and Structure of Knowledge*, 1948. — Bertrand Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, 1948 (trad. esp.: *El conocimiento humano*, 2 vols., 1950). — Amerio Franco, *Epistemologia*, 1948. — Eduardo Mayz Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento*, 1956. — Íd., íd., *Ontología del conocimiento*, 1960. — J. Hartland-Swann, *An Analysis of Knowing*, 1958. — Georges Van Riet, *Problèmes d'épistémologie*, 1960. — A. Mercier, J. Jørgensen, M. A. G. M. van Melsen *et al.*, artículos sobre el conocimiento, con el título general de "Limites et critères de la connaissance", procedentes de los "Entretiens d'Oberhofen" organizados por el Instituto Internacional de Filosofía y publicados en *Dialéctica*, XV, 1/2 (1961).

Además de las obras anteriores hay que tener en cuenta otras muchas que, sin referirse explícita o principalmente al problema del conocimiento, o sin llevar el término 'conocimiento' en el título, son importantes como teorías o partes de teorías del conocimiento. Tal ocurre con obras procedentes de las direcciones fenomenológica, lógico-positivista, neokantiana, actualista, pragmatista, etc. También deben tenerse presentes las exposiciones de teoría del conocimiento procedentes de escuelas bien determinadas, o relativamente bien determinadas; tal sucede con las exposiciones de teoría del conocimiento (o de criteriología) en manuales neoescolásticos, y especialmente neotomistas, y con exposiciones de gnoseología en textos escritos por materialistas dialécticos. Véanse para ello bibliografías de MARXISMO, MATERIALISMO, NEOESCOLASTICISMO, NEOTOMISMO.

Obras sobre historia de la teoría del conocimiento o exposiciones de teorías del conocimiento de diversos períodos, corrientes, autores, etc.: Paul Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, 1884. — Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 vols. (I, 1906; II, 1907; III, 1920; IV, 1957) (trad. esp.: *El problema del conocimiento*, 4 vols. [I, 1953; II, 1956; III, 1957; IV, 1948; la trad. esp. del vol. IV apareció antes que la edición del original alemán]. — Leslie Walker, *Theories of Knowledge*, 1910. — Ernst von Aster, *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie*, 1921. — Karl Dürr, *Wesen und Geschichte der Erkenntnistheorie*, 1924. — R. Kynast, *Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart*, 1930. — Richard Hönigswald, *Geschichte der Erkenntnistheorie*, 1933. — T. E. Hill, *Contemporary Theories of Knowledge*, 1961 [especialmente en Inglaterra y EE. UU.].

Sobre ontología del conocimiento: Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921 (trad. esp.: *Metafísica del conocimiento*, 2 vols., 1957). — Roman Ingarden, *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie*, 1925. — E. Günther, *Die ontologischen Grundlagen der neueren Erkenntnislehre*, 1933. — Eduardo Mayz Vallenilla, *op. cit. supra* (*Ontología*...).

Sobre el objeto del conocimiento, el problema mismo del conocimiento y otros problemas especiales: Hein-

rich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, 1892, 6ª ed., 1928. — L. Nelson, *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, 1904. — Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 1905 (trad. esp.: *Conocimiento y error*, 1948). — J. Schultz, *Die drei Welten der Erkenntnistheorie*, 1907. — R. Reininger, *Philosophie des Erkennens. Ein Beitrag zur Geschichte und Fortbildung des Erkenntnisproblems*, 1911.—A. Metzger, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1925. — Hans Pichler, *Vom Wesen der Erkenntnis*, 1926. — M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, 1932. — H. W. Sanford, *Concerning Knowledge, philosophie and scientific. A Theory of Knowledge which also includes a Criticism of present Scientific Methods and Findings*, 1936. — Simon Frank, *La connaissance et l'être*, 1936. — F. Enriques y G. de Santillana, *Le problème de la connaisance*, 1937. — K. Boldt, *Die Erkenntnisbeziehung*, 1937. — J. Paliard, *Le théorème de la connaissance*, 1938. — A. Brunner, *La connaisance humaine*, 1943. — É. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1947. — F. Schneider, *Kennen und Erkennen. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie*, 1949. — H. Meyer, *Kennis en realiteit*, 1949. — A. Sinclair, *The Conditions of Knowing*, 1951. — Justus Buchler, *Toward a General Theorie of Judgment*, 1951. — Id., id., *Nature and Judgment*, 1955. — R. Pardo, *Del origen a la esencia del conocimiento*, 1954. — W. O. Martin, *The Order and Integration of Knowledge*, 1957.—Gilles-Gaston Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, 1960. — Charles F. Wallraff, *Philosophical Theory and Psychological Fact: An Attempt at a Synthesis*, 1961.

También aquí debe tenerse en cuenta que hay numerosas obras en las que se dilucidan, explícitamente o no, problemas relativos al conocimiento o el problema mismo del conocimiento; tal ocurre con obras de autores como Ortega y Gasset, Heidegger, Gilbert Ryle y otros cuyos títulos pueden encontrarse en los artículos a ellos dedicados.

Sobre relación entre física y teoría del conocimiento: Gehrke, *Physik und Erkenntnistheorie*, 1924. — Sobre la relación entre el concepto aristotélico y el concepto kantiano de conocimiento: Severin Aicher, *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*, 1907 [*Kantstudien*. Ergänzungshefte 7]. — Sobre la noción de conocimiento como saber: R. Schaerer, *Étude sur les notions de connaisance (Episteme) et d'art (Techne) d'Homère à Platon*, 1930. — Para la llamada sociología del conocimiento, véanse los artículos SABER y SOCIOLOGÍA.

CONRAD-MARTIUS (HEDWIG) nac. (1888) en Bergzabem, fue discípula de Husserl en Göttinga y es uno de los más significados exponentes de la llamada "vieja escuela fenomenológica". Desde 1949 profesa en la Universidad de Munich. Conrad-Martius se ha interesado especialmente por los problemas ontológicos, tratando de extender la fenomenología husserliana a una "fenomenología total" del mundo. Aunque Conrad-Martius concibe la fenomenología como ciencia de esencias, estima que no se limita a una descripción pura de tales esencias; la fenomenología no es sólo descripción, sino también especulación. En este espíritu Conrad-Martius ha estudiado los problemas ontológico-formales relativos al espacio, al tiempo, y al ser y sus formas. Según nuestro autor, el ser tiene "analogías". Puede distinguirse entre diversas formas de ser sin quebrarse la unidad del ser. Nos hemos referido a este punto en los artículos IDEAL, y OBJETO Y OBJETIVO.

Obras: "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III (1916), 345-542 ("Para la ontología y fenomenología [doctrina de la apariencia] del mundo real externo"). — "Realontologie", *ibid.*, VI (1923), 159-333. — *Der Selbsaufbau der Natur* 1944 (*La autoconstitución de la Naturaleza*), 2ª ed., 1961. — *Die Zeit*, 1954 (trad. esp.: *El tiempo*, 1958). — *Utopien der Menschenzüchtung. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen*, 1955 (*Utopías de la formación humana. El darwinismo social y sus consecuencias*). — *Das Sein*, 1957 (*El ser*). — *Der Raum*, 1958 (*El espacio*). — *Die Geistseele des Menschen*, 1960 (*El alma espiritual del hombre*). — A. Dempf, J. Wahl *et al.*, "Festschrift H. C.-M." en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, LXVI (1958) [con bibliografía].

CONSECUENCIA. El término 'consecuencia' es empleado en varios sentidos: (1) Como equivalente a 'efecto', tal como en la expresión: 'La reducción de volumen de un gas es consecuencia de su compresión'. (2) Como equivalente a 'conclusión de un razonamiento', por ejemplo en un silogismo. (3) Como expresión de un consecuente en un condicional, tal como *'q'* en 'si *p*, entonces *q'*. (4) Como vocablo técnico de la lógica medieval en la teoría llamada de las consecuencias. En el sentido (1) la consecuencia es fáctica; en los sentidos (2)-(4), es lógica. De estos tres últimos sentidos interesa aquí especialmente el (4), por cuanto hay ya otros términos que sirven en la expresión de los sentidos (2) y (3). Diremos, pues, unas palabras sobre la misma, a base de las investigaciones de I. M. Bochenski, Ph. Boehner y E. A. Moody,

La doctrina de las consecuencias parece haberse originado como un desarrollo de algunos pasajes del primer libro de los An. *Pr. y* del segundo libro de los *Top.*, donde se establecen las llamadas reglas tópicas. Es probable que hayan servido también de base para la doctrina las consideraciones que hay en el tratado de Boecio sobre los silogismos hipotéticos y algunos elementos de la lógica estoico-megárica. Entre los autores que con mayor amplitud y precisión elaboraron la doctrina figuran Juan Buridán en su *De consequentiis*, Alberto de Sajonia en su *Perutilis Logica*, Guillermo de Occam en su *Summa logica*, Ralphus Strodus en su *Tractatus de consequentiis*, Pablo de Venecia en su *Lógica*, Gualterio Burleigh en su *De puritate artis logicae*, Pedro Hispano en las *Summulae*, y el desconocido autor de las *Quaestiones in librum primum Priorum Analyticorum Aristotelis* durante mucho tiempo atribuidas a Juan Duns Escoto. Común en casi todos ellos es considerar la consecuencia como una proposición condicional o una proposición hipotética compuesta cuando menos por dos enunciados unidos condicionalmente, de tal suerte que es declarada verdadera cuando el antecedente implica el consecuente, esto es, cuando del antecedente puede inferirse el consecuente. Una vez convenientemente elaborada la doctrina de las consecuencias proporciona un conjunto muy completo de reglas que gobiernan las inferencias válidas o por medio de las cuales pueden ejecutarse tales inferencias. Ejemplos de reglas consecuenciales son: "De lo verdadero nunca se sigue lo falso", "Una pro-

posición conjuntiva implica cualquiera de sus componentes", "Una proposición disyuntiva es implicada por cualquiera de sus componentes". Las reglas consecuenciales son, pues, en muchos casos equivalentes a tautologías de la lógica sentencial, y en otros casos son equivalentes a reglas metalógicas de inferencia. La distinción entre ambas no es siempre clara entre los escolásticos, pero algunos autores —como Alberto de Sajonia y Juan Buridán— parecen haberla tenido muy en cuenta. En cambio, los escolásticos citados dedicaron gran atención a la clasificación de los tipos de consecuencias. Éstas pueden ser fácticas o simples, formales o materiales, etc. Importante es sobre todo la distinción entre consecuencia formal y material. Consecuencia formal es aquella que vale para todos los términos según la disposición y forma de los mismos, es decir, la que vale para todos los términos con tal que retengan la misma forma. Consecuencia material es aquella en la que no se cumple tal validez, esto es, aquella que no vale para todos los términos aun reteniendo la misma forma. La consecuencia formal, en suma, es lógicamente válida por sí misma sin depender de nada más que de la disposición de los términos. Lógicamente hablando, las reglas consecuenciales más importantes son las que se refieren a consecuencias formales, pues la validez (lógica) de una consecuencia material depende de la posibilidad de encajarla dentro de una consecuencia formal.

De las consideraciones anteriores hemos excluido las proposiciones modales. Ahora bien, las llamadas *consecuencias modales* fueron asimismo dilucidadas por los escolásticos. Aristóteles había desarrollado algunos de los teoremas de la lógica modal en su tratado *De int.* Estos teoremas fueron presentados por los escolásticos en la forma de consecuencias modales, tales como las siguientes: *"Ab esse ad posse valet consequentia"* ("Puede concluirse del ser al poder"), "A *posse ad esse not valet consequentia"* ("No puede concluirse del poder al ser"), *"Ab non posse ad non esse valet consequentia"* ("Puede concluirse del no poder al no ser"), etc. Todas ellas pueden traducirse en forma de teoremas de la lógica modal simbólica. Ahora bien, hay muchas consecuencias que no fueron conocidas de los lógicos tradicionales; la formulación de las consecuencias en lenguaje ordinario en vez del lenguaje simbólico explica en buena parte esta limitación.

I. M. Bocheński, "De consequentiis scholasticorum earumque origine", *Angelicum*, XV (1938), 92-109. — Ph. Boehner, *Medieval Logic*, 1952, especialmente Parte II, cap. iii. — E. A. Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, 1953. — — N. A. Prior, "On Some Consequentiae in Walter Burleigh", *The New Scholasticism*, XXVII (1953), 433-46. — Para las consecuencias modales véase, además, y especialmente: J. Łukasiewicz, "A System of Modal Logic", *The Journal of Computing Systems*, I (1953), 112-13.

CONSENTIMIENTO. Véase OCASIONALISMO.

CONSISTENCIA. 'Consistencia' puede emplearse en tres distintos contextos. (1) En expresiones tales como 'prueba de consistencia' por medio de la cual se prueba si un cálculo dado es o no consistente. Nos hemos referido a este sentido de 'consistencia' en el artículo sobre el término 'consistente'. (2) En expresiones metafísicas en las cuales se describe la completa subsistencia de una realidad y se describe tal subsistencia en términos de "real consistencia". Desde este punto de vista suele decirse que solamente realidades tales como lo Absoluto y lo Incondicionado son verdaderamente consistentes. Este uso de 'consistencia' es, sin embargo, vago y poco recomendable. (3) En expresiones —usualmente metafísicas— en las cuales la consistencia es equiparada a la esencia, por declararse que la esencia de algo es aquello en que este algo "consiste". La consistencia se contrapone en tal caso a la existencia. Puede preguntarse entonces por qué es necesario introducir un vocablo nuevo para designar lo mismo que se designa mediante el término 'esencia' (VÉASE). La respuesta a esta pregunta se reduce por lo usual a afirmar que los significados de 'esencia' y 'consistencia' no se superponen exactamente; mientras 'esencia' corresponde a la *essentia* tradicional, 'consistencia' se halla más cercana a otros tipos de esencia, entre los cuales cabe contar la esencia en el sentido de la fenomenología.

CONSISTENTE. El vocablo 'consistente' designa uno de los conceptos fundamentales usados en metalógica. Se llama *consistente* a un cálculo C cuando, dada una fórmula bien formada, *f*, de C, no es el caso que *f* y la negación de *f* (~ *f*) sean a la vez teoremas de C. Se llama también *consistente* a un cálculo C cuando hay por lo menos una fórmula bien formada de C que no es un teorema de C. Las dos anteriores definiciones corresponden a dos tipos de consistencia y son aplicadas, según los casos, a diversas clases de cálculos.

El concepto de consistencia es un concepto sintáctico (véase SINTAXIS). Ello no significa que se prescinda en su formulación y desarrollo de toda consideración semántica (VÉASE). Tal consideración es especialmente obvia cuando se trata de cálculos cuyas fórmulas, al ser interpretadas, se convierten en enunciados y pueden ser declaradas, por lo tanto, verdaderas o falsas. Puede decirse entonces que un cálculo C es consistente cuando no hay en C ninguna fórmula que, una vez interpretada, sea un enunciado falso. Se comprenderá, pues, que para que haya consistencia en la relación entre dos enunciados es menester que la conjunción de estos enunciados no sea contradictoria.

Dentro de la metalógica ha suscitado varias discusiones la llamada *prueba de consistencia,* elaborada por varios autores de acuerdo con la *Beweistheorie,* de David Hilbert. Nos referiremos sólo a tres de ellas.

Han alegado algunos autores que la prueba de consistencia resulta innecesaria, porque sólo puede ser empleada una vez que se sabe si el cálculo al cual se aplica es o no consistente. Aunque esta opinión es rechazada por la mayor parte de los lógicos, su examen ha tenido como consecuencia la introducción de precisiones y restricciones en la prueba de consistencia.

Se ha debatido si la prueba de consistencia puede o no ser dada en el mismo lenguaje del cálculo al cual se aplica. Hoy se admite, de acuerdo con los resultados de Gödel, que la prueba de consistencia para cualquier lenguaje tiene que darse en un metalenguaje que posea medios lógicos más ricos que el citado lenguaje. El teorema de Gödel afirma al respecto en substancia que una prueba de

consistencia para un sistema logístico cualquiera no puede ser formalizada dentro de tal sistema.

Finalmente, se ha suscitado la cuestión de la relación entre los conceptos de consistencia y de completitud; estudiamos la misma en varios otros lugares de esta obra, especialmente en el artículo GÖDEL (PRUEBA DE).

CONSTANTE. *I. En lógica.* El término 'constante' empleado como sustantivo ("una constante") puede ser considerado (1) como específico de una ciencia o (2) como un vocablo de la lógica. En el sentido (1) se habla, por ejemplo, de constantes físicas, tal como la velocidad de la luz, la constante *h* de Planck, etc. En el sentido (2) se habla de expresiones constantes, tales como 'y', 'si... entonces', 'todos', 'algunos', etc. Las constantes o expresiones constantes se distinguen de las expresiones variables. Así,

(Todos) los hombres (son) mortales

es una proposición donde los términos denteo de '( )' son constantes, y los términos fuera de '( )' son variables. Hay que advertir que el vocablo 'variable' no tiene el mismo sentido cuando se aplica a los términos de una proposición que cuando se aplica a la proposición. Aquí lo usamos en el primer sentido. Para el segundo sentido, véase el artículo sobre la noción de variable. El vocablo 'constante' se usa también en la expresión 'constante argumento'. Se trata de argumentos que aparecen en las expresiones como términos invariables. 'Felipe II' o 'El Partenón' son ejemplos de tales constantes argumentos. Sin embargo, dentro de ellas hay unas que son individuos (o nombres propios), como 'Felipe II', y otros que son descripciones (véase DESCRIPCIÓN), como 'El Partenón'. En muchos casos se tiende a la eliminación de nombres propios y a su sustitución por descripciones. La eliminación de los nombres propios, sin embargo, no es siempre fácil. El modo más habitual de eliminarlos consiste en definir el nombre propio mediante algún predicado que sólo a él corresponda. Por ejemplo, 'Felipe II' puede ser sustituido por 'El Rey de España que lanzó a la *Armada Invencible* a luchar contra Inglaterra'. En caso necesario, el nombre propio se convierte en predicado por medio de la anteposición de 'es' al nombre o su sustitución por una forma verbal. La ventaja de tal eliminación reside en la reducción de las proposiciones primitivas necesarias para la lógica. Suprimidos los nombres propios, quedan sólo variables.

II. En filosofía de la historia. Puede llamarse *constante* a cualquier fenómeno o complejo de fenómenos históricos que se repitan siguiendo un cierto modelo o esquema. El filósofo de la historia puede limitarse a describir tales modelos y a observar su reiteración en la historia o bien formular una ley relativa a ellos. En este último caso es necesario introducir el concepto de condición histórica y averiguar hasta qué punto puede establecerse una comparación, y hasta una identificación, entre leyes históricas y leyes naturales. El concepto de constante en filosofía de la historia puede, así, ser estimado como uno de los tipos de "constantes específicas de una ciencia" a que antes nos hemos referido.

La noción de constante —a veces sin darle exactamente este nombre— ha sido utilizada con mucha frecuencia en filosofía de la historia. Sin embargo, en ciertos tipos de filosofías de la historia ha predominado mucho más que en otros. Por ejemplo, es fácil descubrir el concepto de constante en Vico, pero no lo es descubrirlo en San Agustín. Vico puede ser considerado, además, como el filósofo que más conscientemente ha empleado y analizado tal concepto; sin éste sería imposible entender su teoría cíclica de la historia. Otros filósofos que han empleado el concepto de constante histórica han sido Herder y Spengler: el primero en un sentido histórico-cultural; el segundo, en un sentido histórico-biológico. Eugenio d'Ors ha hablado de constantes históricas o *eones.* A su entender, el Barroco puede ser considerado como una de las principales. En general, toda "recurrencia" puede ser equiparada a una constante.

Los problemas que plantea la noción de constante histórica son dos: (a) si hay constantes; (b) qué son las constantes. Es difícil atacar el uno sin que implique el otro. No puede decirse que el primero se resuelve empíricamente y el segundo analíticamente, pues para saber si hay constantes hay que definir previamente lo que se entienden por ellas, y a la vez las constantes solamente pueden ser definidas inductivamente a base del material histórico. Se trata de uno de esos grupos de cuestiones en las que parece inevitable el círculo vicioso. Ocurre, pues, con el problema de las constantes históricas lo mismo que sucede cuando se comparan los hechos históricos con los sociológicos: los "modelos" sociológicos se basan en un examen del material histórico, mas para hallar tales modelos hay que adoptar un punto de vista sociológico. La conexión entre los dos problemas es, por lo demás, muy grande. En efecto, una de las constantes que han sido subrayadas con más frecuencia es la constante sociológica. Así entendida la cuestión, la noción weberiana del "tipo ideal" puede ser equiparada a la de constante. A nuestro entender, el problema debe plantearse sin pretender alcanzar una solución tajante y definitiva. Por otro lado, es conveniente señalar qué tipos determinados de constantes puede haber en la historia. Ciertas condiciones, originadoras de tipos determinados de constantes, pueden ser de índole muy general; otras pueden ser específicas de ciertas culturas o períodos.

CONSTANTINO. Véase EJECUTIVO.

CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO. El término latino *constitutio* significa "arreglo", "disposición", "orden", "organización", y también, en sentido jurídico, "ley", "estatuto", "edicto", "decreto". Desde el punto de vista filosófico es importante advertir que *constitutio* ha sido utilizado para traducir el griego καταβολή, en tanto que significa fundación, principio o comienzo, acción de echar los cimientos de algo. Como καταβολή, *constitutio* puede ser empleado, pues, en el sentido de la fundación o creación (VÉASE) del mundo. En el romano, la creación tiene, ante todo, una significación jurídica, pero ello se debe a que la *constitutio* no es, a su vez, una mera norma, sino la forma concreta de engendrar la realidad por excelencia: la sociedad. En cambio, dentro del cristianismo el hecho del *constituere* puede significar no sólo el fundar o el establecer, sino el crear propiamente dicho; de ahí que pueda hablarse de la *constitutio mundi.* En

todo caso, el vocablo 'constitución' arrastra significados muy diversos que, aunque centrados en la acción de fundar, oscilan entre la creación y la simple ordenación de lo dado. Ahora bien, la citada oscilación dentro de un mismo núcleo significativo transparece en los usos más filosóficos que se han hecho posteriormente de este vocablo y de sus derivados. Esto ocurre sobre todo cuando el acto de constituir y el carácter constitutivo se refieren a ciertas formas de relación entre el entendimiento y el objeto aprehendido por éste. Kant llama, por ejemplo, *constitutivos* a los conceptos puros del entendimiento o categorías, por cuanto *constituyen* (fundan, establecen) el objeto del conocimiento; la función de las categorías es, por lo tanto, la de hacer de lo *dado* algo constituido (dispuesto, ordenado) en objeto de conocimiento en virtud de lo que en él es *puesto.* En cambio, las ideas —en sentido kantiano— son *regulativas;* no constituyen el mencionado objeto por funcionar en el vacío, pero son directrices mediante las cuales puede proseguirse hasta lo infinito la investigación. Las categorías se hallan situadas entre las "intuiciones" y las "ideas"; las primeras le son necesarias al conocimiento, porque son su condición; las segundas no facilitan conocimiento, por cuanto no son leyes de la realidad, pero permiten que el conocimiento pueda plantearse sus problemas y solucionarlos dentro del marco trazado por el uso regulativo. Esta significación primariamente gnoseológica del constituir, de lo constitutivo y de la constitución plantea, sin embargo, problemas de tal índole, que a partir de Kant, y especialmente dentro del llamado idealismo postkantiano, la cuestión se hace decididamente metafísica. En efecto, en la medida en que prime el constructivismo del yo trascendental y en que se acentúe, como en Fichte, el primado de lo puesto sobre lo dado, el constituir no será ya solamente el establecer el objeto en tanto que ente susceptible de ser conocido, sino inclusive el formar el objeto en tanto que objeto. En este sentido podemos decir que el constructivismo idealista ha hecho aproximar la constitución a la "creación". Pues no se trata ya de iluminar inteligiblemente el ser, sino de convertirlo en un momento de una dialéctica del yo que se pone a sí mismo y que pone a la vez el no-yo. El problema de la constitución y de lo constitutivo se ha convertido desde entonces en un problema capital para muchas direcciones filosóficas, aun para aquellas que han rechazado explícitamente las bases constructivas del idealismo. Por ejemplo, las investigaciones de Husserl tienen en cuenta la cuestión del significado del "establecimiento" del objeto en la conciencia y, por consiguiente, destacan el problema que plantea la constitución de la realidad. Y ello hasta tal punto que el Libro II de las *Ideas (Husserliana,* IV, 1952) está consagrado a una serie de "investigaciones fenomenológicas para la constitución" en el curso de las cuales se procede a una descripción de la constitución de la naturaleza material, de la naturaleza animal, de la realidad anímica a través del cuerpo, de la realidad anímica en la empatia, y del mundo espiritual. El problema de la constitución ha sido examinado también —aunque en un sentido predominantemente epistemológico— en los debates en torno al primado de lo constitutivo o de lo regulativo que han tenido lugar, explícita o implícitamente, en varias direcciones filosóficas contemporáneas, desde las neokantianas hasta las pragmatistas, dando con ello origen a dos opiniones contrapuestas: el realismo metafísico-gnoseológico de la constitución y el nominalismo casi radical de la pura regulación y convención.

Carnap ha utilizado el término 'constitución' en un sentido distinto, aunque en parte emparentado con los anteriores, ya que inclusive pretende con su *Konstitutionstheorie* desbrozar el camino que conduzca a una superación definitiva de la cuestión del dilema entre el ser "engendrado" y el ser "conocido" del objeto. A este efecto estima que el hecho del constituir debe ser considerado desde un punto de vista puramente neutral, y debe utilizarse un lenguaje neutral que no prejuzgue cuestiones de índole metafísica. Por eso dice que "la finalidad de la teoría de la constitución consiste en la erección de un sistema de constitución, es decir, de un sistema de objetos (o conceptos) ordenado de acuerdo con diferentes grados; el orden gradual está determinado a su vez por el hecho de que los objetos de cada grado están 'constituidos' a base de los objetos de grado inferior" (*Der logische Aufbau der Welt,* 1928, pág. 34). A este fin conviene ante todo, señala dicho autor, atacar cuatro problemas fundamentales: 1. Elegir un punto de partida, un primer grado, sobre el cual puedan fundarse los demás. 2. Determinar las formas recurrentes dentro de las cuales se realiza el paso de un grado al siguiente. 3. Investigar de qué modo son constituidos los objetos de diferentes especies por la aplicación gradual de las formas. 4. Precisar la forma general del sistema. Estos cuatro problemas son los de la base, de las formas graduales, de las formas objetivas y de la forma del sistema. Con lo cual 'constituir' equivale, en el fondo, a 'reducir' *(op. cit.,* pág. 2), pero sin que esta reducción deba entenderse como derivación ontológica de objetos, sino como proceso de transformación de proposiciones sobre unos objetos en proposiciones sobre otros. Así se efectúa el tránsito a los análisis posteriores de Carnap, en los cuales las "formas de determinación" de las proposiciones sobre objetos se convierten en las "reglas de formación de sistemas sintácticos".

Xavier Zubiri ha introducido el término 'constitución' como término filosófico técnico — junto con expresiones tales como 'tipo constitucional', 'notas constitucionales', etc.). Según Zubiri, hay ciertas notas que forman parte de la índole de una cosa; estas notas son notas constitucionales, a diferencia de otras notas que no forman parte estrictamente hablando de la índole de una cosa y que son notas adventicias. La constitución de que habla Zubiri es "física" y no "lógica"; es, además, individual. "El 'modo' intrínseco y propio de ser [algo] física e irreductiblemente 'uno' es justo lo que llamo filosóficamente 'constitución'" *(Sobre la esencia* [1962], pág. 140). La riqueza, solidez y "estar siendo", que son dimensiones de la cosa real, deben buscarse, según Zubiri, en las notas de carácter constitucional. Es por tales notas que una cosa es más o menos sólida, más o menos rica, etc. y, de consiguiente, es por tales notas que se determina el "grado de realidad" de una cosa "física". La unidad estructural de una cosa es "su constitución física individual". "Aquello a

que primariamente afecta la tridimencionalidad es a la constitución. La unidad estructural de lo real es, pues, concretamente 'constitución'" *(ibid.,* pág. 142).

La unidad constitucional de que habla Zubiri no es aditiva, sino "sistemática": las notas constitucionales forman un sistema, y los individuos así constituidos son "sistemas de notas". El carácter constitucional en cuanto sistema es lo que Zubiri llama "substantividad" (VÉASE SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO); la constitución constituye una substantividad *(ibid.,* pág. 146). La realidad en cuanto "realidad esenciada" (véase ESENCIA) es la suficiencia en el orden constitucional.

Zubiri distingue asimismo entre esencia constitutiva y esencia quidditativa; esta última es —desde el punto de vista de la esencia "física"— "un 'momento' de la esencia constitutiva" *(ibid.,* pág. 225).

Sobre el sentido de 'constitución' en Kretschmer véase KRETSCHMER (ERNST).

Sobre la teoría de la constitución en Carnap: Josef Burg, *Constitution und Gegenstand im logistischen Neupositivismus R. Carnap,* 1935 (Dis.).

CONTA (BASILIUS) (1846-1882), nac. en Ghisdaoani, a orillas del Moldava, profesó en Bucarest. Influido por el positivismo, el materialismo alemán y el evolucionismo inglés, no rechaza, sin embargo, la metafísica, sino que la considera ineludible en todo sistema que pretenda explicar el universo sin contradicciones desde un punto de vista materialista. Esta metafísica no ha de ser, por otro lado, según Conta, el producto de una especulación racionalista, sino que debe estar apoyada en las tareas particulares de la ciencia. La metafísica se constituye así, como en la metafísica inductiva de Wundt y la "poesía de los conceptos" de Lange, por reunión sintética y poética de los elementos científicos.

Obras principales: *Teoria fatalismului,* 1875-1876 (hay. trad. francesa: *Théorie du fatalisme. Essai de philosophie matérialiste,* 1877). — *Teoria ondulatiei universale,* 1876-1877 (hay trad. francesa: *Théorie de l'ondulation universelle. Essai sur l'évolution,* 1895). — *Origina specilor,* 1877 (trad. francesa: *L'origine des spèces,* 1888). — *Bazele metafizicei,* 1887 (trad. francesa: *Les fondements de la métaphysique,* 1890). — *Intaile principii cari alcatuesc lumea,* 1888 (trad. francesa: *Premiers principes composant le monde,* 1888). — Ediciones de obras completas: O. Minar, 1914; N. Petrescu, 1922. — Véase Radulescu-Pogoneanu, *Ueber das Leben und die Philosophie Contas,* 1902. — D. Badareu, *B. Conta,* 1924. — P. Preca, *Conta,* 1927.

CONTACTO. Véase CONTINUO.

CONTEMPLACIÓN. Contemplar es, originariamente, ver; contemplación es, pues, visión, es decir, teoría (VÉASE). Según los datos proporcionados por A.-J. Festugière *(Contemplation et vie contemplative selon Platon,* 2a ed., 1950), θεωρία es un compuesto de dos temas que indican igualmente la acción de ver: θέα y Fop (ὁράω). La raíz 'Fop' désigna la acción de "prestar atención a", "cuidar de", "vigilar a" y, por ende, "observar" (Cfr. F. Boll, *Vita contemplativa,* 1922). Por eso se empleó mucho θεωεία en el sentido de división de algún espectáculo, del mundo, etc. (Cfr. Herodoto, I, 30, 4-5).

En la Antigüedad se dieron varias interpretaciones de la voz θεωρία Plutarco y otros relacionaron (equivocadamente) θεωρία con θεός (Dios). Los latinos relacionaron θεωρία con *contemplatio,* dando a *contemplar* un sentido religioso (relativo a *templum)* como se advierte en el *Somnium Scipionis,* 15-17 (véase SUEÑO DE ESCIPIÓN). Según ello, la θεωρία o *contemplatio* designa el hecho de estar en comunidad en el *templum* y, por lo tanto, el hecho de la visión en común de algo que se halla en su ámbito.

La θεωρία como contemplación constituye un tema central para Platón (y luego, en un sentido muy parecido, para Plotino y los neoplatónicos). Platón entiende la θεωρία por un lado como conocimiento de cosas celestes y de fenómenos de la Naturaleza, y por el otro como contemplación religiosa de una estatua divina o de una fiesta de los cultos. Muy frecuente es en él, como ha mostrado Festugière *(op. cit.,* pág. 15), la unión de los dos sentidos de examen científico y contemplación religiosa. Esto había sido anticipado por algunos presocráticos (como Anaxágoras) y por el ideal, desarrollado por órficos y pitagóricos, de la "vida contemplativa". Sin embargo, la concepción platónica no se limita a la idea de θεωρία como contemplación intelectual de esencias o modelos eternos; la contemplación es entendida muchas veces como un contacto *directo* con lo verdaderamente real (con las Formas eternas). El verdadero saber del filósofo consiste en haber *visto* o *contemplado (op. cit.,* págs. 216-17), con lo cual la contemplación designa un contacto místico del Ser en su existencia verdadera. En este caso la contemplación corre parejas con la inefabilidad.

La identificación de 'teoría' con 'contemplación' no se ha conservado siempre en los lenguajes modernos, pero no obstante la creciente divergencia de significados han subsistido varios elementos comunes. Las diferencias aparecen cuando consideramos la teoría como una actitud que arraiga cada vez más en la esfera intelectual, y aun en la esfera del llamado saber (VÉASE) culto, en tanto que concebimos la contemplación en un sentido más amplio, englobando aquel primitivo significado de la "existencia contemplativa" que ya la teoría parece haber perdido completamente — un sentido que no excluye forzosamente la acción, sino que la comprende como uno de sus momentos necesarios. Tal acepción de la noción de contemplación, a primera vista paradójica y sin duda un tanto confusa, se comprueba particularmente cuando referimos el término a aquella experiencia que ha permitido desarrollar todas sus posibilidades: a la mística. Para los místicos, en efecto, la contemplación no es precisamente inactividad, sino ejercicio. Cierto es que lo mismo ocurre con la contemplación intelectual, con el antiguo βιός θεῶρητικός o con la "vida filosófica" en el sentido tradicional de esta expresión. Por lo tanto, la teoría en el sentido actual y la contemplación en el sentido tradicional no pueden radicalmente distinguirse, porque mientras la primera es habitualmente una de las maneras de ser de la existencia contemplativa, la segunda no puede en modo alguno eludir los elementos intelectuales y aun racionales de la teoría. Si se quiere establecer alguna distinción entre ambas conviene, pues, referir la teoría al conocimiento y vincular la contemplación a una de las especies de la acción o, si se quiere,

a una de las formas de una "práctica". La teoría sería así algo opuesto a la práctica, mientras la contemplación sería una de las formas —sino la forma más alta— de la vida activa. Así la han entendido, corno antes se indicó, los místicos cuando han considerado la contemplación como el grado supremo de la *actividad* espiritual, como la acción más elevada que engloba al pensamiento y pone en presencia de Dios. Conviene, no obstante, insistir una vez más en que semejante distinción tiene un alcance casi únicamente terminológico, no sólo por la común raíz de la contemplación y la teoría, sino porque, como se ha señalado, aun cuando se lleve la divergencia a sus últimas consecuencias, cada una de ellas posee una cantidad considerable de elementos pertenecientes a la otra. Pues, sin duda, la teoría moderna se halla tan vinculada a la acción, que precisamente una de las características de la razón moderna, a diferencia de la antigua, es el ser decididamente "activista". Llevando un poco estas fórmulas a la paradoja podría decirse que mientras la teoría moderna es pensamiento activo, la acción antigua y tradicional es acción contemplativa. Tal vez sólo así puede entenderse la "oposición" entre dos conceptos que raramente pueden estar completamente separados.

Jean Pétrin, O. F. M., *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, 1948. — Varios autores, *Technique et contemplation*, 1949, ed. por el P. Bruno (contribuciones al V Congreso Internacional de *Études carmélitaines*). — A.-M. Goichon, *La vie contemplative, est-elle possible dans le monde?*, 1952. — Sobre la contemplación en diversos autores: A.-J. Festugière, *op. cit. supra*. — R. Garrigou-Lagrange, *La contemplation mystique*, 1920. — Id., íd., *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923. — P. J. Couvée, *Vita beata en vita aeterna. Een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip "vita beata" naast en tegenover "vita aeterna" bij Lactantius, Ambrosius en Agustinus, onder invloed der Romeinsche Stoa*, 1947 (Dis.). — F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, 1927, nueva ed. 1954. — Jean Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative*, 1950 (*I. La mystique paulinienne et les données autobiographiques des Epitres; II. Angelus Silesius*). — Marcel Lenglart, *La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de Richard de Saint Victor*, 1935. — A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, 1953. — Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, 1957. — W. Eborowicz, *La contemplation selon Plotin*, 1958 (Biblioteca del *Giornale di Metafisica*, 14; reproducido del *G. di M.* XII [1957], 472-518; XIII [1958], 42-82. — Walther Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areop.*, 1958.

CONTIGÜIDAD (LEY DE). Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO.

CONTINGENCIA. En el lenguaje de Aristóteles, lo contingente, το\ ἐ χ μεν ον se contrapone a lo necesario, το\ ἀναγκαῖον. La expresión 'Es contingente que *p'* (donde *'p'* representa una proposición) es considerada en lógica como una de las expresiones modales a que nos hemos referido con más detalle en el artículo Modalidad (VÉASE). El sentido de 'Es contingente' es discutido. Algunos consideran que 'Es contingente que *p'* es lo mismo que 'Es posible que *p'*; otros estiman que 'Es contingente que *p' es* equivalente a la conjunción: 'Es posible que *p' y* 'Es posible que no *p'*. En la literatura lógica clásica es frecuente definir la contingencia como la posibilidad de que *algo* sea y la posibilidad de que *algo* no sea. Si el término 'algo' se refiere a una proposición, la definición corresponde efectivamente a la lógica; si 'algo' designa un objeto, corresponde a la ontología. La referencia no aparece siempre clara en la mencionada literatura, pero es obvio que cuando se habla de proposiciones contingentes, su análisis entra siempre dentro de la lógica modal. Nosotros hemos examinado el problema lógico en el citado artículo sobre la modalidad y en el artículo sobre la Oposición (v.) de las proposiciones modales. Hemos examinado también el sentido de 'contingente' en la doctrina kantiana en los artículos Modalidad y Problemático (v.). En el presente artículo nos referiremos casi exclusivamente al aspecto ontológico del problema, especialmente desde el punto de vista de los filósofos medievales y del llamado filósofo de la contingencia: Boutroux.

Las definiciones medievales de 'contingente' pueden resumirse en la tesis de Santo Tomás, según el cual (como hemos visto antes a propósito del sentido lógico) lo contingente es aquello que puede ser y no ser. En este sentido el *ens contingens* se contrapone al *ens necessarium.* Metafísicamente, el ente contingente ha sido considerado como aquel que no es en sí, sino en otro, y ello de tal forma que todo *ens contingens* es un *ens ab alio.* Estas definiciones plantearon toda suerte de problemas, especialmente cuestiones relativas a la relación entre el Creador y lo creado. Mencionaremos solamente una de ellas a guisa de ilustración. Se indica, en efecto, que los escolásticos, sobre todo los que defendían la separación en la criatura y en todo lo creado entre la esencia y la existencia, acentuaban el carácter contingente de todo lo creado, con el fin de mostrar más fácilmente que éste —y en particular el hombre— dependían del Creador. Así, la separación completa entre un ser necesario y los seres contingentes sería un supuesto indispensable para la demostración de la existencia de Dios. Santo Tomás estaba, al parecer, enteramente dentro de esta vía. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el uso de *'contingens'*, aun en Santo Tomás, es mucho más complejo de lo que se deriva de los análisis anteriores. Santo Tomás afirma, en efecto, como apuntamos, que contingente es "lo que puede ser y no ser" (S. *theol, I*, q. LXXXVI, 3 c), a diferencia de lo necesario que por su causa no puede no ser. Pero cuando el filósofo llega a la demostración de la existencia de Dios, sostiene que hay algo necesario en las cosas. Esta necesidad no es, ciertamente, una necesidad absoluta; es una necesidad *per aliud,* que implica otro ser, pero que no hace de la criatura algo *enteramente* dependiente en su ser de otra realidad como si no tuviera ninguno realidad propia. Pues el ser contingente puro, siendo corruptible, no puede ser aplicado sin más al alma humana, que no es corruptible. Así, la contingencia *radical* de lo creado es admitida solamente por algunos autores que previamente han establecido una separación completa entre lo creado y Dios.

Los citados problemas no fueron totalmente abandonados en la filosofía moderna, y algunos filósofos, como Leibniz, prestaron a ellos atención considerable. Así, la conocida distinción entre verdades de razón y

verdades de hecho puede ser equiparada a una distinción entre lo necesario y lo contingente. Sin embargo, solamente un filósofo —Boutroux— tomó el concepto de contingencia como base para una completa filosofía. Por este motivo, describiremos sus tesis con algún detalle. Boutroux manifiesta, en efecto, que las diversas capas de lo real son contingentes unas con respecto a las otras. Si no hubiese tal contingencia, supone Boutroux, no podría haber en el mundo novedad y, de consiguiente, no podría haber realidad. Si afirmamos la necesidad absoluta nos veremos obligados, dice Boutroux, a "eliminar toda relación que subordina la existencia de una cosa a la de otra, como condición suya", es decir, nos veremos obligados a suponer que "la necesidad absoluta excluye toda multiplicidad sintética, toda posibilidad de cosas o de leyes" *(De la contingence des lois de la nature* [1874], 10a ed., 1929, pág. 7). La pura necesidad sería, en última instancia, la pura nada. Ya la necesidad "relativa" obliga a admitir la contingencia. Esta aparece, pues, desde el instante en que se admite la síntesis. Ahora bien, la síntesis surge ya en la propia aparente igualdad analítica que descompone un todo en sus partes. La relación entre el todo y las partes puede ser, dice Boutroux, analítica. La de las partes con el todo es, en cambio, sintética. Como señala Boutroux, en una fórmula central para la comprensión de su tesis acerca de la contingencia, 'la multiplicidad no contiene la razón de la unidad". Pero aun en el caso de que una unidad contuviese la razón de una multiplicidad, no podría contener la propia multiplicidad. Suponer otra cosa significa confundir la condición, y la condición *lógica,* con el fundamento real de la existencia de algo. No podremos, pues, como la teoría determinista (o "necesitaria") radical postula, deducir lo real partiendo de lo posible. Para que haya realidad hay que admitir algo nuevo que no se halla contenido en la posibilidad. Esta novedad contingente es lo que permite comprender la articulación del ser en realidades "ascendentes": del ser se pasa, en efecto, a los géneros, de los géneros a la materia, de ésta a los cuerpos, de los cuerpos a los seres vivos, y de los seres vivos al hombre. La máxima contingencia coincidirá, pues, en este caso con la máxima libertad, la máxima conciencia y la máxima realidad. Ahora bien, esta libertad y realidad máximas no son tampoco, como pudiera suponerse a primera vista, la arbitrariedad completa. En verdad, dice Boutroux, la libertad y la necesidad llegan a coincidir cuando "el ser está libre en lo absoluto y el orden de sus manifestaciones es necesario" *(op. cit.,* págs. 146-7). De ahí que la idea de necesidad no sea, en última instancia, más que la traducción a un lenguaje abstractísimo, de la acción ejercida por el ideal sobre las cosas y por Dios sobre las criaturas. Y de ahí también que la pura contingencia desemboque en una forma de ser que, por ser enteramente libre, se crea su propia ley, se realiza máximamente a sí mismo y alcanza con ello un modo de "necesidad" que es el cumplimiento de sí y de todas sus posibilidades de autorrealización.

É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature,* 1874 (Sobre esta obra: Otto Boelitz, *Die Lehre vom Zufall bei E. Boutroux,* 1907). — W. Windelband, *Die Lehren vom Zufall,* 1870. — Adolfo Levi, *L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea. La filosofia della contingenza,* 1904. — Timerding, *Die Analyse des Zufalls,* 1915. — A. Lasson, *Ueber den Zufall,* 2ª ed., 1918. — Lionel Dauriac, *Contingence et Rationalisme,* 1925. — G. Just, *Begriff und Bedeutung des Zufalls im organischen Geschehen,* 1925. — E. Stern, *Zufall und Schicksal,* 1926. — H. Konczewska, *Contingence, liberté et personnalité humaine,* 1937. — J. Segond, *Hasard et contingence,* 1938. — H. Barth, *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte* (I Teil: *Altertum und Mittelalter,* 1947). — P. Césari, *Les déterminismes et la contingence,* 1950. — Wolfgang Cramer, *Das Absolute und das Kontingente,* 1959, Cap. IX. — Cleto Carbonara, *L'irrazionale in filosofia,* 1958 (mimeog.), Cap. II. — Walter Strich, *Telos und Zufall,* 1961. — Guy Jalabert, O. M. I., *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs,* 1961. — Véanse también las obras citadas en los artículos sobre la posibilidad, sobre el determinismo y sobre el azar, especialmente la de C. de Koninck, la de H. Weiss, sobre causalidad y contingencia en la filosofía de Aristóteles, y el libro de G. E. Spaulding. — Para la historia terminológica del término, véase Albrecht Becker-Freyseng, *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus contingens. Die Bedeutung vom "contingere" bei Boethius und ihr Verhältnis zu den aristotelischen Möglichkeitsbegriffen,* 1938.

CONTINUO. Según Aristóteles, algo es sucesivo, ἐφεξῆς, de algo cuando se halla después de él en algún respecto sin que haya nada más en medio de la misma clase *(Phys.,* V 3, 226 b 34 - 227 a 1). Cuando se trata de cosas, el hecho de estar una sucediendo a la otra produce la contigüidad, el ser contiguo, ἐχόμε νόν, o contacto. Dos cosas están en contacto cuando sus límites exteriores coinciden en el mismo lugar. Cuando hay contacto, hay contigüidad, pero no a la inversa (como sucede con los números, que son contiguos, pero no se hallan en contacto). La contigüidad es una especie de la que la continuidad es un género. "Los extremos de cosas pueden estar juntas sin necesariamente ser una, pero no pueden ser una sin estar necesariamente juntas" *(ibid.,* 227 a 22-24). Dos cosas son continuas cuando sus límites son idénticos, ἕν, a diferencia de dos cosas contiguas, cuyos límites están juntos. En otro lugar *(Met.,* A 1069 a 1-2) Aristóteles define lo continuo, το\ συνεχές como aquella magnitud cuyas partes están unidas en un todo por límites comunes. El Estagirita realiza, en todo caso, un esfuerzo para distinguir entre varios conceptos: el ser sucesivo, ἐφεξῆς, el ser continuo, συνεχές el ser contiguo, ἐχο\μενόν el hecho de tocarse, ἅ\πτηται, pero al mismo tiempo intenta examinar qué relaciones existen entre tales conceptos. Los escolásticos que se inspiraron grandemente en Aristóteles, y en particular Santo Tomás, estudiaron asimismo estos conceptos con la intención de analizar su significado y los diversos modos de su significado (así, por ejemplo, al estudiar el concepto de contacto, *contactus,* Santo Tomás lo divide en corporal o corpóreo y espiritual, en contacto cuantitativo y contacto virtual, ec.). Analizar la historia de todos y cada uno de estos conceptos sería cosa larga. Además, uno de estos conceptos —el de contacto— ha experimentado numerosas vicisitudes en el curso de la época moderna, cuando científicos y filósofos se ocuparon del problema de cómo es posible, o de si es posible, la producción de efectos en los cuerpos sin contac-

to, del problema de si puede concebirse una "acción a distancia". En el presente artículo tendremos, pues, que imponernos muy severas limitaciones. Nos limitaremos a bosquejar una historia de lo que podría llamarse el debate entre los "continuistas" y los "discontinuistas", es decir, entre quienes consideran que la realidad —la realidad física primariamente, pero también toda realidad como tal— es continua o discontinua. En el curso de este debate se han dado, además, numerosas opiniones sobre la naturaleza de la continuidad.

Ya en la filosofía antigua el problema del continuo (o de lo continuo) fue uno de los problemas filosóficos capitales; en efecto, estaba esencialmente vinculado al problema de la comprensión racional de lo real, y especialmente de "lo lleno" (véase ESPACIO), y por este motivo presentó ya desde los comienzos de la reflexión filosófica algunas graves aporías (VÉASE). Las más conocidas son las expresadas en las paradojas de Zenón de Elea: la infinita divisibilidad del espacio requiere la anulación del movimiento y de la extensión. Demócrito intentó hallar una solución postulando la existencia de entes indivisibles, donde la racionalidad no penetraba: eran islas irreductibles, rodeadas de discontinuidades y conteniendo en sí mismas, absolutamente compacta y por ello indivisible, una continuidad. La solución de Aristóteles es célebre: consiste en mediar en esta dificultad por medio de las nociones de la potencia y del acto, las cuales solucionan el problema al permitir que un ser pueda ser divisible en potencia e indivisible en acto sin tener que afirmar unívocamente su absoluta divisibilidad o indivisibilidad. Sin embargo, puede decirse que, con excepción de Demócrito y de algunas direcciones "pluralistas", el pensamiento antiguo se inclina casi enteramente hacia la afirmación de lo continuo. Tanto los neoplatónicos como los estoicos coincidían en este punto, aun cuando difirieran en el modo como entendían la continuidad. Los neoplatónicos entendían, en efecto, la continuidad metafísicamente, como algo fundado en la tensión infinita de lo Uno, del cual emanan ("continuamente") las demás realidades. Los estoicos entendían la continuidad físicamente: para ellos, el universo es, como lo ha indicado S. Sambursky, "un continuo dinámico", en el cual no hay hiatos o vacíos de ninguna especie — excepto el vacío que rodea a dicho continuo.

También se inclinaba en favor de lo continuo el pensamiento medieval, aunque también en éste se insertan concepciones que tienden cuando menos a un discontinuismo de tipo dinámico. Pues en ningún momento puede prescindirse, al atacarse el problema del continuo, de la cuestión de las *partes.* La definición aristotélica la menciona explícitamente. Lo mismo ocurre en la definición de Santo Tomás, quien señala que es continuo el ente en el cual están contenidas muchas partes en una, y se mantienen simultáneamente. Sin embargo, ya desde antiguo se barruntaba que el problema de lo continuo ofrecía un aspecto distinto según se aplicase a la materia o al espíritu. Y lo que ofrecía, desde luego, dificultad era la continuidad primera, pues debido a la perfecta simplicidad atribuida a lo espiritual, se podía suponer que éste era la extrema concentración de toda continuidad. En el caso de la materia, en cambio, la dificultad subió de punto cuando en la época moderna se replantearon todas las cuestiones de fondo acerca de su constitución. Descartes sostenía una concepción de la materia continua y la identificaba con el espacio. Sin embargo, ello no significaba negar un dinamismo en el fondo de lo material, dinamismo manifestado en la elasticidad. La física cartesiana y la teoría de los "torbellinos" se hallan estrechamente vinculadas con el problema de la continuidad y son uno de los intentos de solucionarlo. Más fundamental todavía es la idea de la continuidad en Leibniz, quien convierte lo que llama el *principio de continuidad* o también la *ley de continuidad* en uno de los principios o leyes fundamentales del universo. Esta ley de continuidad exige que "cuando las determinaciones esenciales de un ser se aproximan a los de otro, todas las propiedades del primero deben en consecuencia aproximarse asimismo a las del segundo" *(Opuscules et fragments inédits,* ed. Couturat, 1903, pág. 108; de una Carta a Varignon, 1702). La ley en cuestión permite comprender que las diferencias que observamos entre dos seres (por ejemplo, entre la semilla y el fruto, o entre diversas formas geométricas, tales como la parábola, la elipse y la hipérbola) son diferencias puramente externas. En efecto, tan pronto como descubrimos clases de seres intermediarias que se introducen entre las dos diferencias, advertimos que podemos ir "llenando" los aparentes vacíos, de tal suerte que llega un momento er¿ que vemos con perfecta claridad que un ser lleva *continuamente* al otro. Los ejemplos de esta continuidad son, según Leibniz, numerosos: no solamente en las figuras geométricas, sino también en la Naturaleza. Todo está ligado en la realidad de un modo continuo, porque todo está "lleno" — y a la inversa. El principio de continuidad (o ley de continuidad) está perfectamente acordado con el principio de plenitud. Ambos dependen, por lo demás, del principio de razón suficiente. Cuando se niega este último principio se hallan en el universo "hiatos" y discontinuidades. Pero estos "hiatos" y discontinuidades no pueden entonces explicarse, a menos que se haga por medio de milagros o por el puro azar. El principio de continuidad garantiza el orden y la regularidad en la Naturaleza, y es a la vez la expresión de tal orden y regularidad. El poder de la matemática radica en el hecho de que es capaz de expresar la continuidad de la Naturaleza; la Geometría es la ciencia de lo continuo, y "para que haya regularidad y orden en la Naturaleza, lo físico debe estar en constante armonía con lo geométrico" *(loc. cit.).* Todo está ligado; todo es continuo; todo está "lleno" (Cfr. *Principes de la nature et de la grâce,* § 3; *Monadologie,* § 54; *Nouveau Systeme,* § 11 *et al).* Pero Leibniz no se limitó a reiterar la idea de continuidad, sino que indicó que puede descubrirse la ley de lo continuo. Del mismo modo que se puede expresar algebraicamente la ley de una curva, por complicada que ésta sea, puede también descubrirse mediante leyes la continuidad en la Naturaleza. Y, en último término, podría descubrirse una ley que sería *la* ley de la realidad entera y que por el momento solamente podemos expresar señalando su existencia en el principio universal de continuidad. Esta idea no ha sido, sin embargo, aceptada por todos los filósofos; muchos

han estimado que parece imposible escapar a las antinomias que Zenón de Elea puso de relieve por vez primera. Así, Kant ha tratado el problema de lo continuo dentro de la segunda antinomia (VÉASE). La tesis afirma la imposibilidad de una divisibilidad infinita, pues de lo contrario el ser se disolvería en una nada. La antítesis sostiene la infinita divisibilidad de una parte dada, pues de lo contrario no habría extensión. Ahora bien, la antinomia se debe, según Kant, a que en la tesis el espacio es considerado como algo en sí, y en la antítesis como algo fenoménico. Con ello parece haberse descubierto la raíz de la dificultad. Pero a la vez la solución se basa en un supuesto que no es forzoso aceptar ni siquiera es plausible: la división de lo "real" en fenómeno y noúmeno. Suprimido el supuesto, el problema tradicional vuelve a introducirse. En vista de ello, algunos pensadores han considerado o que no tiene solución o que solamente la tiene adoptando —o por convención o por convicción— alguna posición metafísica última. Esta posición puede consistir o en hacer de la continuidad el producto de una yuxtaposición de discontinuidades, o en considerar la discontinuidad como un corte en la continuidad (si se quiere, como un momento de "degradación", de "descenso" de una simplicidad originaria, de tal suerte que espacio y tiempo serán algo "engendrado" por la distensión de un ser absolutamente tenso, continuo e impenetrable). Tales posiciones son —explícita o implícitamente— bastante frecuentes en los metafísicos que han intentado dar una solución al problema; resulta sospechoso, sin embargo, que la primera posición se base en la simple "afirmación" de que hay entidades discretas y en la metáfora de la yuxtaposición, y la segunda se edifique sobre la simple "afirmación" de que hay una —o varias— entidades simples y en la metáfora de la "distensión".

Aunque es difícil separar el problema filosófico del continuo de los problemas que plantea la noción de continuidad en la física y en la matemática, nos referiremos ahora más especialmente a esta última noción, que ha sido muy insistentemente dilucidada por físicos y matemáticos durante los últimos siglos.

Consideremos ante todo la física. Hay en esta ciencia una noción —la noción de *campo*— que supone la idea de continuidad, pues no se trata de explicar un fenómeno por la acción de partículas, sino por la estructura total de un conjunto físico. Esta noción no es una novedad en la física contemporánea. Estaba ya latente en la llamada física clásica a partir del siglo XVII a consecuencia de la tesis de la "acción a distancia". Pero como constituía una especie de "cuerpo extraño" dentro de la física y, además, algo inexplicable, se consideró que llegaría un día en que podría ser arrumbada. No ocurrió así. Por el contrario, la teoría electromagnética de Maxwell precisó la noción de referencia en la cual se insertaron luego las concepciones relativas a las radiaciones, que aparecieron como perturbaciones del campo electromagnético. Tales concepciones chocaron con el discontinuismo atomista. Se reprodujeron así, pero agudizadas, cuestiones que se habían planteado anteriormente en el problema de la naturaleza —ondulatoria o corpuscular— de la luz. En vista de ello las concepciones continuistas y discontinuistas chocaron entre sí con gran frecuencia. Durante algunos instantes pareció triunfar el continuismo: las físicas cualitativistas y continuistas de Mach, Ostwald y (en parte) Duhem realizaron en este sentido un gran esfuerzo. Luego —sobre todo con la teoría de los cuantos— pareció imponerse el discontinuismo. Y buena parte del trabajo en la física durante los últimos treinta años puede ser estudiado desde el punto de vista de la oposición —y esfuerzos de conciliación— de las dos concepciones. Así, por ejemplo, la mecánica ondulatoria mostró la posibilidad de unir las nociones de campo y de partícula en la noción de la onda-corpúsculo (partícula a la cual está asociado un campo ondulatorio). Esto no significa, ciertamente, que haya diferencias entre la onda y el corpúsculo; de hecho ocurre sólo que cada uno obedece a una estadística diferente (las ondas, a la estadística Bose-Einstein; los corpúsculos elementales, a la estadística Fermi-Dirac). Se dirá que las mencionadas nociones tienen poco que ver con lo que los filósofos entienden por continuidad y discontinuidad y, por consiguíente, que no es legítimo transplantar a los físicos las preocupaciones que solamente son propias de los filósofos. Sin embargo, no es éste el caso. Aunque los físicos están poco inclinados a plantear tales problemas en los mismos términos usados por los filósofos y se resisten *a* una interpretación precipitada de los resultados de su ciencia, lo cierto es que buscan ciertas soluciones que pueden inscribirse en la cuenta de alguna de las concepciones mencionadas o en la síntesis de ellas. Podemos mencionar a este respecto la proposición de Heisenberg de una "longitud mínima" de la cual todas las longitudes serían múltiplos, lo que equivaldría a reconocer la posibilidad de "dividir" la longitud en cantidades discretas. Podemos señalar asimismo el hecho de que Louis de Broglie ha insistido en que no sólo todo fenómeno macroscópico observable corresponde a un número enorme de transiciones cuánticas elementales, sino que esto muestra hasta qué punto las dificultades y antinomias surgidas por el problema de la divisibilidad infinita de un segmento de espacio o de tiempo y, de consiguiente, toda la cuestión del 'laberinto del continuo" se desvanece o atenúa en la escala microfísica. (Observemos, empero, que L. de Broglie propuso en 1956 la teoría según la cual corpúsculos y cuantos de energía pueden ser considerados como deformaciones ondulatorias de un campo único: el espacio.) Cierto que la última fórmula einsteiniana (que no es todavía susceptible de comprobación física) para la unificación de la luz, el magnetismo, la radiación y la gravitación en un "continuo" puede poner en tela de juicio la entera teoría de los cuantos (a causa del carácter no discreto de la gravitación). Pero no hace mucho tiempo que J. Schwinger presentó un sistema de ecuaciones del cual parece poder deducirse la "existencia" de "partículas mínimas de espacio-tiempo" de las cuales todos los "segmentos espacio-temporales" serían múltiplos. En suma, aunque el físico, y en ocasiones el filósofo, se resistan a interpretaciones demasiado intuitivas y, por ende, peligrosas de las teorías de la física (VÉASE), y se afirme que, en ausencia de una representación Intuitiva, no se puede decir que

haya un giro hacia el continuismo o hacia el discontinuismo en dicha ciencia, no se puede evitar dar una interpretación a *ciertas* soluciones. Y aun si adoptamos para el presente problema el principio de complementaridad (v.) y hacemos de la continuidad y de la discontinuidad algo así como "conceptos-límites", estos conceptos siguen operando si se quiere que posean alguna significación y, por lo tanto, no son enteramente eliminables. Examinemos ahora la matemática. Durante mucho tiempo fue considerada como el reino de lo continuo. No solamente —como suele decirse— desde Leibniz. Aparte los problemas planteados por Zenón, se habían suscitado en la Antigüedad cuestiones tales como la de la naturaleza de las series numéricas, con soluciones de naturaleza continuista, como las proporcionadas por algunos filósofos y matemáticos neoplatónicos (Proclo) al imaginar cada número como un corte en el continuo de los números luego llamados *reales.* Pero en algunos instantes se puso en duda la tesis de la matemática como reino de lo continuo. Ocurrió esto especialmente cuando Weierstrass descubrió la existencia de funciones discontinuas y de funciones continuas sin derivadas. Ahora bien, el abandono de semejante tesis no significa que se prescinda en matemática de la noción de continuidad. Muchos ejemplos pueden mostrarse al respecto; elegimos aquí el que proporciona la llamada *hipótesis del continuo,* de Georg Cantor. Como hemos indicado en el artículo Infinito (VÉASE) hay un número infinito de números cardinales transfinitos, siendo el menor el cardinal No de los conjuntos denumerablemente infinitos. Por consiguiente, todo número cardinal, N, distinto de N_o debe ser tal que N_o < N. Ahora bien, siendo $N_o < N_1$, puede preguntarse si hay algún cardinal, N, tal que N_o < N < N_1> o bien si N_1 es el próximo cardinal que sigue en la serie a N_o . Según Cantor, sucede lo último. Pero Cantor no pudo probarlo. También fracasó en la prueba Hilbert. Tanto o más difícil parecía probar la llamada *hipótesis generalizada del continuo,* que incluye la hipótesis del continuo como un caso particular. Solamente K. Gödel logró demostrar por lo menos que la hipótesis del continuo cantoriana, inclusive en su forma generalizada, es consistente con los demás axiomas de la teoría de los conjuntos si estos axiomas son consistentes. Esto no constituye una prueba efectiva de la hipótesis del continuo, pero sí la prueba de que tal hipótesis, aun generalizada, no puede ser refutada. Añadamos que esta hipótesis es reconocida por muchos matemáticos como extremadamente importante no solamente en teoría de los conjuntos, sino también en la fundamentación de la matemática. Según Hermann Weyl, la moderna fundamentación del análisis por medio de la teoría de los conjuntos permite inclusive "salvar" el continuo en el sentido platónico del vocablo.

L. Couturat, "Sur la définition du continu", *Revue de Métaphysique et de Morale,* VIII (1900) 157-68. — B. Russell, *The Principles of Mathematics,* 1903, 2ª ed., 1938 (Parte V). — E. V. Huntington, "The Continuum as a Type of Order", *Ann. of Mathematics* (1905). — E. B. Wilson, "Logic and the Continuum", *Amer. Math. Soc. Bulletin,* XIV (1908). — Hermann Weyl, *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik,* 1918, reimp. en el volumen *Das Kontinuum und andere Monographien,* 1962, con otros trabajos de H. Weyl y escritos de F. Landau y B. Riemann. — Id., íd., *Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft,* 1927 (trad. inglesa, bastante ampliada: *Philosophy of Mathematics and Natural Science,* 1959). — Varios autores, *Concepts of Continuity,* en *Arist. Soc. Supp.* Vol. VI, 1924. — H. Buchholz, "Das Problem der Kontinuität: Die Unmöglichkeit absoluter metrischer Präzision", *Grundfragen der Philosophie.* Heft 1, 1927. — F. Warrain, *Quantité, Infini, Continu,* 1928. — Kurt Gödel, *The Consistency of the Continuum Hypothesis,* 1940 (en *Annals of Mathematics Studies,* 3, Princeton; reimpresiones con ligeras correcciones y adiciones: 1951, 1953. — Maurice Clavelin, "Le problème du continu et les paradoxes de l'infini chez Galilée", *Thalès* (1959), 1-26 [incluye asimismo un análisis de la cuestión en los griegos]. — Se prueba que el axioma de elección y la hipótesis cantoriana generalizada del continuo son consistentes con los demás axiomas de la teoría de los conjuntos si estos axiomas son consistentes). — Louis de Broglie, *Continu et Discontinu,* 1941. — Jean Cavaillès, *Transfini et Continu,* 1947. — Para el continuo según Aristóteles: G. Schilling, *Aristotelis de continuo doctrina,* 1840 (Disc.). — Aldo Masullo, *La problematica del continuo nel pensiero di Zenone di Elea e di Aristotele,* 1955 (Atti dell'Acc. di Scienza mor. e pol. [Ñapóles]).

CONTRACTUALISMO. Véase CONTRATO SOCIAL.

CONTRADICCIÓN. Hemos estudiado el sentido que tiene la expresión 'proposiciones contradictorias' y las relaciones entre las mismas en los artículos Contradictorio, Oposición y Proposición. En el primero de los citados artículos nos hemos referido, además, a la relación de oposición contradictoria en las funciones de verdad. En las siguientes líneas nos referiremos a la noción de contradicción en los varios sentidos que ha recibido.

Dicha noción es estudiada tradicionalmente bajo la forma de un principio: el llamado *principio de contradicción (y* que más propiamente debería calificarse de *principio de no contradicción).* Con frecuencia tal principio es considerado como un principio ontológico, y entonces se enuncia del modo siguiente: "Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto." Otras veces es considerado como un principio lógico (en un amplio sentido de este término), y entonces se enuncia del modo siguiente: "No a la vez *p* y no *p",* donde *'p'* es símbolo de un enunciado declarativo.

Algunos autores han sugerido que hay asimismo un sentido psicológico del principio, el cual se enunciaría entonces: "No es posible pensar al mismo tiempo p y no *p"* (si el contenido del pensar es lógico) o bien "No es posible pensar que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto" (si el contenido del pensar es ontológico). Nosotros consideramos que el "sentido psicológico" debe ser eliminado; la imposibilidad de pensar algo es un hecho y no un principio. Mayor justificación tendría considerar el principio desde el punto de vista epistemológico, en tanto que ley "mental", "subjetiva" o "trascendental" que conformaría todos nuestros juicios sobre la experiencia, pero estimamos que ello equivaldría a introducir supuestos que no son necesarios en un análisis primario del significado y

sentido fundamentales del principio. Observemos que la expresión 'al mismo tiempo y bajo el mismo respecto' mencionada al referirnos al sentido ontológico del principio es absolutamente necesaria para que el principio sea válido; la ausencia de semejante restricción abre el flanco a fáciles objeciones contra el mismo.

El primer pensador que presentó el principio en forma suficientemente amplia fue Aristóteles. Varias partes de sus obras están consagradas al tema; citamos, entre las más destacadas, *De int.*, 17 a 34, 17 b 16 y sigs.; *An. post.*, 77 a 10 sigs., 88 a 35 y sigs.; *Met.*, Γ 1005 b 15 y sigs., e *ibid.*, 30 y sigs. No siempre es formulado el principio del mismo modo. A veces se presenta como una de las "nociones comunes" o "axiomas" que sirven de premisa para toda demostración sin poder ser ellas mismas demostradas. A veces se presenta como una "noción común" usada para la prueba de ciertas conclusiones. A veces se presenta como la tesis según la cual si una proposición dada es verdadera, su negación es falsa, y si una proposición es falsa su negación es verdadera, es decir, como la tesis según la cual dos proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas o ambas falsas. Ahora bien, todas las formulaciones pueden reducirse a las tres ya citadas interpretaciones: la ontológica, la lógica y la metalógica. En el primer caso el principio se refiere a la realidad; en el segundo, se convierte en una fórmula lógica o en una tautología de la lógica sentencial, que se enuncia del modo siguiente:

$$\sim(p . \sim p)$$

y que se llama usualmente *ley de contradicción.* Siendo una tautología, su tabla de verdad da ves para todos los valores de verdad de *'p'*. En el tercer caso el principio es una regla que permite ejecutar inferencias lógicas.

Las discusiones habidas en torno al principio de contradicción han diferido según se haya acentuado el aspecto ontológico (y principalmente metafísico) o el aspecto lógico y metalógico. Cuando ha predominado el lado ontológico se ha tratado sobre todo de afirmar el principio como expresión de la estructura constitutiva de lo real, o bien de negarlo por suponerse que la propia realidad es "contradictoria" o que en el proceso dialéctico de su evolución la realidad "supera", "trasciende" o "va más allá" del principio de contradicción. Típica es al respecto la posición de Hegel al hacer de la contradicción una de las bases del movimiento interno de la realidad, aun cuando debe tenerse en cuenta que en la mayor parte de los casos los ejemplos dados por el filósofo no se refieren a realidades contradictorias, sino contrarias. Cuando ha predominado el lado lógico y metalógico, en cambio, se ha tratado sobre todo de saber si el principio debe ser considerado como un axioma evidente por sí mismo o bien como una convención de nuestro lenguaje que nos permite hablar acerca de la realidad.

Fundándose, por un lado, en Hegel, y por el otro en el examen de la realidad social e histórica (y en la acción a desarrollar sobre esta realidad), Marx propuso una dialéctica (VÉASE) en la cual el principio o ley de contradicción quedaba desbancado. Más sistemáticamente, Engels formuló como dos de las tres "grandes leyes dialécticas" la "ley de la negación de la negación" y la "ley de la coincidencia de los opuestos". Estas leyes asimismo, y muy determinadamente, parecían negar el principio lógico de contradicción. Por lo común, tanto los materiales dialécticos que pueden llamarse "clásicos" (hasta la Revolución soviética de 1917) como los marxistas-leninistas y los materialistas dialécticos de las últimas generaciones, especialmente los soviéticos, han mirado con desconfianza el principio de contradicción por suponer que no da cuenta del "movimiento dialéctico de la realidad". De vez en cuando, sin embargo, se han suscitado debates al respecto. Algunos autores han declarado que mientras el principio "clásico" de contradicción debe mantenerse en la lógica y hasta en el lenguaje de las ciencias, hay que adoptar principios dialécticos distintos al tratar de la realidad humana y social. Otros han intentado derivar leyes lógicas de las leyes dialécticas que rechazan el principio clásico o lo ponen entre paréntesis. Interesante es al respecto la discusión que tuvo lugar en Moscú, en 1958, entre varios materialistas dialécticos soviéticos (aunque alguno de ellos, como E. Kolman, era checo). Según la información proporcionada por N. Lobkowicz (Cfr. *infra),* mientras ciertos autores mantenían las leyes dialécticas "clásicas" con todo radicalismo y todas sus consecuencias, otros (como el citado Kolman) señalaron que, si bien hay contradicciones *en la realidad,* ello no significa que deban concebirse igualmente en el pensamiento. En éste el principio de contradicción (o no contradicción) es correcto. Se indicó asimismo que la llamada "contradicción" se refiere, en rigor (véase *supra],* a "contrarios" y no a "contradictorios". Es plausible suponer que estos debates han sido suscitados en parte por la importancia adquirida por la lógica formal y la imposibilidad de encajar dentro de ésta las "leyes dialécticas" clásicas.

Para la noción de contradicción desde el punto de vista lógico y metalógico, consúltense los manuales de lógica indicados en LÓGICA y LOGÍSTICA. — Indicamos a continuación algunas obras y trabajos principalmente sobre los problemas ontológicos de la noción de contradicción: G. Knauer, *Konträr und kontradiktorisch*, 1868. — J. J. Borelius, *Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation*, 1881. — F. Paulhan, *La logique de la contradiction*, 1911. — H. Pichler, *Möglichkeit und Widerspruchlosigkeit*, 1912. — S. Ranulf *Der eleatische Satz vom Widerspruch*, 1924. — R. Heiss, *Die Logik des Widerspruchs*, 1932. — B. F. Kimpel, *A Critique of the Logic of Contradiction as the Exclusive Principle of Interpretation in an Idealistic Metaphysics*, 1934. — G. della Volpe, *Il principio di contradizzione e il concetto di sostanza prima in Aristotele*, 1938. — S. Lupasco, *Logique et contradiction*. — Id., íd., *Du devenir logique et de l'affectivité*, 2 vols., 1935. — Id., íd., *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradiction)*, 1951. — G. Siegmund, *Das Zeichen des Widerspruchs*, 1952. — L. Büchler, *L'armonia dei contrari*, 1955. — Sobre el concepto de contradicción en el sentido del materialismo dialéctico: E. Conze, *Der Satz vom Widerspruch: Zur Theorie des dialektischen Materialismus*, 1932. Gottfried Stiehler, *Hegel und der Marxismus über den Widerspruch. Überwindung der idealistischen Dialektik durch der wissenschaftlichen materialistischen Dialektik*, 1960 (punto de vista marxista). — Sobre las discusiones en torno a la contradicción en la Unión Soviética, véase la traducción de textos de G. A. Volkov, N. V. Ka

rabanov, A. Kolman, A. A. Zinovév en N. Lobkowicz, *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie*, 1959. — También de N. Lobkowicz, "The Principle of Contradiction", en *Studies in Soviet Thought*, 1961, ed. J. M. Bocheński y T. J. Blakeley, págs. 44-9. — Para el concepto de contradicción según Hegel: A. Bullinger, *Hegels Lehre vom Widerspruch*, 1884.

CONTRADICTORIO. Hemos estudiado la contradicción como principio lógico y como regla metalógica en Contradicción (VÉASE). Nos referimos en el presente artículo a la relación de oposición entre proposiciones contradictorias y entre funciones de verdad contradictorias.

La relación de oposición entre proposiciones contradictorias (v. PROPOSICIÓN) es la que se da entre las proposiciones A - O y E - I, tal como se ha mostrado en el cuadro de Oposición (v.), donde también se ha hecho referencia a la relación de contradicción entre proposiciones modales. Según la relación de oposición contradictoria, dos proposiciones contradictorias no pueden ser a la vez verdaderas ni pueden ser a la vez falsas. Por lo tanto,

Si A es verdadera, O es falsa.
Si A es falsa, O es verdadera.
Si E es verdadera, I es falsa.
Si E es falsa, I es verdadera.

La relación de oposición contradictoria se refiere usualmente a las proposiciones y no a los términos (sobre esta última, véase OPOSICIÓN). Por este motivo, la contradictoria de 'Sap' es la negación de 'Sap', de tal modo que 'Sap' puede formularse también '~ Sap'.

La relación de oposición contradictoria en las funciones de verdad es una de las formas de relación entre tales funciones. Si tomamos las funciones '$\sim p$. — q . $\sim r$' y '$\sim (\sim p . \sim q . \sim r)$' y examinamos su dependencia en lo que toca a los valores de Verdad (V) y Falsedad (F) obtendremos el cuadro siguiente:

$\underline{\sim p . \sim q . \sim r}$
V
F
$\underline{\sim (\sim p . \sim q . \sim r)}$
F
V

en el cual se muestra que las funciones contradictorias son mutuamente exclusivas, no pudiendo ser las dos verdaderas, e implicando la verdad de una la falsedad de la otra, y viceversa.

Para la concepción hegeliana de lo contradictorio y la no distinción por Hegel postulada entre lo contradictorio y lo contrario véase CONTRARIO, DIALÉCTICA, HEGEL.

CONTRAPOSITIVO (del condicional). Véase CONDICIONAL.

CONTRARIEDAD (LEY DE). Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO.

CONTRARIO. La relación de oposición entre las proposiciones A y E (véase PROPOSICIÓN), tal como ha sido expuesta en Oposición (v.), se llama relación de contrariedad, y dichas proposiciones son, por lo tanto, llamadas *contrarías.* En la lógica clásica, la relación de contrariedad afirma que dos proposiciones contrarias no pueden ser al mismo tiempo verdaderas, pero *pueden ser* al mismo tiempo falsas. Así

Si A es verdadera, E es falsa. Si A es falsa, E *puede ser* falsa. Si E es verdadera, A es falsa. Si E es falsa, A *puede ser* falsa.

En la lógica clásica, la distinción de la materia de la proposición en materia necesaria y materia contingente introduce una restricción en la afirmación 'Si A es falsa, E *puede ser* también falsa'. En efecto, se estima que cuando la materia es necesaria, o sea cuando P pertenece a la esencia de S, dos proposiciones contrarias no pueden ser a la vez falsas. La relación de contrariedad se da también en los términos y en las proposiciones modales, según hemos visto en Oposición. En el mismo artículo nos hemos referido a los dos tipos de proposiciones contrarias (contrarias simples y contrarias oblicuas) resultantes del cubo de oposición propuesto por Hans Reichenbach.

En la lógica moderna, la interpretación no existencial de A y E hace inválidas, según los lógicos, las inferencias antes mencionadas. Los lógicos clásicos objetan a ello con los argumentos que hemos puesto de relieve en Oposición.

Los lógicos modernos estudian también la relación de contrariedad en las funciones de verdad. Si tomamos '$p . q$' y '$\sim p . \sim q . \sim r$' y examinamos su dependencia en lo que toca a los valores de Verdad (V), Falsedad (F) e Indeterminación (I), obtendremos el cuadro siguiente:

$\underline{p . q}$
V
F
$\underline{\sim p . \sim q . \sim r}$
F
I

donde se muestra que dichas funciones son mutuamente exclusivas, no pudiendo ser ambas verdaderas, pero *pudiendo* ser ambas falsas.

Para Hegel *(Enz., § 165;* Glöckner, 6.133-34), la diferencia entre "contrario" y "contradictorio" (así como entre "afirmativo" y "negativo") es una mera selección de acuerdo con las determinabilidades (contingentes) del pensar pertenecientes a la esfera del ser o de la esencia, y nada tiene que ver con la esfera conceptual misma. Las determinaciones (lógicas) son unilaterales *(Logik,* I Abt. II Kap; C.c; Glöckner, 5.107), y su unidad como verdad reside en el 'o...o' del juicio disyuntivo. Como puede advertirse, la concepción hegeliana encaja difícilmente en las concepciones usuales lógicas y es un resultado de la idea metafísica de la lógica, característica de dicho filósofo.

John Peter Anton, *Aristotle's Theory of Contrariety,* 1957.

CONTRASTE (LEY DE). Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO.

CONTRATIPO. Véase TIPO.

CONTRATO SOCIAL. La teoría según la cual la sociedad humana debe su origen (o, mejor, su posibilidad en cuanto sociedad) a un contrato o pacto entre individuos suele llamarse (por el título de la obra de Rousseau a que nos referiremos luego) "la teoría del contrato social" y también "contractualismo". Los defensores de esta teoría no suelen sostener que la sociedad se originó efectivamente cuando los hombres, o, mejor, un grupo de hombres se reunió con el fin de llegar a un acuerdo sobre fines comunes; afirman simplemente que, sea cual fuere el origen de la sociedad, su fundamento y su posibilidad como sociedad se halla en un pacto. El contractualismo considera, pues, la sociedad *como si* en un momento histórico

(o pre-histórico) hubiese tenido lugar un pacto o contrato.

Es posible que algunos sofistas hubiesen desarrollado una teoría contractualista de la sociedad, a juzgar por lo que afirma Platón *(Rep.,* II. 359 A) —con el fin de rebatirlo— de quienes sostenían que para evitar las injusticias y daños que unos hombres se infligían a otros, decidieron que era más provechoso entenderse para no cometer ni sufrir la injusticia. De ahí nacieron, escribe Platón, los pactos (συνθήκη = pacto, tratado, convención). Para los autores a que Platón se refiere, la justicia no es (como para el filósofo) algo absoluto, un valor por sí mismo, sino que es resultado de un acuerdo, de un compromiso. En la obra platónica la teoría contractualista es puesta en boca de Trasímaco y de Glaucón. Aristóteles (*Pol.,* III. 1280 b 10) atribuye la teoría a Licofrón (un sofista). Epicuro y los epicúreos parecen haber defendido asimismo el contractualismo, al cual se refiere Cicerón en su diálogo *De respublica.* Durante la Edad Media el contractualismo fue tratado por varios autores, y defendido y elaborado por algunos (como, por ejemplo, Marsilio de Padua), sin que ello signifique que el contractualismo medieval fuera idéntico al antiguo, pues el primero se halla con frecuencia condicionado por el modo como se planteó en la Edad Media el conflicto entre el poder temporal y el poder espiritual, conflicto inexistente, o de escasa monta, en el mundo antiguo. En el siglo xv se hallan elementos de la teoría del contrato social en varios autores, entre ellos Nicolás de Cusa.

Sin embargo, esta teoría se desarrolló sobre todo en la época moderna en parte como consecuencia de la secularización creciente del Estado y en parte como resultado de una concepción de índole "atomista", según la cual el Estado se halla compuesto primariamente de individuos cuyas relaciones entre sí son comparables a las relaciones entre partículas — bien que no necesariamente reducibles a ellas. Mientras muchos autores escolásticos (como Santo Tomás y Suárez) fundan el Estado en el bien común (VÉASE), del cual participan los diversos miembros, muchos autores modernos se inclinan hacia un tipo de relación de carácter menos "organicista" y más "mecanicista". Uno de los ejemplos de este último tipo de relación es el contractualismo, estrechamente ligado con el llamado "jusnaturalismo". Entre los autores que elaboraron esta teoría se hallan Grocio, Pufendorf y Locke. Pero los autores contractualistas modernos más conocidos son Hobbes y Rousseau, a cuyas doctrinas nos referiremos acto seguido con más detalle.

Como indica Richard Peters *(Hobbes,* 1956, pág. 194), "la concepción a que se adhirió Hobbes, según la cual la sociedad civil se basaba en alguna forma de contrato o pacto, era cosa corriente en su época". Se admitían dos clases de pacto: el *pactum* unionis, considerado como origen de la sociedad civil y basado en la aceptación por la mayoría de las decisiones tomadas, y el *pactum subjectionis,* por el cual la comunidad se sometía a una forma particular de gobierno civil (Peters, *loc. cit.).* Hobbes trató del contrato social como *pactum* unionis; su explicación del contrato social "fue un intento de aplicar el método resolutivo-compositivo de Galileo a la sociedad civil, de revelar los principios básicos presupuestos por su existencia de modo que pudiese llevarse a cabo una reconstrucción racional de sus rasgos más conspicuos" *(op. cit.,* pág. 201). Se trataba en Hobbes de una hipótesis explicativa, no de una hipótesis relativa a efectivos acontecimientos históricos. Importantes pasajes al respecto se hallan en *Leviathan* (I. 14): "La transferencia mutua de derechos es lo que los hombres llaman *contrato.* Hay una diferencia entre la transferencia de derechos a la cosa, y la transferencia de la tradición, es decir, entrega de la cosa en sí misma." Y también: "Los signos del contrato son o expresos o por inferencia."

Rousseau, por su lado, afirmó que el orden social no se halla fundado en la naturaleza, sino en "convenciones" (Contrat *social, I.* 1). La sociedad más antigua y natural es la familia (I. 2). El primer modelo de las sociedades políticas es aquel en el cual el jefe asume la imagen de un padre. Ahora bien, el más fuerte, con el fin de seguir siéndolo, transforma la fuerza en derecho y la obediencia en deber (I. 3). En todo caso, hay que remontarse siempre para explicar la sociedad, a una primera convención (I.5). Así se forma el "pacto social", del cual escribe Rousseau: "Supongo que los hombres han llegado a ese punto en donde los obstáculos que perjudican su conservación en el estado natural vencen, por medio de su resistencia, las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces ese estado primitivo no puede ya continuar por más tiempo, y el género humano perecería de no cambiar su modo de ser" (I.6). Y también: "Hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común proporcionada por la persona y los bienes de cada asociado, y mediante la cual cada uno, uniéndose a todos, no se obedezca sino a sí mismo, y quede tan libre como antes"... es "el problema fundamental del cual el *Contrato social* da la solución". Las cláusulas del contrato se reducen a una: "La total enajenación de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad" *(loc. cit.).* La esencia del contrato social es: *"Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general, y nosotros recibimos cada miembro como parte indivisible del todo" (loc. cit.).* El contrato social explica el paso del estado de naturaleza al estado civil. Fundamental en la concepción de Rousseau es la idea de voluntad general *(volonté générale)* , o voluntad del cuerpo civil (o mayoría de sus miembros), la cual "es siempre justa y tiende siempre a la utilidad pública" (II. 3). Cosa que no significa que la voluntad general se exprese siempre correcta o adecuadamente, pues "aunque se quiere siempre el propio bien, no siempre se lo ve; nunca se corrompe al pueblo, pero con frecuencia se lo engaña, y entonces es cuando parece querer lo que es malo" *(loc. cit.).*

Las teorías modernas del contrato social, especialmente las expresadas por Rousseau, influyeron sobre numerosos pensadores (por ejemplo, Kant y Fichte). En Rousseau se halla, por lo demás, la posibilidad de combinar el contractualismo con una teoría organicista de la sociedad, lo que no sucede en los contractualistas anteriores a dicho filósofo.

A. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social,* 1906. — G. W. Gough, *The Social Contract. A Criticai Study of Its Development,* 1936. — M. D'Addio, *L'idea del contratto sociale dai Sofisti alla Riforma*

e il "De principatu" di Mario Salamonio, 1954. — J. W. Gough, *The Social Contract. A Critical Study of Its Development,* 1957.

CONVENCIONALISMO. Aunque la tesis de que las construcciones teóricas son últimamente convenciones ha sido consecuentemente desarrollada sólo en fecha reciente, ya desde la Antigüedad, sobre todo por parte de los sofistas, se había distinguido entre lo que es por naturaleza y lo que existe por convención. Estas discusiones, sin embargo, han llegado a ser decisivas para la teoría del conocimiento sólo cuando, a partir de Kant, se ha planteado con toda consecuencia la cuestión de la diferencia entre lo regulativo y lo constitutivo. Así, las direcciones de tipo convencionalista —economía del pensamiento en Mach y Avenarius, doctrina de Poincaré, de Duhem, inclusive de Edouard Le Roy, ficcionalismo de Vaihinger, etc.— son en muchos respectos una acentuación del momento regulativo sobre el constitutivo y, además, una acentuación del momento regulativo como algo que afecta a toda la realidad, incluyendo la fenoménica, o, mejor dicho, que afecta a toda la realidad *en tanto que* exclusivamente fenoménica. El convencionalismo afirma, por lo pronto, que los principios ideales y no menos las leyes por medio de las cuales el hombre conoce la Naturaleza son, en última instancia, convenciones cómodas. Esto quiere decir —en lo que toca singularmente a las leyes— que son algo que un sujeto propone a la Naturaleza, de tal suerte que ésta responde más o menos adecuadamente a tal proposición, pero sin significar que el comportamiento real de la Naturaleza equivalga al de las mencionadas leyes. Así, el convencionalismo queda vinculado, cuando menos en lo que respecta a la teoría de la verdad, con el pragmatismo. Sin duda, el convencionalismo puede ser considerado desde diversos ángulos, según se atenga más o menos al elemento empírico o al elemento apriórico. El convencionalismo empírico acaba por sostener que las leyes como convenciones son el instrumento adecuado de comprensión de lo real, pues tales convenciones no son la creación de un sujeto trascendental, sino el resultado de la organización psicofisiològica del hombre y de la sociedad. Las leyes-convenciones responderían entonces a la estructura propia de la Naturaleza, pues ésta sería el origen y la fuente principal de la constitución del hombre. En cambio, el convencionalismo de tendencia apriórica llegaría a conclusiones muy parecidas a las idealistas en la medida en que considerase las convenciones como algo situado en el plano trascendental. Entonces las leyes-convenciones podrían a veces no limitarse al campo de lo fenoménico y alcanzar la realidad misma. En tal caso, el convencionalismo "regresaría" a la posición del idealismo, y aun a la de un idealismo absoluto, según el cual no sería la ley, sino la naturaleza, lo convencional.

Muy discutido ha sido el problema del convencionalismo en algunas de las direcciones del positivismo o empirismo lógicos y en la mayor parte de las discusiones acerca de la fundamentación de la lógica y de la matemática. De un modo general, tales discusiones han seguido las líneas antes indicadas, bien que aplicadas a un campo particular. La posición más frecuentemente adoptada ha sido la que ha admitido el convencionalismo en el establecimiento de las reglas de un cálculo (grosso *modo,* los axiomas y las reglas de inferencia), pero lo ha negado en lo que toca a las operaciones efectuadas de acuerdo con dichas reglas. Hay que advertir, sin embargo, que el mencionado convencionalismo no tiene —como lo tenía todavía, en parte, en Poincaré— un sentido psicológico. Sería largo describir las opiniones que dentro de la citada posición se han manifestado en la lógica y la matemática —o, más propiamente, en la metalógica y la metamatemática—, por lo que nos limitaremos a las consideraciones más conocidas. Entre ellas cabe mencionar las de Carnap. Este autor indica que el principio, de tolerancia (VÉASE) (Cfr. *Logische Syntax der Sprache,* § 17) puede ser también calificado de *principio de convencionalidad.* De acuerdo con ello, es puramente convencional la construcción misma del cálculo y la elección de sus características particulares. Se trata, pues, de algo análogo a lo supuesto en el axioma o "principio de elección" *(Auswahlprinzip),* de Zermelo, donde se prueba que cada clase puede ser bien ordenada. Pero el principio de convencionalidad establecido en la sintaxis (VÉASE) pura no es sólo de índole matemática, sino que puede aplicarse a cualquier lenguaje. Más todavía: sucede, según Carnap, que la

convencionalidad de un sistema matemático o lógico se desvanece cuando se compara con la "eleccionabilidad" de un sistema metasintáctico puro. Dado un sistema semántico, por lo tanto, lo que de él se sigue no es convención. Por eso dice Carnap *(Studies in Semantics,* I, § 36) que "mientras al construir un cálculo podemos elegir las reglas arbitrariamente, al construir un cálculo *K* de acuerdo con un sistema semántico dado S no poseemos entera libertad", de modo que "en algunos respectos esenciales las características de S determinan las de K, aunque, por otro lado, hay todavía libertad de elección con respecto a otras características". Así, "la lógica —considerada como un sistema de deducción formal; en otros términos, como un cálculo— es convencional en un sentido, y no lo es en otro". Lo' convencional retrocedería siempre a lo más formal, y se manifestaría sin residuo en el caso de una sintaxis, pura. Lo mismo opinan en último término los defensores del operacionalismo (VÉASE), así como quienes, como Ernest Nagel, admiten el convencionalismo para el conjunto de los postulados, pero, en cambio, rechazan una interpretación "arbitraria" de ellos en la medida en que no son simplemente "términos", sino, en todo caso, términos que *funcionan* en el curso de un tratamiento experimental. En efecto, Nagel señala ("Logic without Ontology", en *Naturalism and the Human Spirit,* ed. Y. H. Krikorian, 1944, pág. 211 [trad, esp.: "Lógica sin ontología", en *Antología semántica,* 1960, ed. Mario Bunge]) que no se puede dar cuenta adecuada de los principios empleados en el conocimiento si se supone que éstos son meras generalizaciones de la experiencia, pero que, al mismo tiempo, no se pueden aplicar estos principios si un cierto "funcionalismo" no se coloca en su base. Puesto que la lógica y la matemática son usadas en "contextos específicos" y por "vías identificables", convendrá entonces "comprender el significado de los

conceptos y principios lógico-matemáticos en términos de las operaciones asociadas con ellos en tales contextos, y rechazar interpretaciones acerca de su significación última".

Ernest Nagel, "Nature and Convention", *Journal of Philosophy*, XXVI, XXVII (1929), 169-82. — W. van Orman Quine, "Truth by Convention" (en *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*), 1936. — Victor F. Lenzen, "Experience and Convention", *Erkenntnis*, VII (1937-1938), 257-67. — Max Black, "Conventionalism in Geometry", *Philosophy of Science*, IX (1942), 335-49 — J. N. Findlay, "Morality by Convention", *Mind*, LIII (1944), 142-69. — Karl Briton, "Are Necessary Truths True by Convention?" (*Arist. Soc. Supp.*, 21), 147. — Euryalo Cannabrava, *Elementos de metodologia filosófica*, 1956, págs. 107-37 (trad. inglesa de este capítulo: "Convention, Nature, and Art", en *Philosophy and Phenomenological Research*, IX [1948-49], 469-79). — W. Brüning, *Der Gesetzbegriff im Positivismus der Wiener Schule*, 1954 [Zeits. f. phil. For. Beih., 10] (trad. esp.: *El concepto de ley en el positivismo de la Escuela de Viena*, 1954). — Véase también la bibliografía del artículo Ficción.

CONVERSIÓN. En la lógica clásica la conversión es un modo de inversión de proposiciones, de tal suerte que sin alterar la verdad de una proposición dada, 'S es P' pueda colocarse 'S' en el lugar de 'P' o 'P' en el lugar de 'S'. Se han admitido al respecto tres modos principales de conversión. (1) La conversión simple, en la cual sujeto y predicado conservan la cantidad o la extensión. (2) La conversión por accidente, en la cual se conserva solamente la extensión. (3) La conversión por contraposición, en la cual sujeto y predicado se convierten por medio de la anteposición de la negativa a cada 010 de los términos invertidos. Los lógicos establecen a tal efecto varias reglas para la conversión, basadas en la conservación por un término, en tanto que sujeto, de la misma extensión que tal término tenía como predicado. Cuando no se cumple con esta condición se producen sofismas. Así, por ejemplo, es admisible la conversión de 'Ningún animal es racional' a 'Ningún ser racional es animal', pero no lo es la conversión de 'Todos los hombres bondadosos hablan con franqueza' a 'Todos los que hablan con franqueza son bondadosos'.

La conversión es estudiada en la lógica no solamente en las proposiciones puras, sino también en las modales (como hizo ya Aristóteles en *An. Pr.*, I 24 a sigs.). Hay que advertir que la doctrina tradicional de la conversión no ha sido aceptada en todos sus puntos por los lógicos modernos, especialmente los del siglo XIX. Varios de estos lógicos consideran la conversión como un ejemplo de la inferencia inmediata.

El significado anterior de 'conversión' es lógico. Hay también (y, según algunos, sobre todo) un sentido espiritual —las más de las veces, metafísico— de la conversión. Destacaremos aquí cuatro aspectos del mismo.

En primer lugar, puede entenderse la noción de conversión como una noción contrapuesta a la de procesión (VÉASE). Es el sentido más común entre los neoplatónicos, y en particular en Plotino (VÉASE).

En segundo término, puede estudiarse la conversión como la transformación espiritual que hace posible un "hombre nuevo". Ejemplo de este sentido es la conversión religiosa y más específicamente la cristiana tal como ha sido descrita en San Pablo.

En tercer lugar, la noción de conversión es empleada al referirse a la convertibilidad mutua de los trascendentales (VÉASE).

Finalmente, la noción de conversión puede considerarse como la base de una metafísica. Mencionaremos a este respecto la distinción establecida por Georges Bastide (nac. 1901 en Cournonterral [Hérault], profesor desde 1941 en la Universidad de Toulouse) entre conversión falsa —tal, la carnal bajo el aspecto de la espiritual, la mera introspección psicológica, etc.— y la conversión auténtica. Esta última puede fundarse, según Bastide, en una materia empírica subjetiva, pero tiene que orientarse hacia "principios de comunión" y "valores de universalidad" mediante un "compromiso heroico" *(La conversion spirituelle,* 1956, págs. 42-3). "En la conversión —escribe Bastide a la luz de su 'idealismo auténtico', 'idealismo moral o axiológico" y 'esplritualismo personalista'— se experimentan en su esencia profunda las tres nociones fundamentales que forman la tríada de la cual depende toda la vida moral: la libertad, la responsabilidad y el deber." Estas nociones son usadas también por la conciencia empírica, pero en sentido distinto y sin tener en cuenta el eje —y al mismo tiempo el propósito— de toda "conversión auténtica": la "transfiguración de los valores".

CONVERSO. Hay que tener cuidado en no confundir el término 'conversión' con el término 'converso' en la lógica. Este último se usa en la lógica de las relaciones. En ella se llama *converso* de una relación R, en símbolos: R, a la relación de todos los *x* a todos los *y*, tales que *y R x*. Por ejemplo, el converso de la relación *mayor que* es la relación *menor que.* Hay varias leyes de la lógica de las relaciones en las cuales interviene la noción de converso de una relación. Mencionamos solamente a guisa de ilustración la simple ley que se expresa del modo siguiente:

$$R = \breve{\breve{R}}$$

y que muestra que una relación es idéntica al converso del converso de esta misma relación.

Otras leyes en las que aparece la noción de referencia, así como una definición más formal de 'converso' se hallan en los manuales de lógica matemática (Cfr. J. Ferrater Mora y H. Leblanc, *Lógica matemática,* 1955, § 29).

CONVERTIBLE. Véase CONVERSIÓN, PREDICABLE.

CÓPULA. En un sentido general se llama *cópula* al verbo que en una oración une el sujeto con el atributo. En un sentido estricto se llama *cópula* a las partículas 'es' y 'son' que unen en una oración el sujeto con el atributo. Según la lógica calificada de tradicional, todo enunciado puede convertirse en otro en el cual la cópula en sentido estricto desempeña el papel de medio unificador entre el sujeto (S) y el atributo o predicado (P). En efecto, enunciados como:

Serafín fuma, (1),
Soledad vive (2)

pueden ser traducidos, de acuerdo con dicha lógica, por los enunciados:

Serafín es fumador, (3),
Soledad es un ser viviente, (4),

y aun el enunciado:

Yo soy, (5)

puede traducirse por:

Yo soy un ente existente. (6).

En virtud de ello se declara que el verbo 'ser' es el verbo copulativo por excelencia. En (1) y (2) 'ser' manifiesta la función copulativa indirectamente; en (3) y (4), directamente o in *actu signatu*. En (5) y (6) se indica que el verbo 'ser' ejerce a la vez la función de cópula y predicado. Los enunciados que poseen un verbo-cópula, corno (3), (4), (6) son llamados enunciados *de tertio adjacente*. Los enunciados que poseen un verbo-predicado, como (1), (2), (5), son llamados *de secundo adjacente*. Por medio de estas distinciones los autores escolásticos responden a las objeciones que suelen formular los lógicos contemporáneos y a las cuales nos hemos referido en el artículo CUANTTFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR al presentar la composición de los enunciados. Es posible, pues, indicar que dentro del campo estrictamente lógico los autores tradicionales no necesitan siempre hacer depender su lógica de una metafísica basada en la relación *substancia-accidente* o bien edificar su metafísica a base de una "mala gramática". Ahora bien, tan pronto como se procede a presentar los enunciados en forma simbólica se advierte que no es necesario admitir que el verbo 'ser' sea el verbo copulativo por excelencia. Por este motivo seguimos considerando que en la composición de los enunciados es mejor adherirse a lo que hemos indicado en el citado artículo.

Advertiremos que la función preeminente desempeñada por el verbo 'ser' es destacada no solamente por muchos autores tradicionales, sino también por numerosos filósofos de tendencia idealista. En rigor, estos últimos insisten todavía más que los primeros en la preeminencia de 'ser' tanto lógica como, y en particular, metafísica. Así ocurre, por ejemplo, con Bradley cuando indica que la cópula unifica el *that* (que) del sujeto con el *what* (qué) del predicado y, por lo tanto, representa el medio por el cual el juicio llega a anularse a sí mismo y a superponerse enteramente con la realidad. Así sucede también con Lachelier cuando señala que hay en el 'es' (sobre todo cuando se refiere al 'ser' y mienta el hecho de que "el ser es") un triple sentido. Por un lado, es paso del atributo al sujeto por ponerse el pensamiento su propia forma, expresando entonces el ser el atributo mismo. Por otro lado, es paso del sujeto al atributo, donde el ser se pone a sí mismo como sujeto y como esencia, manifestándose luego fuera de sí por el atributo de la esencia. Finalmente, es algo que se manifiesta en la cópula como el reconocimiento de que "el ser es existente".

Los inconvenientes que ofrece la doctrina tradicional acerca de la composición de los enunciados no son los más importantes que afectan al problema de la cópula, tomada ésta en el sentido estricto señalado de las partículas 'es' y 'son'. En efecto, tan pronto como examinamos diversos enunciados en los cuales interviene 'es', advertimos que las funciones de estas partículas pueden ser varias. Si consideramos los enunciados:

Descartes es francés (7),
Los madrileños son españoles (8),
La nieve es blanca (9),
Dante es el autor de *La divina Comedia* (10)

descubriremos que la cópula 'ser' (es decir, 'es' o 'son') tiene en cada caso un sentido distinto. En (7) expresa pertenencia de un miembro a una clase (VÉASE); en (8) expresa inclusión de una clase en otra; en (9) expresa predicación; en (10) expresa identidad (v.). Es necesario, pues, en cada caso en que así no ocurra, hacer explícito el sentido de la cópula, lo que se consigue indicando el correspondiente signo.

COPULACIÓN (COPULATIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

COPULATIO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

COPULATIVO. Véase CONJUNCIÓN, CÓPULA.

CORDEMOY (GÉRAUD DE) (1620-1684), nacido en París, fue tutor del Delfín y miembro de la Academia Francesa. Cordemoy fue uno de los más conocidos cartesianos franceses (véase CARTESIANISMO) y uno de los representantes del ocasionalismo (v.). Como hemos indicado en el artículo sobre este último concepto, Cordemoy parece haber sido el primero en ampliar la tesis ocasionalista de Louis de la Forge — quien se limitaba a hacer intervenir a Dios una sola vez en la serie de las interacciones entre las sustancias pensante y extensa. En efecto, Cordemoy señaló que la intervención de Dios tiene lugar en cada una de las interacciones y que es, por consiguiente, continua y constante. Además de ello, Cordemoy se inclinó a la tesis, también descrita en el artículo citado, según la cual la cooperación humana a la operación divina va acompañada de cierto afecto o tonalidad, es decir, de cierta inclinación a su aceptación o no aceptación, único modo de poder dar un sentido al término 'libertad' y, por lo tanto, de no considerar el hecho de ser espectador en el mundo y no actor como identificable con un objeto inanimado cualquiera.

Obra principal: ***Discernement du corps et de l'âme, en Six Discours, pour servir à l'éclaircissement de la physique***, **Paris, 1666, 3ª ed., con dos nuevas disertaciones, y el título:** ***Dissertations philosophiques sur le discernement du corps et de l'âme***, **Paris, 1690, 2 vols. — Véase F. Bouillier,** ***Histoire de la philosophie cartésienne***, **2 vols., 1854, 3ª ed., 1868, págs. 514 y sigs. — Albert G. A. Balz,** ***Cartesian Studies***, **1951, 3-27 y la bibliografía del artículo OCASIONALISMO.**

CORNELIUS (HANS) (1863-1947) nac. en Munich, profesor desde 1894 en Munich y desde 1910 en Frankfurt, considera la psicología, en la forma que él mismo le dio, como el fundamento de la filosofía. Ahora bien, esta psicología, aunque "ciencia empírica", no convierte a la filosofía en una ciencia psicologista; el nombre que mejor le convendría es, pues, según Cornelius, el que Husserl y Rehmke dieron a sus respectivas disciplinas fundamentales: "fenomenología pura" o "ciencia fundamental filosófica". Con ello quiere dar a entender Cornélius que su filosofía es análoga a la de dichos pensadores, bien que construida con independencia de ellos. Lo mismo podría decirse de la relación entre Cornélius, y Mach y Avenarius. Generalmente se le considera influida por estos pensadores, especialmente en su doctrina de la economía del pensamiento; sin embargo, Cornélius rechaza estas influencias *directas* y señala que fue conducido a teorías análogas partiendo de una elaboración independiente de las ciencias naturales. De

todos modos, la filosofía de Cornelius es una de las filosofías típicas del tránsito del positivismo empirista al descripcionismo neutral, en parte inmanentista y en parte también psicológico-genético. Su crítica del neokantismo sigue la misma vía: opuesto a la cosa en sí y a la interpretación idealista crítica de Kant, admite, sin embargo, un kantismo de sesgo fenomenalista en el cual se intenta una indagación de la significación de los conceptos que no sea puramente idealista, pero tampoco estrictamente causal-genética. En todo caso, lo genético-causal pertenece, según Cornélius, a la descripción pura de los fenómenos y no a la mera reconstrucción empírica de ellos. Como dice el propio filósofo, "la significación de todos los conceptos debe ser mostrada en última instancia por medio de los elementos inmediatamente dados" *(Die deutsche Philosophie der Gegenwart,* etc., t. II, pág. 13). En otros términos, Cornélius admite el valor pleno de la experiencia como fuente de conocimiento, pero da a esta experiencia un sentido amplio y total, no restringido a una forma particular psicologista. De ahí la superación del fenomenismo desde dentro por medio del reconocimiento de conceptos de validez universal, y la admisión de los juicios de valor, únicos que pueden fundamentar la acción libre del hombre, y con ello el reino del espíritu bajo la forma de la historia y de la cultura.

Obras principales: ***Versuch einer Theorie der Existentialurteile,*** **1894** ***(Ensayo de una teoría de los juicios existenciales).*** **—** ***Psychologie als Erfahrungswissenschaft,*** **1897** ***(La psicología como ciencia de la experiencia).*** **—** ***Einleitung in die Philosophie,*** **1903** ***(Introducción a la filosofía).*** **— "Psychologische Prinzipienfragen"** ***(Zeitschrift für Phychologie,*** **XLII y XLIII [1906]). —** ***Elementargesetze der bildenden Kunst,*** **1908** ***(Leyes elementales del arte plástico).*** **— "Die Erkenntnis der Dinge an sich",** ***Logos,*** **I (1910-11), 361-67. ("El conocimiento de las cosas en sí"). —** ***Transzendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie,*** **1916** ***(Sistemática trascendental. Investigaciones para la fundamentación de la teoría del conocimiento).*** **—** ***Völkerbund und Dauerfrieden,*** **1919** ***(Unión de los pueblos y paz perpetua).*** **—** ***Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,*** **1926** ***(Comentario a la crítica de la razón pura, de Kant).*** — Autoexposición en: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* t. II, 1921. — Véase art. de J. Leszcynski sobre la "teoría del mundo" de Cornélius en *Kwartalnik filosoficzny,* de Cracovia, XVIII (1949). — También, C. A. Emge, "Hans Cornelius (1863-1947)", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* IV (1949), 164-70.

CORNUTO (L. ANNAEUS CORNUTUS) de Leptis o Testis (Libia), filósofo del llamado estoicismo nuevo, desterrado por Nerón a una isla hacia el año 66 después de J. C., se destacó por sus escritos de interpretación alegórica de la mitológica helénica. Cornuto empleó a tal efecto los conceptos de la filosofía —especialmente de la cosmología y de la psicología— estoica. Así, Zeus era interpretado como el Alma del mundo; Atenas, como la Inteligencia (de tal Alma), etc. No se trataba de una innovación, pues existía ya una tradición exegética en tal sentido (particularmente en las interpretaciones alegóricas de Hornero; el propio Cornuto declara que su obra es un compendio del περι\ θεω̂ν, de Apolodoro). Pero hay en Cornuto, cuando menos implícitamente, ciertas ideas —por ejemplo, de una cierta "emanación" de una realidad respecto a la otra— que podían considerarse como distintas de las tradicionales.

La obra exegética alegórica de Cornuto se titula Ἐπιδρομη\ τω̂ν κατα τη\ν Ἑλληςικὴν θεολογίαν παραδεδομένων (citada como *De natura deorum,* o también *Compendium theologiae graecae).* Edición por C. Lang (Teubner, 1881). — Véase Martini, *De L. Annaeo Comuto,* 1825. — R. Reppe, *De L. A. Cornuto,* 1906 (Dis.). — Artículo de H. von Arnim sobre Cornuto (Annaeus 5) en Pauly-Wissowa.

CORPUS ARISTOTELICUM. Véase ARISTÓTELES.

CORPUS GALENICUM. Véase GALENO.

CORPUS HERMETICUM. En ciertos medios filosóficos (neopitagóricos, platónicos, eclécticos, etc.) ejerció influencia un conjunto de escritos atribuidos al Dios egipto Thoth (o Tot), que se suponía equivalente al dios griego Hermès (en tanto que dios de la comunicación e inventor de ciertas técnicas, como la escritura y la aritmética) y que por este motivo se reúnen con el nombre de *Corpus Hermeticum.* El dios Thoth al cual se refieren tales escritos es el Gran Thoth, por lo que el Hermes correspondiente es llamado Hermes Trimegistos (τρισμέγιστος) o Hermes Tres Veces Grande, equivalente a la expresión antes usada por los griegos de Grande, Grande y Grande: μέγιστος καὶ μέγιστος καὶ μέγισ—τος. Según ha indicado A.-J. Festu-gière, el *Corpus Hermeticum* no es, como algunos autores (por ejemplo, R. Reitzenstein) han supuesto, un escrito usado por cofradías herméticas (como la llamada "cofradía de Poi-mandres"), sino un conjunto muy variado de escritos de astrología, medicina astrológica, recetas de magia, obras de alquimia, tratados de filosofía, cuestiones de astronomía, física, psicología, embriología, etc., puestos bajo el patrocinio de Hermés y que comenzaron a ejercer influencia en el momento en que se produjo un retroceso de la tradición racionalista griega y en que toda la anterior mezcla fue considerada como "el verdadero conocimiento". Los escritos en cuestión contienen una parte de edificación moral y religiosa, pero ninguna referencia a prácticas del culto o rituales. Ahora bien, el hermetismo posee dos formas de acuerdo con el aspecto que haya sido subrayado por los correspondientes escritos herméticos. Por un lado hay un hermetismo que puede llamarse filosófico, más griego que egipcio (no obstante las referencias constantes a los mitos egipcios y el propósito de unir la religión griega con la egipcia). Los escritos de varios autores sobre los mitos egipcios y sobre los misterios egipcios (Plutarco, Asclepíades, Jámblico, etc.) están dentro de esta dirección. Pero los ejemplos clásicos de ella son los *Tratados herméticos* atribuidos a Poimandres y a Asclepio, tratados de origen intelectual griego en los cuales se desarrolla, bajo la forma de una revelación de Hermès, una cosmogonía, una antropología y una escatología, con numerosas doctrinas análogas a las del gnosticismo: formación del mundo en el *Primer Padre,* origen del *Hombre Arquetípico,* pérdida del alma en el cuerpo y divinización del alma en su ascenso por los círculos planetarios. Por otro lado hay un hermetismo que puede llamarse astrológico (o mágico-astrológico), menos interesado por

la especulación teosófica que en ciertas prácticas basadas en supuestas correspondencias entre fenómenos terrestres y fenómenos celestes, y entre las partes de la Naturaleza y las del cuerpo humano. En otros términos, y como indica Festugière, mientras en un sentido el hermetismo desemboca en una pura contemplación espiritual, en el otro conduce a una compleja demonología que ofrece rasgos primitivistas. No es infrecuente que los dos tipos de hermetismo se combinen en una sola doctrina y que en algunos casos —como en el de Juliano el Apóstata— haya habido una singular mezcla de mística intelectual y de magia naturalista,,

Edición del *Corpus Hermeticum* por A. D. Nock y A.-J. Festugière, trad. francesa de A.-J. Festugière, 4 vols.: I, 1945; II, 1945; III, 1954; IV, 1954. — Otra edición: *Hermetica, the Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, con trad. ing., notas e índices por Walter Scott, 4 vols.: I, 1924; II, 1925; III, 1926; IV, 1936. — Véase L. Ménard, *Hermès Trismégiste*, 1867 (con trad.). — R. Reitzenstein, *Zwei Religionsgeschichtlichen Fragen*, 1901. — Id., íd., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, 1904. — R. Reitzenstein y H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926 [Studien der Bibl. Warburg, VII]. — Th. Zielinski, "Hermes und die Hermetik", *Archiv für Religionswissenchaft*, VIII (1905) y IX (1906). — P. Boylon, *Thoth, the Hermes of Egypt*, 1922. — A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols.: I (*L'Astrologie et les sciences occultes*, con apéndice sobre el hermetismo árabe por L. Massignon), 1944; II (*Le Dieu Cosmique*), 1949; III (*Les doctrines de l'âme*), 1953; IV (*Le Dieu inconnu et la Gnose*), 1954. Del mismo autor, el folleto *L'Hermétisme*, 1948.

COSA. Los escolásticos consideran el concepto de cosa *(res)* como uno de los conceptos trascendentales (v.) — siendo los otros conceptos el de algo *(aliquid)*, lo uno *(unum)*, lo verdadero *(verum)* y lo bueno *(bonum)*. La cosa es uno de los cinco modos de ser *(modi essendi)* y su modo de ser corresponde, en general, al de todo ente *(ens)*. El concepto de cosa se distingue del de ente sólo por una distinción (v.) de razón raciocinante. En cambio, el concepto de cualquiera de los otros trascendentales no es en modo alguno sinónimo con el concepto de ente.

A veces se considera que las cosas son las entidades individuales, y en particular las existencias materiales individuales. Estas definiciones tienen el inconveniente de ser demasiado vagas (pues el concepto de entidad individual no es en modo alguno preciso) o demasiado restringidas (pues el concepto de cosa en tanto que uno de los modos de ser del ente tiene mayor extensión que el concepto de cosa material).

Más aceptable —aunque no exento de dificultades— es ligar el concepto de cosa con el de substancia. En numerosas ocasiones al hablar de la una hablamos de la otra, como cuando se dice, por ejemplo, "la cosa con sus propiedades". En todo caso, una vez que se ha introducido el concepto de cosa es menester indicar todavía de qué cosas se trata cuando se aplica aquel concepto. Puede hablarse, así, como ha hecho Spinoza, de cosas particulares, exteriores, físicas, creadas, etc., etc. Si se pretende que tenga alguna aplicación, el concepto de cosa (a menos que se identifique pura y simplemente con el concepto de ser) necesita una cierta determinación.

Uno de los modos de entender el concepto de cosa consiste en contraponerlo al concepto de persona. Según algunos autores, esta contraposición es meramente mental o conceptual. Ciertos pensadores (llamados "impersonalistas") consideran, en efecto, que la noción de persona puede siempre reducirse (ontológica o metafísicamente) a la de cosa. Otros pensadores (llamados "personalistas") consideran que la noción de cosa puede siempre reducirse (ontológica o metafísicamente) a la de persona. En ambos casos, sólo una de las nociones corresponde a una realidad. Los autores impersonalistas han sido por lo común (metafísicamente) realistas; los autores personalistas han sido por lo común (metafísicamente) idealistas. La expresión 'por lo común' es aquí necesaria, pues es posible encontrar doctrinas realistas que destacan la realidad y el valor de la persona, y doctrinas idealistas que pueden destacar la realidad y el valor de la cosa. Algunos autores rechazan que haya, cuando menos de primera intención, posibilidad de reducción de la noción de persona a la de cosa y viceversa; lo que más bien hay es una contraposición irreductible y, como lo ha puesto de manifiesto Charles Renouvier, un dilema — uno de los dilemas, posiblemente el más fundamental, de la "metafísica pura". Para resolver este dilema hay que tomar una decisión. Es una decisión similar a la que tomó Fichte al pronunciarse en favor del idealismo para salvar la libertad. Renouvier tomó decisión en favor de la persona — lo que suponía, a su entender, una serie de posiciones metafísicas. Otros autores se inclinan a considerar que la noción de cosa no excluye la de persona, ni la de persona la de cosa; ambas se refieren a realidades fundamentales cuya relación es menester entonces explicar, y cuya interacción presenta problemas particularmente espinosos — aunque, según ciertos autores, lamentablemente artificiosos.

Los conceptos de cosa y de persona pueden considerarse, desde el punto de vista histórico, como conceptos en los cuales se expresan ciertas "concepciones del mundo" previas a las varias filosofías alojadas en cada una de ellas. En un cierto sentido del vocablo 'cosa' puede decirse que el pensamiento griego clásico tendió hacia el "predominio de la cosa". Esto equivale al predominio de un pensar de tipo "cosista" y substancialista. Aunque se admitiera que la realidad verdadera no es de naturaleza sensible, sino inteligible, se hablaba con frecuencia de ésta en un lenguaje calcado sobre "las cosas" (Bergson alega, por lo demás, que este es el lenguaje de la inteligencia, a diferencia del lenguaje de la intuición). El concepto de persona, en cambio, va introduciéndose a medida que se reconocen tipos de realidad no réductibles a lo fijo, a lo estático, a lo exterior, a la figura, etc. Entre estos tipos de realidad destacan lo que se llama "vida íntima" o "espíritu". El cristianismo contribuyó a destacar dichos tipos de realidad al invertir las ideas "clásicas" sobre la relación entre el alma (VÉASE) y la Naturaleza. Mientras era corriente en la antigüedad clásica concebir el alma —o el espíritu, la razón, etc.— como una especie de culminación del movimiento de la Naturaleza, el cristianismo insistió en que la

Naturaleza estaba, por así decirlo, *"en* el alma". Hay, desde luego, muchas excepciones en las dos "tendencias". Por un lado, muchos neoplatónicos, al hacer de la Naturaleza una emanación de lo inteligible, se niegan a considerar que éste es una culminación de aquélla; más bien ocurre que aquélla es una especie de "degradación" de éste. Por otro lado, no pocos elementos del tipo de pensar "cosista" se introducen en el pensamiento personalista de muchos eminentes filósofos cristianos, en particular escolásticos. Pero, en general, puede decirse que en la medida en que predomina la idea de ser como ser en sí, predomina asimismo la noción de cosa, y en la proporción en que predomina la idea de un ser como ser para sí, predomina la noción de persona.

Heidegger ha tratado del problema de "la cosa" en una conferencia así titulada ("Dais Ding", en *Gestalt und Gedanke,* ed. Academia Bávara de Bellas Artes, 1951, págs. 128-48; trad, esp. por Rafael Gutiérrez Girardot: "La cosa", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba,* XI [1953], 3-20). Heidegger se refiere a varios sentidos etimológicos de "la cosa" y especialmente al sentido de "lo que importa a los hombres" o "el asunto", "el caso" (como en "Sabe sus cosas", es decir, lo que interesa, lo que importa). Se refiere asimismo a la significación habitual de 'cosa' en la metafísica occidental como "lo que en general de algún modo es" y también "el objeto", y concluye que el primer sentido es más esclarecedor que el segundo. Pues toda cosa es el presentarse de "lo-que-se-presenta" en el modo de ser un algo determinado. La cosa opera en el modo de cosificar, y cosificar es trazar y "afianzar el marco" por el cual el mundo es mundo. "Los hombres en cuanto mortales obtienen el mundo en cuanto mundo, habitándolo. Sólo lo que es eslabonado en el mundo [por medio de las cosas] llega a ser, de una vez, cosa."

COSA EN Sí. Kant llamó "cosas en sí" *(Dinge an sich)* a las realidades que no pueden conocerse por hallarse fuera del marco de la experiencia posible, esto es, que trascienden las posibilidades del conocimiento tal como han sido delineadas en la *Crítica de la razón pura.* Las cosas en sí (compendiadas con frecuencia con el nombre de "Cosa en sí", *Ding an sich)* pueden ser pensadas —mejor dicho, puede pensarse el concepto de una cosa en sí en tanto que es posible, o no envuelve contradicción—, pero no conocidas. Una cosa es pensar un concepto; otra es adscribir al mismo validez objetiva, esto es, posibilidad real y no meramente lógica.

Las cosas en sí se oponen a las apariencias (en el sentido kantiano de "Apariencia" (véase este término]). Kant muestra que ni el espacio ni el tiempo son propiedades de cosas en sí. Muestra asimismo que los conceptos del entendimiento son trascendentales (véase TRASCENDENTAL) y no estructuras ontológicas propias de una realidad en sí.

La naturaleza y función del concepto de cosa en sí en la filosofía crítica de Kant ha sido objeto de numerosos debates, algunos de ellos incitados por el carácter vacilante del vocabulario kantiano. A veces Kant distingue entre cosa en sí y objeto trascendental (en la primera edición de la primera *Crítica);* a veces los identifica o deja simplemente de hablar del último (en la segunda edición). A veces la noción de cosa en sí parece distinta de la de noúmeno; a veces, prácticamente idéntica. Como nos hemos referido a estos problemas en el artículo NOÚMENO, remitimos a él para un mayor esclarecimiento del problema de la cosa en sí kantiana. En el mismo artículo hablamos de las razones que llevaron a algunos autores (casi todos los idealistas postkantianos) a rechazar la cosa en sí (y el noúmeno), así como a las dos distintas interpretaciones —fenomenista e idealista trascendental— que cabe dar a la filosofía kantiana según el papel menor o mayor que tiene la noción de cosa en sí. Pueden completarse estas informaciones con las proporcionadas en el artículo ANTINOMIA. Nos limitaremos aquí a completar la información ofrecida en dichos artículos con una breve reseña de lo que se ha llamado "el destino de la cosa en sí" en algunas filosofías postkantianas.

Jacobi sostuvo que "sin la cosa en sí no se puede penetrar en el recinto de la crítica de la razón pura", pero que "con la cosa en sí no se puede permanecer en él". De este modo subrayaba dicho autor el conflicto que se manifiesta en la *Crítica de la razón pura* entre la suposición de que las cosas (en sí) afectan la sensibilidad produciendo representaciones, y la idea de que el conocimiento se halla limitado al mundo fenoménico. Salomón Maimón puso de manifiesto la contradicción que implica pensar algo que no sea pensado en la conciencia, y admitir algo (aunque sea sólo como posible) que se halle fuera de la conciencia, afectándola de algún modo. Ya los primeros kantianos intentaron resolver el problema planteado por la cosa en sí eliminando la noción de ésta como un inadmisible residuo realista. Algunos, como J. Segismund Beck, declararon que el concepto de cosa en sí resulta simplemente de la "forma de exposición" kantiana. Otros manifestaron que plantea un dilema que debe resolverse por medio de una decisión. Esta última posición fue adoptada por Fichte. Los neokantianos han rechazado asimismo la noción de cosa en sí. Lo mismo hizo Bradley al afirmar que las cosas en sí son incognoscibles, y que no se puede conocer ni siquiera que existen. En general, han rechazado la noción de cosa en sí tanto los fenomenistas como los idealistas objetivos. En cambio, algunos autores han afirmado que la cosa en sí es accesible, si bien no por medio del intelecto. Es lo que sucedió con Schopenhauer, quien identificó la cosa en sí con la Voluntad. Ello resultaba posible dentro de su pensamiento, por cuanto dicho autor sostenía que entre el noúmeno y el fenómeno, entre lo inteligible y lo sensible no existe necesariamente relación causal.

Todos los comentarios a la *Crítica de la razón pura* (véase bibliografía de KANT [IMMANUEL]) se refiere a la cuestión de la cosa en sí. Véase también: Eduard von Hartmann. *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit,* 1870. — P. Asmus, *Das Ich und das Ding an sich. Geschichte ihrer begrifflichen Entwicklung in der neuesten Philosophie,* 1873. — Rudolf Lehmann, *Kants Lehre vom Ding an sich. Ein Beitrag zur Kantphilologie,* 1878. — M. W. Drobisch, *Kants Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff,* 1885. — Akós Pauler, *Das Problem des Dinges an sich in der neueren Philosophie,* 1902. — Hans Cornelius, "Die Erkenntnis der Dinge an sich", *Logos,* I (1910-11), 361-7. — Cosmo Guastella, *La Cosa in se* (tomo II de la obra *Le ragione del fenomenismo,* 3 vols., 1921, 1922, 1923). —

Ernst Cassirer, *Das Erkentnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, tomo III, 1920 (trad. esp.: *El problema del conocimiento*, III, 1957). — Erich Adickes, *Kant und das Ding an sich*, 1924. — Felice Battaglia, "La cosa in se", *Ann. della Reale Università di Cagliari*, 1927-28. — B. Noll, *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding an sich*, 1936. — O. W. Miller, *The Kantian Thing-in-Itself, or the Creative Mind*, 1956. — Véase también bibliografía de NÓUMENO.

COSMOLOGÍA. En sentido general se llama cosmología a toda doctrina acerca del mundo (VÉASE), concebido como una totalidad. La cosmología se ocupa, por lo tanto, del conjunto del mundo, de su origen y de sus leyes. El término ha sido utilizado sobre todo por los escolásticos y por la escuela de Wolff, que han incluido dentro de la cosmología las investigaciones relativas al "sistema del mundo" tal como fueron realizadas por los antiguos y proseguidas, con supuestos distintos, por los filósofos y cultivadores de la moderna ciencia de la Naturaleza. Esto no quiere decir que otros autores, aun no empleando el término, no hayan también justificado la posibilidad de doctrinas cosmológicas, ya sea basadas en datos científicos o bien por medio de una previa ontología de la Naturaleza. En todo caso convendría atenerse para la significación tradicional del término 'cosmología' al uso que hoy día es ya clásico. Wolff definía la cosmología general como una *scientia mundi seu universi in genere (Cosmologia,* § 1). Esta *scientia* podía ser "científica" o "experimental" *(ibid.,* § 4). La cosmología general era llamada también trascendental. En el uso escolástico —formalmente muy próximo al anterior— la cosmología aparece como una parte de la metafísica especial, al lado de la psicología y de la teología natural. La cosmología trata entonces del mundo en general, como *omnitudo realitatis,* incluyendo en este estudio el examen de la naturaleza de los cuerpos y de las leyes universales por las cuales se rigen. Las cuestiones relativas al origen del mundo y, sobre todo, a la cuestión de si el mundo existe por sí o ha sido creado, son cuestiones centrales cosmológicas. Lo mismo ocurre con la cuestión de la composición última de los cuerpos en tanto que presenta problemas de naturaleza racional. Los términos 'cosmología' y 'cosmológico' son usados, pues, casi siempre, con referencia a tales cuestiones, y del sentido que les corresponde derivan los problemas de las antinomias cosmológicas, así como el problema de la llamada prueba cosmológica de la existencia de Dios (véase Dios; II. PRUEBAS DE SU EXISTENCIA).

En la actualidad la cosmología —llamada con frecuencia *cosmología teórica*— es considerada como una disciplina científica, íntimamente ligada con la astronomía, la física teórica y la matemática, pero distinta en principio de ellas. Su principal tema consiste en la construcción de "modelos de universo" que sean a la vez lógicamente coherentes y no incompatibles con los datos fundamentales de la ciencia experimental de la Naturaleza. Las características generales del universo, su extensión en el espacio, duración en el tiempo y, ocasionalmente, origen y desarrollo, constituyen las principales preocupaciones de los cosmólogos. Los trabajos realizados al respecto se han intensificado durante los últimos cuatro decenios, siguiendo los progresos de la física teórica y las nuevas observaciones físicas y astronómicas. Ahora bien, las respuestas dadas a las anteriores cuestiones son muy variadas. Para algunos, el universo es estático y cerrado; para otros es dinámico y abierto; para algunos, tiene forma esférica; para otros, cilindrica o hiperbólica; para algunos la curvatura del espacio es positiva; para otros, negativa. Los principales modelos de universo propuestos son: el de Einstein (cerrado, esférico, estático, finito), el de De Sitter (estático, vacío), el de Friedmann y Lemaître (dinámico, abierto, expansivo). La cuestión de la expansión del universo, suscitada por el desplazamiento de las rayas espectrales de las galaxias distantes hacia el rojo, ha dado lugar a muchos debates cosmológicos. En general, la expansión es admitida, pero las dificultades que ofrece son solucionadas de diversas maneras. Algunos cosmólogos, como Lemaître, admiten un "átomo primitivo" que al "explotar" ha engendrado el universo; otros, como Bondi, Gold y Hoyle, proponen la tesis de la creación (v.) continua de la materia, con el fin de explicar la presencia permanente de ésta en los lugares del universo que deberían estar vacíos a causa de la expansión; otros, como Gamow, presentan la teoría según la cual de un estado primordial de la materia se produjo, en menos de media hora, la serie de los elementos existentes en el universo: desde su "origen" el universo ha estado en continua expansión, pero llegará un momento de máxima rarefacción en el cual el universo se desintegrará, produciéndose de nuevo un estado primitivo que, a su vez, engendrará una nueva expansión. Es fácil ver que todas estas teorías, aunque apoyadas en observaciones astronómicas y empleando el instrumental matemático, se plantean problemas que habían sido tratados ya por las antiguas cosmologías y que inclusive algunas de sus soluciones se parecen extraordinariamente a varias de ellas. Es el caso de la concepción de una "materia primordial", o de una eterna expansión y concentración del universo, o de una creación continua de la materia. Así, como la teoría del conocimiento, la cosmología muestra muchos puntos de intersección entre el lenguaje científico y el filosófico.

Para la cosmología en sentido tradicional: J. de Tonquédec, *Questions de cosmologie et de physique,* 1950. — M. Bunge, N. R., Hanson, S. Körner *et al.*, artículos en *The Monist*, Vol. XLVII, 1 (1962) bajo el título general "Philosophical Implications of the New Cosmology". — G. C. McVitte, *Fact and Theory in Cosmology*, 1962. — Cosmología, platónica: F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937. — Para la cosmología desde el punto de vista científico: E. Finlay-Freundlich, *Cosmology*, 1951 (*International Encyclopedia of Unified Science*, I, 8). — Cosmología moderna y cristianismo: E. A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, 1952 (Edward Cadbury Lectures, 1950). — Problemas de cosmología científica: C. F. von Ehrenfels, *Kosmogonie*, 1916. — E. W. Beth, *La cosmologie dite naturelle et les sciences mathématiques de la nature*, 1948. — M. K. Munitz, *Space, Time, and Creation. Philosophical Aspects of Scientific Cosmology*, 1957. — Exposición de la llamada *nueva cosmología* (Bondi, Hoyle, etc.): H. Bondi, *Cosmology*, 1952. — F. Hoyle, *The Nature of the Universe*, 1953. — H. Wein, *Zugang zu philosophischer Kosmologie*, 1954. — H. Bondi, W. B. Bonnor *et al.*, *Rival Theories of Cosmology*, 1960. —

Felix Schmeidler, *Alte und moderne Kosmologie,* 1962 [Erfahrung und Denken, 9]. — Historia: A. Koyré, *From the Closed World to íhe Infinite Universe,* 1957.

COSMOLÓGICA (PRUEBA). Véase Dios (III), FÍSICO-TEOLOGÍA.

COSTUMBRES se llaman los hábitos adquiridos por el hombre, hábitos por medio de los cuales se desarrollan de un modo peculiar todos sus actos o una parte de ellos. La significación psicológica de las costumbres se refiere principalmente al carácter adquirido de estos actos en el curso de sucesivas acomodaciones o por mera repetición de acciones espontáneas libres; la significación ética, más general, se refiere al carácter moral de las costumbres por el cual su doctrina ha llegado a adquirir el sentido de ciencia de la moralidad. Según esto, las costumbres son el conjunto de actos que se organizan objetivamente como producciones del espíritu subjetivo y que llegan a erigirse en un sistema de normas válidas para este mismo espíritu. La discusión en torno a la idea de las costumbres en su acepción ética ha girado casi siempre alrededor de dicha validez objetiva y de su dependencia con respecto al reino de los valores, ya sea que la propia moral haya sido definida como simple teoría de las costumbres, de acuerdo con el significado originario que tenía la palabra ἔθος, ya sea que se haya mantenido una oposición entre la ciencia de las costumbres propiamente dicha y la moral llamada teórica en sus más diversos aspectos (formal, material, axiológica, etc.).

En suma: investigación sobre las costumbres se ha hecho, por un lado, de un modo empírico (J. J. Bachofen, E. Durkheim, E. Westermack, B. Malinowski, etc.); el problema de las costumbres es en este respecto un tema de la llamada "antropología" ("antropología social"). Algunos autores estiman que pueden derivarse normas éticas del estudio de las costumbres, pero la mayor parte de los antropólogos y sociólogos actuales ponen toda cuestión ética entre paréntesis o admiten que hay tantas "éticas" posibles como "sistemas de costumbres" o comunidades humanas. Por otro lado, el examen de las costumbres ha tenido un significado primariamente ético o moral. Así ocurre, por ejemplo, en el significado kantiano de *Sitten;* la "metafísica de las costumbres" y la moral son entonces una y la misma cosa. Aunque no es siempre fácil distinguir entre el plano empírico-antropológico y el plano ético-teórico, convendría o distinguir en cada caso en qué sentido se usa el término 'costumbres' o emplear dos distintos términos para cada uno de los dos citados tipos de investigación. Como en la actualidad, el vocablo 'costumbres' tiene escasa circulación dentro del pensamiento ético, puede estimarse que dicho vocablo ha adquirido predominantemente un sentido empírico-antropológico.

En otro sentido, Hume habla de la costumbre o hábito como el fundamento de las inferencias derivadas de la experiencia. La costumbre se opone aquí, por lo tanto, al razonamiento, y aun cuando el propio Hume indica taxativamente que con este término no pretende haber dado razón última de tal propensión humana, el hecho es que la misma constituye "el único principio que hace útil nuestra experiencia y nos hace esperar en el futuro una serie de efectos similares a los que han tenido lugar en el pasado" *(Enquiry,* V, 1).

Lucien Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs,* 1903 (trad, esp.: *La moral y la ciencia de las costumbres,* 1929). — F. Tönnies, *Die* Sitten, 1909. — C. Constantin Pavel, *L'irréductibilité de la morale à la science des moeurs,* 1935. — Georges Gurvitch, *Morale théorique et science des moeurs, leurs possibilités, leurs conditions,* 1937, 2a ed., rev. y corregida, 1948, 3a ed., 1961.

COURNOT (ANTOINE AUGUSTIN) (1801-1877), nac. en Gray (Garona), prof, en Lyon y en Grenoble (desde 1854) y rector de la Academia de Dijon, se inclina en sus reflexiones sobre el conocimiento a una posición que puede llamarse relativista o probabilista, pero no en un sentido escéptico, sino crítico, entendiendo por 'relativismo' la afirmación de que solamente son cognoscibles las relaciones fenoménicas; y por 'probabilismo' la definición del juicio del conocimiento como una probabilidad que tiende a aproximarse a un límite representado por el saber de lo que la cosa es en sí. El ideal del conocimiento consiste, según Coumot, en efectuar esta aproximación en una medida cada vez mayor, reduciendo sucesivamente las hipótesis y teorías a principios más simples y más comprensivos, como en física se unifican las diversas relaciones en leyes únicas que abarcan campos aparentemente distintos. Cuanto más amplia y general es una ley tanto más cercana se encuentra al límite jamás alcanzable que proporciona la esencia de las cosas. De ahí que la filosofía tenga por misión elaborar una teoría de las categorías o ideas fundamentales destinadas a producir enlaces cada vez más estrechos entre relaciones fenoménicas distintas hasta llegar a una ley general y universal que pueda comprenderlas a todas. La justificación en el empleo de cada una de las ideas fundamentales radica en su mayor o menor adecuación a los fenómentos sobre los cuales se aplica; esta separación entre los distintos grupos de saberes no equivale, sin embargo, para Cournot, a una distinción entre regiones ontológicas. Por eso las categorías aplicadas a la matemática vuelven a cobrar en cierto modo vigencia cuando se pasa a los fenómenos sociales superiores, donde el espíritu y la razón triunfan sobre la oscura zona de la vitalidad. Este empirismo en el empleo de las ideas fundamentales conduce a Cournot, finalmente, a la aceptación de la posibilidad de un dominio religioso de lo sobrenatural "como consecuencia necesaria de la inclinación del hombre" y, por consiguiente, como un hecho efectivo, para explicar el cual es preciso utilizar distintas ideas fundamentales.

Obras: *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses,* 1838. — *Exposition de la théorie des chances et des probabilités,* 1843. — Essai *sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique, 2* vols., 1851, 2a ed., 1912, 3a ed., 1922. — *Des méthodes dans les sciences de raisonnement,* 1865. — *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes,* 1872 *(Historia de los movimientos intelectuales y de las instituciones en los tiempos modernos,* 1946). — *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme,* 1875. — *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire,* 1881 (hay trad, esp.: *Tratado del encadenamiento de las ideas fundamentales en las ciencias y en la historia,* 1946).—Véase F. Mentre, *Coumot et la Renaissance du probabilisme au XIXe siècle,* 1908.

— A. Darbon, *Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot*, 1911. — E. P. Bottinelli, *Cournot, métaphysicien de la connaissance*, 1913. — Gaston Milhaud, *Études sur Cournot. Le développement de la pensée de Cournot*, 1927. — R. Ruyer, *L'humanité de l'avenir d'après Cournot*, 1930. — Jean de la Harpe, *De l'ordre et du hasard. Le réalisme critique d'A. Cournot*, 1936. — Varios autores (Amoroso, Baudin, Bordin, de Pietri-Tonelli, de la Harpe, Lanzillo, Roy, von Mises), *Cournot nella economia e nella filosofia*, 1939. — S. W. Floss, *An Outline of the Philosophy of A. A. Cournot*, 1941 (tesis). — A. Waismann, "Introducción a la historiografía cournotiana", en *Cuatro ensayos sobre el pensamiento histórico*, 1959. — Émile Callot, *La philosophie biologique de Cournot*, 1960.

COUSIN (VICTOR) (1792-1867), nac. en París, profesó en la Universidad de París y en la Escuela Normal Superior. Su posición es usualmente calificada de ecléctica y de espiritualista. Influido por la escuela escocesa en las direcciones que desde los ideólogos condujeron a la reacción activista y voluntarista de Maine de Bi-ran y Royer-Collard, así como por la filosofía del idealismo alemán, con cuyos principales adalides, Schelling y Hegel, mantuvo relaciones personales, pretendió conciliar en un sistema poco definido lo que estimaba verdadero en todos los sistemas, considerados como manifestaciones parciales de una verdad única y más amplia. Relacionado con esta tendencia se halla su interés por la historia de la filosofía, en la que con sus discípulos realizó amplias investigaciones, y que, de modo parecido a Hegel, concibió como la manifestación de sucesivas etapas del espíritu, pero que, en oposición a él, no entendió como una revelación o autodespliegue del Espíritu absoluto en el proceso de la historia, sino como formas del espíritu susceptibles de regresión e indefinidamente repetidas. Estas formas pueden reducirse, según Cousin, a cuatro. Ellas son, por así decirlo, los diferentes aspectos de una historia de la filosofía que no puede sustituir a la propia filosofía, porque hay en ésta, como conciliación superior, algo más que en su historia: "la historia de la filosofía no lleva en sí misma su claridad y no constituye su propio fin". En primer término, hay el sensualismo, que quiere explicar por la sensación todos los fenómenos o, mejor aun, que considera aquélla como el único orden de fenómenos existente en la conciencia. A su lado, el idealismo atiende a otra realidad descuidada por el sensualismo, pero a su vez descuida la sensación y olvida la coexistencia de idea y sensación en la conciencia. Luego, el escepticismo refuta los dos dogmatismos anteriores, pero toma por error total lo que no es sino error parcial, acabando en un dogmatismo de nuevo cuño. Finalmente, para salvar las dificultades anteriores, la reflexión se inclina a la espontaneidad y, situándose más acá de todo análisis, se convierte en misticismo. Estos cuatro sistemas "han sido; por lo tanto, tienen su razón de ser; por lo tanto, son verdaderos cuando menos en parte", si uno de ellos perece "toda la filosofía está en peligro" *(Hist. gén. de la phil*, Lee. I). Según Cousin, la observación directa de la realidad, tal como es dada a la conciencia, permite advertir el origen de los datos que el análisis de Condillac había descompuesto artificialmente en sensaciones, y permite, al propio tiempo, que sean aceptadas como primitivas las facultades activas del espíritu y las mismas condiciones de la posibilidad del conocimiento universal de las cosas. Dicha razón de origen equivale a reconocer como verdaderos los principios negados o dejados en suspenso por el análisis es-céptico y a afirmar las entidades que, como la substancia y la causalidad, y en cuanto soporte de ellas, Dios, son disueltas o relegadas a lo inconcebible por la crítica. La filosofía de Cousin, que coincidió con la situación política conciliadora de su época, ha sido casi siempre combatida como superficial; en todo caso, se extendió rápidamente por algunos países, sobre todo en España, Italia y en algunos países hispano-america-nos, particularmente en Cuba, donde dio lugar a ardientes polémicas (véase LUZ Y CABALLERO). En Francia se formó bajo la influencia de Cousin una escuela llamada ecléctica o espiritualista que constituyó, por así decirlo, la filosofía oficial desde la revolución de julio de 1830 hasta la caída de la monarquía constitucional de Luis Felipe en 1848. Entre sus adhérentes mencionamos a Jules Simon (1814-1896): *Histoire de l'École d'Alexandrie*, I, 1844; II, 1845. — *Le devoir*, 1853. — *La religion naturelle*, 1856. — *La liberté de conscience*, 1857. — *La liberté politique*, 1859. — *La liberté civile*, 1859); Ph. Damiron (1794-1862: *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, 2 vols., 1828. — *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, 3 vols., 1857-62); Émile Saisset (1814-1863; *Essai de philosophie religieuse*, 1859. — *Précurseurs et disciples de Descartes*, 1862. — *L'âme et la vie; étude sur la renaissance de l'animisme*, 1864. — *Le scepticisme; Aenesidemus, Pascal et Kant*, 1865. — *Essais sur la philosophie et la religion au XIXe siècle*, 1865. — *Critique et histoire de la philosophie*, 1865); B. Hauréau (1812-1896: *De la philosophie scolastique*, 1850. — *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 vols., 1872-81. — *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, 1890-93); Francisque Bouillier (1813-1899): *Théorie de la raison impersonelle*, 1845. — *Histoire de la philosophie cartésienne*, 1854. — *Du plaisir et de la douleur*, 1855. — *Le principe vital et l'âme pensante*, 1862. — *De la conscience en psychologie et en morale*, 1872); E. Caro (1826-1887: *Études morales sur le temps présent*, 1855. — *L'idée de Dieu*, 1864. — *Le matérialisme et la science*, 1867. — *Problèmes de morale sociale*, 1876. — *Le Pessimisme au XIXe siècle. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, 1878. — *Philosophie et philosophes*, 1888); A. Édouard Chaignet (1818-1901: *Essai sur la psychologie d'Aristote*, 1844. — *Les principes de la science du beau*, 1860. — *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, 1873. — *Histoire de la philosophie des Grecs*, 1887-93); Charles de Rémusat (1797-1875: *Essais de philosophie*, 1842. — *Abélard*, 1845. — *De la philosophie allemande*, 1845. — *Saint Anselme de Cantorbéry; tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au XIe siècle*, 1853. — *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, 1857. — *Histoire de la philosophie en Angleterre, depuis Bacon jusqu'à Locke*, 1875); Adolphe Franck (1809-1893: *De la certitude*, 1847. — *Étu-*

des orientales, 1861. — *Réformateurs et publicistes de l'Europe. l.Moyen âge et Renaissance,* 1863. *11. Le XVIIe siècle,* 1881. — *Philosophie du Droit pénal,* 1863. — *La philosophie mystique en France à la fin du XVIIIe siècle. Saint Martin et son maître Martinez Pasqualis,* 1866. — *Philosophie et religion,* 1869. — *Essais de critique philosophique,* 1885. — *Philosophie du Droit civil,* 1886. — *Nouveaux Essais,* 1890. — Franck fue, además, redactor y director del *Dictionnaire des sciences philosophiques,* 6 vols., 1844-52; 2° ed. en 1 vol., 1875). Todos ellos se distinguieron no sólo en la elaboración de la filosofía "espiritualista", sino también y muy especialmente en los estudios de historia de la filosofía. Pero sobre todo hay que mencionar como precedentes de la "escuela" a E. Vacherot (VÉASE) y a Paul Janet (1823-1899: *La Famille,* 1855. — *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et dans les temps modernes,* 2 vols., 1858. — *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel,* 1860. — *La philosophie du bonheur,* 1863. — *La morale,* 1874. — *Les causes finales,* 1874. — *Saint-Simont et le saint-simonisme,* 1878. — *La philosophie contemporaine française,* 1879. — Les *origines du socialisme contemporain,* 1883. — *V. Cousin et son oeuvre,* 1885. — *La philosophie de Lamennais,* 1890. — *Principes de métaphysique et de psychologie,* 2 vols., 1897), que desarrolló el eclecticismo en el sentido de una teoría pura de la ciencia dentro de la cual se da no solamente la realidad, sino también la posibilidad de conciliar sus contradicciones.

Las obras de Cousin consisten principalmente en sus cursos: el llamado *Cours d'histoire de la philosophie moderne,* publicado en dos series y en numerosas ediciones, corregidas y aumentadas. La primera serie, en 5 vols., publicados por vez primera en 1841, abarca las obras siguientes: *Premiers essais de philosophie. — Du vrai, du beat et du bien. — Philosophie sensualiste. — Philosophie écossaise. — Philosophie de Kant.* La segunda serie, en 3 vols., publicados por vez primera en 1829, abarca las obras siguientes: *Introduction à l'histoire de la philosophie. — Histoire générale de la philosophie jusqu'à la fin du XIIIe siècle* [2 vols.]. La primera serie reproduce cursos dados de 1815 a 1820; la segunda serie, cursos de 1828 y 1829. Además se deben a Cousin: *Fragments philosophiques,* 1826 (numerosas ediciones, la última en 5 vols.). — *De la Métaphysique d'Aristote,* 1835. — *Études sur Pascal,* 1842, y ediciones de varios autores (Platón, Abelardo, Pascal, etc.). — Edición de obras completas, 1846 y siguientes. — Véase Barthélemy Saint-Hilaire, *V. Cousin, sa vie, sa correspondance,* 3 vols., 1858. — J. Élaux, *La philosophie de M. Cousin,* 1864. — Jules Simon, *Victor Cousin,* 1877. — Paul Janet, *Victor Cousin et son oeuvre,* 1885. — Dagobert Nellhaus, *Der Einfluss des deutschen Idealismus auf der Entwicklung der Philosophie V. Cousins,* 1915. — Hermann J. Ody, *V. Cousin. Ein Lebensbild im deutsch-französischen Kulturraum,* 1953. — A. Cornelius, *Die Geschichtslehre V. Cousins. Unter besonderer Berücksichtigung des hegelschen Einflusses,* 1958 [Kölner romanistischen Arbeiten, N. S., 14].

COUTURAT (LOUIS) (1868-1915) nac. en París, profesor desde 1895 en la Universidad de Toulouse, desde 1895 a 1899 en Caen y a partir de 1905 en el Collège de France, fue uno de los más constantes defensores en Francia de la investigación lógica simbólica y uno de los que propugnaron la formación de una *mathesis universalis y* de una lengua universal. Según Couturat, sólo la consecuente aplicación del simbolismo puede permitir que la filosofía salga del reino de la vaguedad a que le condena la imprecisión del lenguaje cotidiano. Couturat polemizó contra Poincaré, el cual se oponía al movimiento de la lógica matemática, e investigó los precedentes modernos de este movimiento, especialmente en Leibniz, cuya lógica comentó extensamente y algunos de cuyos escritos inéditos de índole lógica publicó por vez primera. Nos hemos referido a algunas de las ideas de Couturat en los artículos sobre antinomia y sobre infinito (VÉANSE). En lo que toca a este último problema, hay que tener en cuenta que Couturat pasó del finitismo al infinitismo en la matemática, defendiendo las doctrinas de Cantor.

Obras: *De l'infini mathématique,* 1896. — *La logique de Leibniz d'après des mss. inédits,* 1901, reimp. 1962. — *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* 1903. — *Les principes des mathématiques,* 1905. — *L'algèbre de la logique,* 1905. — *Histoire de la langue universelle,* 1903 (en colaboración con M. Léau). — Véase C. C. Dassen, *Vida y obra de L. Couturat,* 1939.

CRANTOR *(ca.* 340-290 antes de J. C.) nac. en Soli, pasó a Atenas, donde escuchó, según Diógenes Laercio (IV, 24), las lecciones de Jenócrates y Polemón. Miembro de la antigua Academia platónica (VÉASE), se ocupó principalmente, como Crates y Polemón, de cuestiones éticas. También como los citados autores insistió en la conveniencia de una sabia mezcla de las pasiones, las cuales deben ser medidas y aprovechadas y no, como predicaban los cínicos y estoicos, suprimidas. Se debe a Crantor una obra *Sobre la pena,* Περὶ πένθους así como un comentario al *Timeo.* Por lo demás, Crantor parece haber sido el primero de la larga serie de comentaristas de este diálogo platónico.

F. Schneider, "De Crantore Solensis philosophi Academicorum philosophiae addicti libro, qui Περὶ πένθους inscribitur, commentatio", *Zeistschrift für Altertumswissenschaft,* Nr. 104-5, 1836. — M. H. Ed. Meier, *Ueber die Schrift des Krantor* Περὶ πένθους, 1840. — F. Kayser, *De Crantore Academico,* 1881 [con los fragmentos] (Dis.). Artículo sobre Crantor (Krantor) por J. von Arnim en Pauly-Wissowa.

CRATES, de Atenas, llamado el platónico para distinguirlo de Crates de Tebas, el cínico, y de Crates de Tarso (asimismo platónico, pero de la Academia nueva), fue escolarca de la Academia platónica desde 270/69 hasta 268/4 antes de J. C. Sus doctrinas coinciden en gran parte con las de Polemón, pues también como éste se dedicó principalmente a la ética. Según Diógenes Laercio (IV, 22), Crates había estudiado con Teofrasto antes de pasar a la Academia (VÉASE), en donde mantuvo relaciones muy estrechas con Polemón, con Crantor y con Arcesilao, de quien fue, al parecer maestro. Fue también maestro del cínico Bion de Borístenes, y esta relación personal permite ver la conexión que hay en las doctrinas éticas entre algunos de los antiguos académicos y los primeros cínicos.

Véase artículo sobre Crates de Atenas (Krates, 8), por J. von Arnim en Pauly-Wissowa.

CRATES de Tebas *(fl.* 326 antes de J. C.) fue, según Diógenes Laer-

cio (VI, 85), uno de los discípulos de Diógenes el Cínico, y según Hipoboto discípulo de Brisón el Aqueo. La primera opinión es la más plausible. Autor de un poema burlesco, Παίγνια, en el cual parodió la epopeya, la elegía y la tragedia, Crates de Tebas defendió por el sarcasmo y la ironía los puntos de vista cínicos contra las opiniones de otros filósofos. Su actuación como filósofo cínico se manifestó, entre otros modos, en su costumbre —relatada por Diógenes Laercio— de "abrir las puertas" de las casas y exhortar a sus moradores. Su desprecio de las convenciones se manifiesta en la respuesta que, al parecer, dio a Alejandro Magno cuando éste le preguntó si desearía que reconstruyera su ciudad: "¿Por qué es necesario reconstruirla?" En esta tendencia le siguió Mónimo de Siracusa (discípulo asimismo de Diógenes el Cínico). Como Crates de Tebas, Mónimo escribió versos burlescos, dos libros *Sobre los impulsos (* Περὶ ὁρμῶν de Tebas defendió por el sarcasco y un *Protréptico* (Προτρεπτικόν) o *Exhortación* (a la filosofía).

Artículo de J. Stenzel sobre Crates de Tebas (Krates, 6) en Pauly-Wissowa.

CREACIÓN. El término 'creación' puede entenderse filosóficamente en cuatro sentidos: (1) Producción humana de algo a partir de alguna realidad preexistente, pero en tal forma que lo producido no se halle necesariamente en tal realidad; (2) Producción natural de algo a partir de algo preexistente, pero sin que el efecto esté incluido en la causa, o sin que haya estricta necesidad de tal efecto; (3) Producción divina de algo a partir de una realidad preexistente, resultando un orden o un cosmos de un anterior caos; (4) Producción divina de algo a partir de la nada o *creatio ex nihilo.*

El sentido (1) es el que se da usualmente a la producción humana de bienes culturales, y muy en particular a la producción o creación artística. Este sentido ha estado ligado con frecuencia, cuando menos en la historia de la filosofía occidental, y en particular a partir del cristianismo, a los sentidos (3) y (4). El creador, y más específicamente el artista, han sido a veces comparados con un domiurgo y a veces con un Dios — con un Dios, sin embargo, finito, y sólo capaz de producir cosas finitas, por valiosas y hasta sublimes que fuesen. Puede hablarse en este respecto de una "gran analogía" (véase M. C. Nahm, *op. cit. infra)* como consecuencia de los intentos de explicación de la actividad estética a base de una comparación de esta actividad con la divina. Esta explicación ha sido doble: por un lado, se ha comparado al artista y a Dios como creadores en el sentido (4); por el otro, se los ha comparado con "productores" o "hacedores" en el sentido (3). Los problemas que ha suscitado la noción de creación en el sentido (1) han sido múltiples, pero se han centrado por lo común en los niveles siguientes: psicológico, estético (y axiológico) y teológico. Filosóficamente, la estética (VÉASE) es la disciplina que se ocupa preferentemente de la cuestión de la creación artística, estableciéndose con frecuencia analogías entre este tipo de creación y otros tipos de creación: la científica, la política, la filosófica, etc. Dentro del presente sentido de la creación puede incluirse asimismo el concepto existencial de la creación de la propia existencia en el curso de decisiones últimas.

El sentido (2) ha sido usado especialmente por autores que han dado ciertas interpretaciones a la evolución del mundo y especialmente de las especies biológicas. Es lo que sucede con la noción de "evolución creadora" en Bergson, pero también en muchos de los autores que han desarrollado el concepto de evolución emergente (VÉASE).

El sentido (3) es el que tiene la creación cuando se interpreta en la forma de un demiurgo (v.) de tipo platónico. También se puede incluir en este sentido la noción de emanación (v.), pero entonces hay que introducir modificaciones sustanciales. En cuanto al sentido (4) es el que ha sido considerado más propio dentro de la tradición hebreo-cristiana y a él nos referiremos con particular detalle en el curso del presente artículo. Nos ocuparemos en éste sobre todo de las discusiones en torno al concepto de creación de la nada, y del conflicto entre las posiciones helénica y cristiana al respecto, y terminaremos planteando algunos problemas en relación con varios modos contemporáneos de entender esta noción.

La creación en el sentido de una producción original de algo, pero a base de alguna realidad preexistente fue ampliamente tratada por los griegos. Éstos no podían admitir —y, de hecho, concebir— otra forma de creación, de acuerdo con el principio *ex nihilo nihil fit.* A esa producción llamaron los griegos ποίησις , "poesía", obra, producción. Podía tener lugar de diversas formas y en diversas realidades — como producción del universo, de los seres orgánicos, de objetos ingeniados por el hombre, etc. Cuando la producción tenía lugar en el pensamiento se topaban con ciertas dificultades: producir un pensamiento no parece ser lo mismo que producir un objeto. Sin embargo, los griegos procuraron entender un modo de producción a partir del otro. Algunos —epicúreos, en parte estoicos— trataron de explicar la producción del pensamiento por analogía con la producción de "cosas". Otros —los neoplatónicos principalmente— siguieron el camino inverso. Esta última concepción se extendió rápidamente al final del mundo antiguo, hasta el punto de que a veces ha sido considerada como la típicamente helénica. Aunque no puede generalizarse demasiado en este terreno, es justo reconocer que hubo durante la época del helenismo una fuerte tendencia a representarse las causas eficientes bajo la especie de los modos causales imitativos o finales. Ello desembocó en una idea de la producción o "creación" como emanación (v.). Desde Aristóteles a Plotino se abrió paso el modo de consideración de la causalidad ejemplar —y, a la vez genética— en la representación de la producción de las realidades a partir de un primer principio, de un *primum mobile,* de Lo Uno. Veremos luego una importante diferencia entre estos modos de producción y la creación en sentido cristiano. De momento, baste consignar que el pensamiento griego, particularmente en su última época, realizó muchos esfuerzos para explicar la producción metafísicamente, pero sin llegar nunca a la idea hebreo-cristiana de creación como *creatio ex nihilo.*

Esta última idea no debe, pues, nada al pensamiento griego, si bien luego se haya utilizado ampliamente éste con el fin de explicitarla. En cambio, en la tradición hebreo-cristiana la idea de creación como creación de la nada es central. Se halla expresa ya

en parte en las Escrituras *(Gen.,* I 1; *Ecc.,* XVIII 1) si bien se discute mucho todavía si los términos usados expresan lo que posteriormente se entendió por creación desde la nada. Al traducirse las Escrituras al griego, en todo caso, no se pudo encontrar otro término que el de "producción" al decirse que Dios hizo, produjo, "creó" ἐποίησεν — el mundo. El propio Filón de Alejandría no encontró otro término que el verbo κτίξειν "construir", "fundar", pero parece que lo empleó en el sentido de "crear de la nada", por cuanto indica expresamente que Dios hizo no solamente todas las cosas, sino también algo que antes absolutamente no existía. Desde este momento se contrapusieron las nociones de emanación y creación, y ello de tal modo que el aceptar una o la otra representaba una verdadera divisoria. La relación entre Dios y lo creado por Él no era ya en el pensamiento filónico y luego en el pensamiento cristiano la relación entre una causa ejemplar y lo engendrado por ella. Tampoco era la relación entre dos formas de ser en principio distintas. Era la "relación" —si puede seguir usándose este vocablo cuando uno de los términos de tal "relación" ha sido propiamente creado totalmente por el otro— entre el Creador y lo creado. Lo creado no es una nada, pero no lo es justamente porque ha sido "extraído" de la nada por Dios. En último término, el emanatismo neoplatónico se limitaba a transponer a la realidad lo que es simple operación del espíritu. Como dice a este respecto Jean Guitton, "si esta imagen es una imagen dinámica, se adoptará con toda naturalidad el procedimiento o proceso de la inteligencia humana como mecanismo de la acción creadora". Por eso la "procesión" de Plotino no es una operación misteriosa; es algo "concebido según el tipo de la producción intelectual, mediante trastorno del movimiento del silogismo en el cual la conclusión recoge lo que se prepara en las premisas. En el mundo inteligible, la conclusión es lo que se presenta primeramente; el alma y la Naturaleza la desarrollan. Este antropologismo formal, más sutil e insidioso que el otro, conduce insensiblemente a confundir la producción con la intelección" (Cfr. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin,* 1933, págs. 154-5). En cambio, la noción de creación tal como fue propuesta dentro del judaismo y tal como ha sido llevada a madurez intelectual dentro del pensamiento cristiano, admite de nuevo una causalidad eficiente de naturaleza absoluta y divina.

Las cuestiones relativas a la eternidad del mundo resultan dentro de este concepto de creación menos decisivas de lo que podría parecer a primera vista cuando se admite, siguiendo al autor citado, que lo que importa es la forma de relación entre Dios y el mundo — relación bilateral y recíproca en el helenismo; relación unilateral y subordinante en el judaismo y el cristianismo. Cierto es que, no pudiendo la razón decidir sobre esta cuestión de la eternidad —inclusive de la eternidad como contingente—, habrá que atenerse, según la concepción cristiana, a la revelación. Y ésta manifiesta la creación del mundo con el tiempo y no la eternidad —ni siquiera contingente— de aquél. Así lo admitió explícitamente San Agustín en muchos puntos de su obra (Cfr. sobre todo Conf., XI, 31 y *De civ. Dei,* XII, 25) al revés de lo que había manifestado Orígenes *(De Princip.,* I, 2, 10). Pero la teología no pudo limitarse simplemente a aceptar la *creatio ex nihilo;* necesitó precisar hasta lo máximo esta noción frente a las que podrían confundirse con ella. De ahí un análisis cada vez más detallado de la creación como una forma radical de producción a diferencia de la procesión, de la emanación o de la simple transformación. En el artículo sobre la emanación (VÉASE) hemos puesto de relieve que tanto ésta como la creación son distintas maneras de producción de un ser, aun cuando en el caso presente la distinción no sea simplemente la que hay entre dos especies de un género común. De acuerdo con ello, el modo de producción por creación aparece como el propio y exclusivo de un agente que en vez de extraer de sí una substancia parecida y, a la vez, separada, o en vez de hacer emerger de sí un modo de ser nuevo y distinto, lleva fuera de sí a la existencia algo no preexistente. Ningún panteísmo y ningún dualismo pueden entonces aceptarse. Pues, como Santo Tomás ha precisado, la nada de la cual se extrae el algo que se lleva a la existencia (y, por supuesto, el "extraer" es aquí solamente una metáfora) no es comprensible por analogía con ninguna de las realidades que pueden servir para entender una producción no creadora; no es, en efecto, una materia, pero tampoco es un instrumento y menos todavía una causa. Por eso dice Santo Tomás que en la *creatio ex nihilo,* el *ex* expresa únicamente orden de sucesión y no causa material: *non causam materialem, sed ordinem tantum (S. theol.,* I, q. XLV, a. 1, *ad* 3). Por lo demás, sólo así puede admitirse la idea de creación continua, que ha sido afirmada por la mayor parte de los grandes filósofos cristianos, desde Santo Tomás a Descartes y Leibniz. Según este último la criatura depende continuamente de la operación divina, de modo que no seguiría existiendo si Dios no continuara obrando *(Theod.,* I, 385). Santo Tomás sostenía ya que la conservación de las cosas por Dios no se efectúa por ninguna nueva acción, sino por la continuación de la acción que da el ser (S. *theol., I,* q. CIV, a. 1, *ad* 4). Y Descartes proclamaba *(Medit.,* III) la momentaneidad esencial de cada instante del tiempo y del mundo, sostenidos siempre por la incesante operación divina. Sin embargo, como ha observado Gilson en el comentario a su edición del Discurso *del método* (2a edición, 1930, pág. 341), mientras, según Santo Tomás, "Dios conserva el ser de un mundo de formas substanciales y esencias", esencias que "definen seres en movimiento" (y movimiento que es a su vez una realidad concreta, bien que de orden imperfecto, que constituye la substancia misma de la duración), según Descartes "Dios conserva simplemente estados sucesivos de un mundo donde ninguna realidad substancial permanente se interpone entre la acción de Dios y el estado actual de cada ser". O, dicho de otro modo, mientras en la opinión de Santo Tomás "Dios conserva el hombre, y la permanencia substancial del hombre asegura la continuidad de su pensamiento", en la de Descartes "Dios conserva a cada instante un pensamiento cuyo ser no puede franquear el instante presente sin que lo renueve la creación continua". Lo cual explica hasta qué punto la concepción moderna de la creación, surgida ya de Duns Escoto y Occam, ha acelerado la ruptura,

tan esforzadamente combatida por Santo Tomás, entre el ser de Dios y el ser del mundo. El contacto directo e inmediato entre ambos, que parecía subrayar la nihilidad del mundo y la omnipotencia absoluta de Dios, no hizo más que separar a Dios del mundo y hacer emerger de su propio fondo, previamente divinizada, a la Naturaleza. Es lo que ocurrió ya en Spinoza, quien desarrolló una cierta forma de panteísmo a la vez que siguió utilizando los conceptos de creación y de creación continua. Es lo que ocurrió sobre todo desde el momento en que la postulada arbitrariedad de la voluntad de Dios obligó a considerar bajo un ángulo distinto las leyes por las cuales rige la Naturaleza. Esta situación permite entender por qué en algunas direcciones de la filosofía actual se ha llegado inclusive a aplicar el concepto tradicional de creación al modo supuestamente peculiar de la vida humana. Cierto es que esta creación no ha sido siempre aceptada como una verdadera *creatio ex nihilo.* En efecto, la creación por el hombre de sus propias posibilidades de existencia no significa siempre la creación radical de su propia vida; lo que habría en el hombre no sería creación, sino, a lo sumo, cuasi-creación. Mas por poco que se extreme esta idea se hallará que el proceso histórico que condujo, primero a la concepción de la omnipotencia "arbitraria" de Dios y luego a la separación entre Dios y mundo, ha podido conducir inclusive a la teologización y divinización del hombre. Desde este ángulo puede decirse, pues, que no solamente en el pensamiento tradicional está vivo el problema del significado de la creación.

Si volvemos ahora al problema de la comprensión intelectual de la creación, al hilo de la clásica oposición entre el *ex nihilo nihil fit y* el *ex nihilo fit omne ens qua ens,* encontraremos varias opiniones, que compendiaremos en las posiciones siguientes: (1) La de quienes, advirtiendo la imposibilidad de un tratamiento conceptual de la cuestión (a) la han relegado a un artículo de fe (escisión del saber y de la creencia); (b) la han negado formalmente como incompatible con el saber racional o empírico (eliminación de la creencia por el saber) o (c) la han considerado como una cuestión metafísica que la razón no puede solucionar, pero que no dejará jamás de acuciar al espíritu humano y que tal vez pueda resolverse por el primado de la acción, de la razón práctica, etc. (agnosticismo parcial, superación de las antinomias racionales por vías ajenas o sobrepuestas a la razón pura, etc.) (2) La de quienes han intentado atacar el problema de un modo radical. Esta última posición se ha unido frecuentemente a la de quienes han concebido la cuestión como algo que trasciende de la razón pura y puede ser viable por otros caminos. En rigor, toda la filosofía occidental, muy particularmente a partir del cristianismo, podría concebirse como un intento de saltar la valla que erigió Parménides. Ahora bien, esta valla solamente puede ser saltada cuando se amplía de alguna manera el marco del principio de identidad para dar lugar a toda una diferente serie de principios, desde los que buscan, partiendo del propio principio de identidad, una comprensión de lo real, hasta los que pretenden ir "a las cosas mismas". La ampliación del marco de la lógica de la identidad en una lógica del devenir, una lógica de la vida, etc., es el resultado de un esfuerzo que alcanza, por ejemplo en Hegel, una cima decisiva. Posiblemente por eso señala Xavier Zubiri que el proceso filosófico de San Agustín a Hegel es una misma marcha hacia un pensamiento del cristianismo, es decir, hacia un pensamiento de lo que con el cristianismo advino : el paso de la fórmula que más se aproxima a la identidad —de la nada, nada adviene— a aquella que más se aleja de ella — de la nada adviene el ser creado; el mundo ha surgido por un acto de pura y radical creación.

Pero la noción de creación parece eludir tenazmente toda dilucidación propiamente intelectual. Por eso algunos autores han negado al intelecto, a la inteligencia, a la razón el poder de enfrentarse con el problema. Tal ocurre en Bergson, cuando afirma que la realidad no es una "cosa", sino una acción, un ímpetu, y que sólo puede aprehenderse mediante intuición (VÉASE). Desde este ángulo puede comprenderse la creación y el "gesto creador". En efecto, ya no hay necesidad de pensar que hay una cosa que crea cosas y, por consiguiente, una incomprensible yuxtaposición a cosas ya existentes de cosos que no existían. Lo que hay entonces es algo parecido, aunque jamás igual, a la creación artística. Esta última es siempre, por extrema que sea su pureza, una plasmación y, por lo tanto, mera "creación humana". En la creación radical o divina no hay, en cambio, simple transformación, sino auténtico originarse frente a un radical y absoluto no ser. La creación podría ser así un "crecimiento"; "Dios, así definido —dice Bergson— no tiene nada de completamente hecho; es vida incesante, acción, libertad. La creación así concebida no es un misterio; nosotros la experimentamos en nosotros mismos tan pronto como obramos libremente. Hablar de cosas que se crean equivaldría a decir que el entendimiento se da más de lo que se da — afirmación contradictoria consigo misma, representación vacía y vana. Pero que la acción crezca avanzando, que crezca a medida que tenga lugar su progreso, eso es lo que cada uno de nosotros comprobamos cuando nos venios actuar".

Entre los filósofos contemporáneos que han admitido la noción de creación —cuando menos como una de las categorías posibles (véase CATEGORÍA)— figura Whitehead. Según este autor, la creación es una categoría última destinada a superar las dificultades ofrecidas por la vaciedad —reductible últimamente al racionalismo— de la clásica noción de substancia y de todas aquellas que, sin ser explícitamente substancialistas, tienden a lo estático. La creación como categoría no es una determinación más de los fenómenos, sino su raíz última y el fundamento general de lo real. Esto no equivale a reducir toda realidad a un absoluto hacerse, pues la creación es para Whitehead un proceso que arraiga en un pasado y tiende a un futuro.

En ciertas teorías cosmológicas contemporáneas se admite la noción de creación. Ejemplo eminente de tales teorías es la llamada "teoría del universo en estado estacionario", propuesta por H. Bondi, T. Gold y F. Hoyle. Según ella, se crea continuamente materia del espacio vacío — un átomo de hidrógeno en una superficie de varios metros cúbicos en el curso de millones de años, lo que hace imposible por el momento una comprobación experimental. Parece, pues,

que algunos cosmólogos contemporáneos reintroducen en la ciencia la noción de creación que la física —siguiendo el principio del *ex nihili nihil fit,* expresado en el principio de conservación de la materia y de la energía— no había nunca admitido. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la actual noción cosmológica de creación no es superponible a la idea teológica. Se trata de una teoría que sacrifica cierto principio —el de conservación— por estimar que de este modo se obtiene una imagen del universo más simplificada y a la vez de mayor poder explicativo. Bondi ha indicado que, al fin y al cabo, el principio de conservación se basa, como todos los principios físicos, en la observación, y que las observaciones efectuadas al respecto son solamente aproximadas. Además, ningún principio debe considerarse como escapando a la posibilidad de ser vulnerable. Hacer lo contrario, sería tomar un principio como un prejuicio. La noción cosmológica de creación no es, pues, una cuestión de fe, sino la consecuencia de ciertos cambios efectuados en la estructura de las teorías cosmológicas.

Considerando ahora de nuevo la noción de creación tal como ha sido tratada por filósofos y teólogos, y refiriéndonos especialmente a la cuestión de la relación entre una creación divina y una humana —o, si se quiere, entre creación y producción—, estimamos que hay entre estas dos nociones una relación que podría llamarse dialéctica. Tan pronto como intentamos comprender una, caemos fácilmente en la otra. De algún modo la creación humana sólo puede ser comprendida cuando hay en ella algo de lo que puede considerarse como creación divina, esto es, cuando estimamos que algo realmente se crea en vez de limitarse a plasmarse o a transformarse. La creación artística proporciona el mejor ejemplo de esta relación. Al mismo tiempo, la creación divina de la nada no parece entenderse bien si no la consideramos a la vez desde el punto de vista de una plasmación o producción. En consecuencia, parece legítimo ir de la noción de producción a la de creación y viceversa para entender cualquiera de ellas.

Este procedimiento tiene la ventaja de que permite esquivar algunas de las paradojas que suscitan las nociones de referencia. En efecto, cuando intentamos entender la creación en su sentido más radical, tenemos que concluir que no consiste solamente en crear algo, sino también en crear la posibilidad de algo — y acaso la posibilidad de esta posibilidad, y así sucesivamente. Por otro lado, cuando procuramos entender la noción de producción sin ningún elemento de creación propiamente dicha, se desvanece toda posible novedad y, por lo tanto, la idea de producción misma. Es posible, por supuesto, admitir ciertos "intermediarios" — que, en ciertas teorías, suelen ser los "modelos" o las "ideas". Pero entonces hay que suponer el primado de semejantes modelos o ideas por encima del acto creador o productor. También es posible tratar la creación y la producción como la aparición de algo "emergente" (VÉASE), es decir, de algo nuevo con respecto a lo anterior, pero al mismo tiempo procediendo de lo anterior. Sin embargo, esta última posición tiene el inconveniente de ser más una descripción de hechos que una teoría explicativa, por lo que preferimos la antes formulada.

Obras generales: E. Carpenter, *Die Schöpfung als Kuntwerk,* 1905. — G. H. Dole, *Philosophy of Creation,* 1906. — O. Braun, *Grundriss einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie. Einführung in die Philosophie als Weltanschauungslehre,* 1912. — J. E. Mercer, *The Problem of Creation,* 1917. — Philippe Fauré-Fremiet, *Pensée et re-création,* 1934. — Erich Rothacker, *Das Wesen des Schöpferischen,* 1937. — Heinrich Schaller, *Urgrund und Schöpfung. Ein Beitrag zur metaphysischen Ontologie und Kosmologie,* 1938. — L. Vivante, *Il concetto della indeterminazione,* 1938 (sobre indeterminación y creación). — Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth,* 1945, págs. 55-85 (sobre creación y tiempo). — A. D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie,* 1945. — K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik,* III/1, 1945; III/2, 1948; III/3, 1950; III/4, 1951 (*Die Lehre von der Schöpfung*). — Josef Santeler, *Vom Nichts zum Sein. Eine philosophische Schöpfungslehre,* 1948. — Hans-Eduard Hengstenberg, *Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre,* 1958. — H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum,* 1961 [Texte und Untersuchungen]. — Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, problème de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin,* 1961. — Sobre el concepto de creación en varios autores y corrientes: R. Jolivet, "Aristote et la notion de création", *Revue des sciencies philosophiques et théologiques,* XX, 1 y 2 (1930), 5-50 y 209-35. — Íd., íd., "Aristote et Saint Thomas ou l'idée de création", en *Trois conférences d'Oxford,* revista *Les Lettres,* abril de 1927, recogido en *Études sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne,* 1931, nueva ed., 1955. — Eleuterio Elorduy, S. I., *Ammonio Sakkas.* I: *La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Pseudo-Areopagita,* 1959 [Estudios Onienses, Serie I, vii]. — R. Eckardt, *Der christliche Schöpfungsgedanke,* 1912. — Langdon Gilkey, *Maker of Heaven and Earth; a Study of the Christian Doctrine of Creation,* 1959. — A. R. de Prada, "La creación del mundo según S. Agustín", *La Ciudad de Dios,* 20-I-1906; 20-X-1906; 20-XI-1906. — K. Staritz, *Augustins Schöpfungsglaube, dargestellt nach seinen Genesisauslegungen,* 1931. — P. L. Pera, O. S. A., *La creazione simultanea e virtuale secondo S. Agostino. Opotesi risolutive dei problemi cosmogonici, teologici e psichichi fondate sulla concezione agostiniana della creazione,* 2 vols., 1928-1929. — W. Schulten, *Augustins Lehre von Summum esse und Esse creatum,* 1935 (Dis.). — Ch. J. O'Toole, *The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine,* 1944. — Anselm Rohner, Das *Schöpfungsproblem bei Moses Maïmonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter,* 1913 [Beiträge zur Ges. der Phil. und Theol. des Mittelalters, XI, 5]. — S. Belmond, *L'idée de la création d'après Saint Bonaventure et Duns Scot,* 1913. — Eph. Longpré, "Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* I (1926-27), 293-308. — J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres,* 1938. — V. Biasiol, *De creatione secundum P. J. Olivi,* 1948. —. P. Vollmer, *Die Schöpfungslehre des Aegidius Romanus,* 1931 (Dis.). Egidio Romano (Gilles de Roma) define la creación como *quaedam essefactio qui realiter est ipsum esse creaturae.* Todo ha sido creado *simul in materia.* — José He-

llín, S. J., "Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado", *Congreso International de filosofía de Barcelona. Actas*, II, 517-61 (punto de vista suareciano). — W. Heynen, *Diltheys Psychologie des dichterischen Schaffens*, 1916 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, ed. B. Erdmann, 48]. — N. P. Stallknecht, *Studies in the Philosophy of Creation, with special Reference to Bergson and Whitehead*, 1934. — Sobre la creación e invención en las ciencias: J. Picard, *Essai sur la logique de l'invention dans les sciences*, 1928. — Id., íd., *Essai sur les conditions positives de l'invention dans les sciences*, 1928. —. J. Schwarz, *Das Schöpferische im Weltbilde der Wissenschaft*, 1947. — Sobre la creación artística: R. Müller-Freienfels, *Psychologie der Kunst* (t. II: *Psychologie des Kunstschaffens und der ästhetischen Wertung*, 1912. — L. Rusu, *Essai sur la création artistique. Contribution à une esthétique dynamique*, 1935. — M. Duval, *La poésie et le principe de transcendence. Essai sur la création poétique*, 1935. — J. Bahle, *Der musikalische Schaffensprozess*, 1936. — C. Lucques, *Un problème de l'expression. Essai sur les sources de l'inspiration*, 1948. — M. C. Nahm, *The Artist as Creator. An Essay of Human Freedom*, 1956 (especialmente págs. 63-83 sobre la "gran analogía" entre la creación en sentido teológico y en sentido artístico). — Maria Naksianowicz-Golaszewska, *Twórczość a osobowość twórcy*. I: *Analiza procesu twórczego*, 1958 (Disc.). (*La actividad creadora y la personalidad del creador*. I: *Análisis del proceso creador*. — Eugenio Frutos, *Creación filosófica y creación poética*, 1959. — Sobre la creación en las nuevas teorías cosmológicas, véase: H. Bondi, *Cosmology*, 2ª ed., 1960. — Íd., íd., "The steady-state Theory of the Universe", en *Rival Teories of Cosmology*, 1960, págs. 12-21.

CREACIONISMO. Nos hemos referido en alguna ocasión (por ejemplo, véase ALMA) a la doctrina llamada *creacionismo*. Este término puede entenderse en dos sentidos. (1) Como afirmación de que la creación (v.) del mundo ha tenido lugar *ex nihilo* por la obra de Dios. En este sentido el creacionismo se opone a la doctrina según la cual la realidad ha surgido por emanación (v.) de lo Uno o realidad suprema, a la doctrina según la cual el mundo ha sido formado por Dios —o un demiurgo (v.)— a partir de una materia preexistente, y a la doctrina según la cual el mundo es eterno, ya sea que se suponga sustancialmente invariable, o bien que se imagine sometido a evolución continua o siguiendo un movimiento cíclico según el eterno (v.) retorno. (2) Como afirmación de un cierto modo de producción de las almas humanas. En este último sentido ha sido empleado el término con más frecuencia que en los otros. Daremos sobre él unas breves aclaraciones.

Según los partidarios del creacionismo, las almas humanas han sido creadas y están siendo creadas de un modo inmediato por Dios. No son, pues, preexistentes (como Platón afirmaba), o resultado de una emanación; no son las consecuencias de una generación física (como opina el traducianismo (v.) o el generacionismo), ni son el producto de la evolución emergente (v.). Por consiguiente, el creacionismo supone la directa intervención de Dios en la creación de cada alma humana. Ahora bien, ello no significa que haya que olvidar las condiciones necesarias para que tal creación tenga lugar. En efecto, se planteó bien pronto a los Padres de la Iglesia y a los teólogos que discutieron el problema del origen de las almas la cuestión del *momento* en el cual las almas humanas eran engendradas. La respuesta más generalmente admitida, y la que ha sido claramente precisada por Santo Tomás, es la siguiente: hay creación del alma cuando existen las condiciones naturales —vitales y fisiológicas— suficientes para ello. Así, pues, las causas segundas no son olvidadas, pero no tienen la significación casi absoluta que ofrecen en el traducianismo, en el generacionismo y menos todavía en el emergentismo.

Para el creacionismo de L. de Coimbra, véase el artículo sobre este filósofo.

CREDO QUIA ABSURDUM. Véase TERTULIANO (QUINTOS SEPTTMIUS FLORENS TERTULLIANUS).

CREDO UT INTELLIGAM. Véase AGUSTÍN (SAN), ANSELMO (SAN), CREENCIA, FE.

CREENCIA. El problema de la naturaleza de la creencia ha suscitado en el curso de la historia múltiples dificultades. Por un lado se ha identificado la creencia con la fe (VÉASE), y se ha opuesto al saber. Por el otro, se ha sustentado que todo saber y, en general, toda afirmación tiene en su base una creencia. Es obvio que en cada caso se ha entendido por 'creencia' una realidad distinta. Entendida como fe, la creencia ha suscitado en el curso de toda la Edad Media las conocidas formas de relación con el conocimiento. El motivo capital de las especulaciones filosóficas medievales ha sido con frecuencia el de que la creencia como posesión de la fe constituye el propio punto de partida de toda comprensión. La conocida frase Ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε, *Nisi crediteretis, non intelligetis (Is.*, VII, 9) está, efectivamente, en el frontispicio de una buena parte del pensamiento medieval y, en general, del pensamiento cristiano. El *Credo ut intelligam* y el *Fidens quaerens intellectum* que resuenan desde San Agustín a San Anselmo, representan, por lo demás, la situación del pensar filosófico dentro del horizonte de la fe sin posibilidad de una separación. Ésta se manifiesta cuando se sustenta la doctrina de la "doble verdad" pero entonces comienza a plantearse el problema de la creencia no sólo como *fides supernaturalis,* sino como algo que puede afectar últimamente a la estructura de todo juicio. Las distinciones establecidas parecen entonces querer situar el problema de la creencia distinguiéndolo no solamente de la fe, sino también de la ciencia y de la opinión (VÉASE). Así, en la medida en que se aproxime a la fe, la creencia designará siempre una confianza manifestada en un asentimiento subjetivo, pero no enteramente basada en él. En efecto, por lo que respecta cuando menos a la idea de creencia dentro del cristianismo, resulta incomprensible si no se une a ella la realidad del testimonio y precisamente de un testimonio que posee la autoridad suficiente para testimoniar. En cambio, en la medida en que se aleje de la fe estricta, la creencia gravitará siempre más hacia el lado del asentimiento subjetivo y cortará toda la trascendencia indispensable para la constitución de la fe. En el sentido más subjetivo de la expresión, la creencia aparecerá, por lo tanto, como algo opuesto también al saber y, en cierta medida, a la opinión, pero al mismo tiempo como algo que puede fundamentar cuando

menos de un modo inmanente todo saber. Estos dos sentidos de la creencia se entrelazan en el curso de toda la época moderna. Como opuesta al saber y a la opinión, la creencia parece entonces responder a la idea formulada por Hugo de San Victor y por Santo Tomás, según la cual la creencia se halla ***supra opinionem et infra scientiam.*** Pero, en verdad, la misma fórmula significa aquí algo esencialmente distinto. Mientras allí la situación al parecer intermedia de la creencia estaba, por así decirlo, desubjetivada y podía responder al contenido de la fe estricta, en la época moderna, siguiendo algunos precedentes del voluntarismo escotista, la creencia no podrá salir del ámbito inmanente en que se han encerrado los actos enunciativos, aun en el caso de que se suponga que estos actos tienen como contenido los principios supremos del pensamiento. De ahí una igual tendencia a la subjetivación voluntarista de la creencia en las dos direcciones fundamentales del pensamiento moderno. Para el llamado racionalismo, la creencia será la evidencia de los principios innatos, de tal suerte que creer será entonces la forma en que se dará el fundamento del saber. Para el llamado empirismo, la creencia será también fundamento de todo conocimiento, pero en cuanto se sustenta, en última instancia, en la vivacidad de las impresiones sensibles. Así, en Hume la noción de causalidad adquirirá para el hombre su validez en virtud de esta creencia natural que, al mismo tiempo que destruye su universalidad ***a priori,*** la hace independiente de toda crítica de la razón. Lo más que podemos hacer en filosofía, dice Hume *(Enquiry,V,2),* "es afirmar que la *creencia* es algo sentido por el espíritu, que distingue las ideas de los juicios, de las ficciones de la imaginación".

En el siglo XVIII y comienzos del XIX el problema de la creencia fue discutido sobre todo a propósito del dilema planteado entre el determinismo de la Naturaleza y la libertad del espíritu. La afirmación de esta última parecía ser asunto de mera creencia, pero Kant señaló con su crítica la posibilidad de crear un ámbito donde la libertad pudiese ser afirmada. Entonces no solamente "se aparta el saber para dar lugar a la fe", sino que se puede intentar colocar al primero dentro del marco trazado por la última. La conversión del Yo en un absoluto constituía la condición primaria para ello. Esta fue la tesis de Fichte. Pero también Jacobi afirmaba, desde otro ángulo, la creencia al confirmar el carácter condicionado de la razón. El nacimiento de una *Glaubensphilosophie* podía ser, así, el resultado de una *Philosophie* y no lo opuesto a ella. En efecto, según Jacobi, la razón (considerada primordialmente como entendimiento) es algo vacío; necesita tener una fuente que sea un conocimiento directo. A esto llamaba Jacobi el sentido (Sinn), ya que "separados el entendimiento y la razón de la facultad reveladora, del sentido, como facultad de las percepciones, carecen de contenido y son meros entes de ficción" *(Sämtliche Werke,* 1815, II, 284). De este modo, el proceso de subjetivación radical de la creencia operada en el curso de la época moderna desemboca en la fundamentación de ella mediante la absolutización de la entidad creyente.

Una dilucidación de la naturaleza de la creencia necesita distinguir entre todos los aspectos mencionados. La noción vaga de creencia, tal como la que ha sido sustentada por los filósofos del sentido común, abarca un número demasiado grande de significaciones. La creencia no puede ser, pues, simplemente, como señala Reid *(Int. Pow.,* essay II, cap. 20: *Inquiry,* cap. 20, sec. 5) una operación simple del espíritu que, como tal, ha de tener un objeto, ni, como señala Hamilton *(Lec. Met.,* III), algo que precede al conocimiento en el orden de la Naturaleza. Tampoco puede ser únicamente, según opina Balfour (VÉASE), la trama de la tradición histórica que, al hacer sociológicamente posible el saber, pretende una fundamentación unívoca de éste, o bien, como afirma Peirce, el mero "establecimiento de un hábito", de modo que las diferentes creencias se distingan entre sí por "los diferentes modos de acción a que dan origen" (How to make Our Ideas Clear", *Popular Science, Monthly,* Enero, 1878; reimp. *Chance, Love and Logic,* ed. M. R. Cohen, 1923, pág. 41). De ahí la necesidad de distinguir entre la creencia como algo que trasciende los actos mediante los cuales se efectúa su asentimiento, y la creencia como un acto inmanente, aunque dirigido a un objeto. Dentro de esta última acepción, conviene distinguir entre la creencia como acto por medio del cual un sujeto de conocimiento efectúa una aserción, y un acto limitado a la esfera de las operaciones psíquicas, principalmente voluntarias. Y dentro de esta última significación puede establecerse, como ha hecho D. Roustan *(Leçons de Psychologie,* Lib. III, cap. ix), una distinción entre tres sentidos de la palabra creencia: (1) Adhesión a una idea, persuasión de que es una idea verdadera. Todo juicio plantea entonces algo a título de verdad. (2) Oposición a certeza pasional, como el caso de las creencias religiosas, metafísicas, morales, políticas: por lo tanto, asentimiento completo, con exclusión de duda. (3) Simple probabilidad, como en la expresión "creo que lloverá". Según Roustan, sólo la primera acepción, usual en la psicología, puede admitirse como definición propia de la creencia.

Ortega y Gasset ha dado un sentido distinto a la voz 'creencia', que le permite iluminar a la luz de ella la metafísica de la existencia humana. Al examinar la estructura de la vida humana, advierte que no es lo mismo pensar una cosa que contar con ella. El "contar con" es justamente lo típico de la creencia, pues si el hombre puede llegar hasta a morir por una idea, solamente puede vivir *de* la creencia. Tal distinción está situada más acá de toda mera dilucidación psicológica; la diferencia entre ideas y creencias no debe entenderse desde el punto de vista particular de la psicología, sino desde el punto de vista total, y metafísico, de la vida. Las creencias son de este modo el estrato más profundo de la vida humana o, si se quiere (pues ello no prejuzga nada sobre un fondo último metafísico), el terreno sobre el cual la vida se mueve. Pero creencia no es un mero creer, sino un "estar en" y un "contar con" que engloban asimismo la duda. Esta última es también un estar, aunque un estar en lo inestable, una perplejidad que se revela sobre todo en los momentos de crisis. Desde este punto de vista ha de entenderse, según Ortega, la afirmación de que la idea es aquello que se forja el hombre cuando la creencia vacila: las ideas

son las "cosas" que de manera conscientemente construímos precisamente porque no *creemos en ellas (Ideas y creencias,* 1940, pág. 37). De ahí lo que el mismo autor llama la articulación de 'los mundos interiores", es decir, la articulación de aquellas interpretaciones humanas de lo real que son —aun las más evidentes— creaciones en un sentido análogo al de la creación poética. Ciencia, filosofía, religión y arte aparecen así como "reacciones" del hombre ante una situación vital, como instrumentos que maneja la vida humana ante la realidad problemática: "comparado con la realidad", el mundo de la ciencia "no es sino fantasmagoría" *(ibid.,* Pag. 54).

William James, *The Will to Believe,* 1897 (trad. esp.: *La voluntad de creer,* 1922). — A. Messer, *Glauben und Wissen,* 1919 (autobiografía intelectual relativa a la cuestión de la relación entre fe y saber). — E. Grisebach, *Erkenntnis und Glauben,* 1923. — F. C. S. Schiller, *Problems of Belief,* 1924. — Friedrich Gogarten, *Glauben und Wirklichkeit,* 1926. — W. G. Ballantine, *The Basis of Belief: Proof by Inductive Reasoning,* 1930. — M. C. d'Arcy, *The Nature of Belief,* 1931, nueva. ed. 1958. — John Laird, *Knowledge, Belief and Opinion,* 1931. — H. Reiner, *Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick seines metaphysischen Gehalts,* 1934. — D. E. Trueblood, *The Logic of Belief,* 1942. — Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth,* 1945. — Paul Tillich, *Dynamics of Faith,* 1958. — W. Klausner y P. G. Kuntz, *Philosophy: The Study of Alternative Beliefs,* 1961. — Josef Pieper, *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat,* 1962. — Véanse, además, las obras citadas en el texto del artículo, y las de la bibliografía del artículo sobre Balfour. — Sobre el concepto de creencia en Hume: Otto Quast, *Der Begriff des Beliefs bei David Hume,* 1903 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 17]. — Francis Chilton Bayley, *The Causes and Evidences of Beliefs. An Examination of Hume's procedure,* 1936 (tesis). — G. Bianca, *La credenza come fondamento della attività pratica in Locke e in Hume,* 1950. — Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief,* 1961. — Sobre el concepto de creencia en el idealismo alemán: Walter Dietsch, *Das Problem des Glaubens in der Philosophie des deutschen Idealismus. Ein Beitrag zu einer Religionsphilosophie,* 1935 (Disc.). — Para el concepto de creencia y fe en Jacobi: A. Frank, *F. H. Jacobis Lehre von Glauben,* 1910 (Dis.). — Concepto empirista de creencia: R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief,* 1955 (The Ninth A. S. Eddington Memorial Lecture, 22-XI-1955).

CREMONINI (CESARE) [Caesar Cremonius] *(ca.* 1550-1631) nac. en Cento (Ferrara, Italia), profesó en la Universidad de Padua, en la cátedra que había regenteado Zabarella (v.). Uno de los miembros de la llamada "Escuela de Padua" (v.), desarrolló la doctrina aristotélica subrayando en ella lo que hay de llamado a la experiencia en tanto que ésta es accesible al análisis racional. Sin embargo, Cremonini concedió escasa importancia a la matemática en el análisis racional de la experiencia y tomó más bien como modelo las descripciones y clasificaciones de seres orgánicos. Apoyándose en parte en la interpretación aristotélica de los alejandrinos, Cremonini afirmó no sólo el carácter "ultramundano" del conocimiento de la realidad física, sino también la neta separación entre filosofía y teología. Ésta puede tratar de Dios como causa final, pero no como causa eficiente del cosmos.

Obras: *Explanatio prooemii librorum Aristotelis De physico auditu,* 1956. — *Disputatio de caelo,* 1613. — *De calido innato et semine,* 1634. — *De imaginatione et memoria,* 1644. — *Tractatus tres: De sensibus externis, de sensibus internis, de facúltate appetitiva,* 1644, ed. Troylus Lancetta. — Véase D. Berti, *Di C. C. e délia sua controversia con l'inquisizione di Padova e di Roma,* 1878. — G. Saitta, Il *pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento,* 1950. — John Hermann Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* 1961.

CRESCAS (CHASDAI) [Hasdai ben Abraham Crescas] (1340-1410) nac. en Barcelona, se opuso a lo que consideraba como excesivo racionalismo e intelectualismo de Maimónides y otros aristotélicos, en defensa de la tradición judía y de la espiritualidad de esta tradición. Sin embargo, llevó a cabo sus ataques no en la forma poética y emotiva de Yehuda Ha-Leví, sino usando en muchos casos argumentos y razonamientos fundados en el Estagirita. Contrariamente a Maimónides y a su prueba de la existencia de un Primer Motor por la imposibilidad de regreso al infinito, Crescas afirmó la existencia de lo infinito — de algo infinito fuera del mundo. Crescas se opuso asimismo a Maimónides sosteniendo que pueden darse a Dios atributos positivos, entre los cuales figura su unicidad y simplicidad. En el desarrollo de su pensamiento filosófico —o, mejor, teológico— Crescas se apoyaba frecuentemente en la autoridad bíblica, pero trataba a la vez de dar un fundamento racional o cuando menos convincente a esta autoridad no sólo en lo que se refiere a la naturaleza de Dios, sino también a su acción providente así como al papel capital desempeñado por la profecía.

La obra capital de Crescas es *Or Adonái (La luz del Señor),* publicada en Ferrara en 1956 (2ª ed., 1860). La obra se halla dividida en cuatro libros; los tres primeros se hallan subdivididos en partes y éstas en capítulos. Trad. inglesa y comentario de los primeros veinticinco capítulos en la Parte I del Libro I de los primeros veinte capítulos de la Parte II del mismo libro en Harry Austryn Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's* Physics *in Jewish and Arabic Philosophy,* 1929, con introducción, págs. 1-127. Véase, además: M. Joël, *Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt,* 1866. — Philipp Bloch, *Die Willensfreiheit von Chasdai Kreskas,* 1879. — Julius Wolfsohn, *Der Einfluss Gazâlî's auf Chasdai Crescas,* 1905. — J. Guttmann, "Ch. C. als Kritiker der aristotelischen Physik", en *Festschrift zum 70. Geburtstag Jakob Guttmanns,* 1915, págs. 28-54. — Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy,* 1916, págs. 388-405. — Abraham Goldenson, "Réflexions sur quelques doctrines de Spinoza et de Hasdaï Crescas (Essai d'une contribution à l'étude des antécédents juifs du Spinozisme", *Mélanges de philosophie et littérature juives,* I-II (1956-1957), 95-113.

CRISIPO *(ca.* 281-208 antes de J. C.) de Soli (Cilicia) fue discípulo de Zenón de Citio y escolarca, como sucesor de Cleantes, desde 232 hasta su muerte. Su vasta producción escrita, de la que se conservan pocos fragmentos, su gusto por la dialéctica, su afán de convencer y refutar sin preocuparse por el estilo, su consiguiente prolijidad eran célebres en la Antigüedad. Diógenes

Laercio señala que Crisipo fue de tal manera laborioso, que sus tratados alcanzaban la cifra de 705. A él se debe la fundamentación de la mayor parte de las cuestiones debatidas en el antiguo estoicismo, hasta tal punto que, según el citado Laercio indica, de no haber existido Crisipo no existiría tampoco la Stoa. Su propósito esencial era de carácter dialéctico; lo que importaba era menos edificar un sistema acabado con independencia de los otros que defender las propias opiniones contra las sectas contrarias.

Los fragmentos de Crisipo se hallan en la edición de J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta:* t. II (*Chrysippi fragmenta logica et physica*); t. III (*Chrysippi fragmenta moralia*). En el mismo t. III están los *Fragmenta succesorum Chrysippi*. — Véase: Chr. Petersen, *Philosophiae Chrysippi fundamenta*, 1827. — A. Gercke, *Chrysippea*, 1885. — P. Melcher, *Chrysippos Lehre von den Affekten*, 1908. — Emile Bréhier, *Chrysippe*, 1910, 2ª ed.: *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, 1951. — M. Pohlenz, *Zenon und Chrysipp*, 1938 (*Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*). — Artículo de von Arnim sobre Crisipo (Chrysippos) en Pauly-Wissowa.

CRISIS. El sentido originario de 'crisis' (κρίσις) es 'juicio' (en tanto que decisión final sobre un proceso), 'elección', y, en general, terminación de un acontecer en un sentido o en otro. Dicho sentido se halla todavía en expresiones tales como 'la enfermedad hace crisis', 'el gobierno ha entrado en crisis', etc. La crisis "resuelve", pues, una situación, pero al mismo tiempo designa el ingreso en una situación nueva que plantea sus propios problemas. En el significado más habitual de 'crisis' es dicha nueva situación y sus problemas lo que se acentúa. Por este motivo suele entenderse por 'crisis' una fase peligrosa de la cual puede resultar algo beneficioso o algo pernicioso para la entidad que la experimenta. En general, no puede, pues, valorarse *a priori* una crisis positiva ni negativamente, ya que ofrece por igual posibilidades de bien y de mal. Pero ciertas valoraciones anticipadas son posibles tan pronto como se especifica el tipo general de la crisis. Por ejemplo, se supone que una crisis de crecimiento (de un organismo, de una sociedad, de una institución) es beneficiosa, en tanto que una crisis de senectud es perniciosa. Una característica común a toda crisis es su carácter súbito y, por lo usual, acelerado. La crisis no ofrece nunca un aspecto "gradual" y "normal"; además, parece ser siempre lo contrario de toda permanencia y estabilidad.

Entre las múltiples manifestaciones de la crisis nos interesan aquí dos, por lo demás íntimamente relacionadas entre sí: la crisis humana (individual) y la crisis histórica (colectiva). Ambas designan una situación en la cual la realidad humana emerge de una etapa "normal" —o pretendidamente "normal"— para ingresar en una fase acelerada de su existencia, fase llena de peligros, pero también de posibilidades de renovación. En virtud de tal crisis se abre una especie de "abismo" entre un pasado —que ya no se considera vigente e influyente— y un futuro — que todavía no está constituido. Por lo común, la crisis humana individual y la crisis histórica son crisis de creencias (véase CREENCIA) y, por lo tanto, el ingreso en la fase crítica equivale a la penetración en un ámbito en el cual reinan, según los casos, la desorientación, la desconfianza o la desesperación. Ahora bien, puesto que es característico de la vida humana el aspirar a vivir orientada y confiada, es usual que tan pronto como esta vida entra en crisis busque una solución para salir de la misma. Esta solución puede ser de muy diversos tipos; en ocasiones es provisional —como cuando la vida se entrega a los extremos opuestos del fanatismo o de la ironía desesperada—; otras veces es definitiva — como cuando la vida logra realmente sustituir las creencias perdidas por otras. Podemos decir, pues, que la crisis y el intento de resolverla son simultáneos. Sin embargo, dentro de estos caracteres comunes hay múltiples diferencias en las crisis. Algunas son, por así decirlo, más "normales" que otras: son las crisis típicas para las cuales hay soluciones "prefabricadas". Otras son de carácter único, y exigen para salir de ellas un verdadero esfuerzo de invención y creación. Algunas son efímeras; otras son, en cambio, más "permanentes". Unas son parciales; otras son —por lo menos relativamente— totales. Una cuidadosa descripción de las notas específicas de cada crisis debe preceder, pues, a todo análisis de ella y en particular a toda explicación de orden causal.

Se ha dicho a veces que el hombre es un ser constitutivamente crítico. Esto es cierto si se quiere dar a entender con ello que el hombre vive —personal o históricamente— en un estado último de inseguridad, es decir, que el hombre es siempre un problema para sí mismo. Pero sería excesivo suponer que las crisis que aparecen en la existencia humana no son más que acentuaciones de su permanente vivir crítico. En efecto, en tal caso prescindiríamos de lo que es indispensable para la comprensión de las citadas crisis: las circunstancias que las desencadenan y que otorgan a cada una su sabor específico. Conviene, por consiguiente, dar a *la crisis* humana en cuanto tal un nompre cuidadosamente entre tal crisis y las crisis. Sin la primera no existirían las segundas, pero éstas no son simplemente el desarrollo de aquélla.

En lo que toca a las crisis históricas, destacaremos dos puntos: uno, el de la conciencia de tales crisis; otro, el de ciertos rasgos generales de ellas.

La conciencia de una crisis histórica no es igual en todos los hombres que la experimentan. Nos interesa aquí advertir que con gran frecuencia tal conciencia se ha expresado con máxima intensidad en los filósofos. De ahí el aspecto "solitario" que ha ofrecido muchas veces el filósofo dentro de la historia humana. Ello se debe a que el filósofo ha sido el primero que ha expresado la desorientación de la época, pero a la vez el primero que ha ensayado soluciones intelectuales para salir de la misma. Por eso algunas veces se ha definido la filosofía como la hiperconciencia de las crisis históricas. Hay que advertir al respecto, sin embargo, que esto no explica por entero ninguna filosofía —y menos aun el contenido "técnico" de ella—, sino únicamente el sentido histórico de ciertas filosofías. Así, la filosofía de Platón posee, *además* de su contenido doctrinal específicamente filosófico, un sentido histórico que consiste en hallar una solución para un cierto estado de desorientación crítica sufrido por la sociedad de su tiempo.

Los rasgos generales de las crisis históricas —cuando menos de las de Occidente— son, a nuestro entender, los siguientes, especialmente cuando consideramos tales crisis desde el nivel filosófico: hiperconciencia; aumento de posibilidades (por lo tanto, no forzosamente decadencia); perplejidad; desarraigo; desvanecimiento de ciertas creencias firmes, usualmente inadvertidas; inadecuación entre lo vivido y lo vagamente anhelado; inadecuación entre la teoría y la concepción del mundo; proliferación de "salvaciones parciales" (y por ello de sectas, grupos, etc.); antropologismo y a veces antropocentrismo (preocupación primaria por el ser y destino del hombre); exageración —por reacción— de tendencias anteriores ("retornos a lo antiguo"); tendencia a la confusión y a la identificación de lo diverso; penetración recíproca de toda clase de influencias; particular inclinación a ciertos saberes que inmediatamente se popularizan —psicología, sociología, pedagogía o sus equivalentes—; ironía; caricatura deformadora; intervención frecuente de las masas, muchas veces a través de un cesarismo; aparición de creencias todavía no bien formadas que se disputan el predominio en forma de ideologías; estoicismo en grupos selectos; trascendencias provisionales; deshumanización unida a la sensiblería; irracionalismo (exaltación de lo irracional, distinta de su reconocimiento ontológico); descubrimiento de verdades inmediatamente exageradas y que sólo la época estable reducirá a justas proporciones; a la vez, descubrimiento de nociones en germen que sólo dicha época explorará en todas sus posibilidades; aparición de grupos aparentemente irreductibles, pero separados por diferencias muy leves; predominio del hombre de acción; retiro del intelectual a una soledad no sólo espiritual, mas también social; "traición de los intelectuales"; utilitarismo y pragmatismo; aparición del dinamismo sin doctrina; conflicto entre la moral individualista y las ideologías en pugna; "realismo romántico" y "pesimismo realista"; historicismo o sus equivalentes; profusión de consolaciones y guías de descamados; aparición de un sistema metafísico que es habitualmente una "recapitulación" (Plotino, Santo Tomás, Hegel) y luego una filosofía programática que contiene la época posterior en germen (¿Parménides?, San Agustín, Descartes...).

J. Burckhardt, *Die historischen Krisen* (en *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905; trad. esp.: *Reflexiones sobre la historia universal*, 1943). — José Ortega y Gasset, *Esquema de las crisis*, 1942. — Íd., íd., "En torno a Galileo", en *O. C.* V, 9-164 (páginas procedentes de conferencias dadas en 1933). — José Luis Romero, "Las concepciones historiográficas y las crisis" (*Rev. Univ. Buenos Aires*, I, 1, 1942). — José Medina Echavarría, *Crisis humana*, 1944. — P. S. Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis*, 1950 (trad. esp.: *Las filosofías sociales en nuestra época de crisis*, 1954) (crítica de las filosofías de la sociedad y de la historia de varios autores: Spengler, Toynbee, Northrop, Schweitzer, Berdiaef, etc.). — José Ferrater Mora, *El hombre en la encrucijada*, 1952.

CRISTIANISMO. El cristianismo presenta un doble problema. Por un lado se trata de averiguar su significación como religión positiva. Por el otro, se trata de examinar sus relaciones con la filosofía. Aunque no pueden trazarse fronteras definidas entre ambas cuestiones, la última es la única que aquí nos interesa. Por lo pronto, el cristianismo parece presentarse en el mundo como algo muy distinto de una doctrina filosófica, como una predicación de amor y de salvación del hombre. No es extraño, pues, que muchas veces haya sido considerado como opuesto a la filosofía. Sin embargo, el citado rasgo, que hubiese debido oponerlo a la tradición intelectual griega, no lo hizo ni mucho menos "independiente" de ella. Por una parte, esta tradición no está constituida exclusivamente por el afán racional de conocimiento; sobre todo en su última fase la voluntad de salvación se manifiesta en numerosos aspectos. Ya en Sócrates se notó, desde luego, un giro muy radical hacia esta voluntad. Dicha tendencia socrática, que se repite en las escuelas socráticas y en los estoicos y que late asimismo con fuerza en las grandes construcciones intelectuales del neoplatonismo, representa ya, cuando menos formalmente, un punto de coincidencia con la religión cristiana. Y ello hasta el punto de que, desde el ángulo *histórico,* cristianismo y helenismo han podido ser considerados como aspectos diversos de una misma realidad, en donde coexiste, con el afán de salvación del alma, la necesidad de salvar las apariencias, y en donde el mundo sensible o "lo de aquí abajo" es entendido como algo dependiente de lo divino. Sin embargo, las analogías no deben ser tampoco extremadas. Como dice Gilson, "el cristianismo es una religión; al usar a veces ciertos términos filosóficos para expresar su fe, los escritores sagrados cedían a una necesidad humana, pero substituían el sentido filosófico antiguo de estos términos por un sentido religioso nuevo". "Este sentido —sigue diciendo dicho autor— es el que debe atribuírseles cuando se les encuentra en los libros cristianos", y esto constituye una norma que puede comprobarse frecuentemente en el curso de la historia del pensamiento cristiano y que "es siempre peligroso olvidar" (La *philosophie au moyen âge,* 3a edición, 1947, Introducción). No se puede, pues, simplemente *asimilar* con enseñanzas filosóficas el fundamento de la religión cristiana, la "buena nueva". Pero, al mismo tiempo, sería erróneo considerar que la enseñanza cristiana, la predicación de la "nueva" y aun la condenación frecuente de la sabiduría griega equivale en los comienzos a una condena de la razón. *De hecho,* ocurrió todo lo contrario. Pero aun *en principio* podría considerarse que la "oposición" entre fe cristiana y razón griega es cualquier cosa menos radical. Lo que, en rigor, sucede, pues, es que no hay ni separación estricta ni tampoco asimilación completa; hay una diferente *significación* de los pensamientos en cada caso (aun adoptando fórmulas muy parecidas). El ejemplo de la doctrina del Logos (VÉASE) es significativo. Pero lo mismo podría decirse de la doctrina del mundo y del alma. Sin duda habrá, antes de que la ciencia pagana pueda ser admitida, fronteras que no podrán traspasarse. En efecto, no habrá modo de conciliar, por ejemplo, la creación con la emanación, o la idea de Dios como Padre con la idea de Dios como principio. Pero, una vez más, tal oposición y aun contrariedad se revelará sobre todo cuando se consideren desde el mismo punto de vista ambos elementos, pero no, o mucho menos, cuando cambie la significación de cada uno;

cuando, por ejemplo, el helenismo, es decir, la filosofía helénica, sea considerada, desde este punto de vista, como un instrumento conceptual posible, y, en cambio, el cristianismo sea visto como un "horizonte", como una "actitud" que no posee un lenguaje propio y que por tal motivo puede valerse sin contradicción de la "sintaxis" filosófica.

Los problemas relativos a la relación entre cristianismo y filosofía están, por lo tanto, estrechamente ligados con la cuestión mencionada. Lo mismo podría decirse de la relación entre el cristianismo y su figura histórica o, si se quiere, entre el cristianismo como ***depositum y*** como ***posi-tum*** de la historia. En verdad, estas cuestiones vuelven una y otra vez siempre que se intenta hacer una "filosofía" del "hecho cristiano". La palabra 'hecho' no es aquí inútil. En rigor, solamente su concepción como un hecho apoyado en hechos hace posible la eliminación de su consideración simbólica. Todos los debates en tomo al problema de la "filosofía cristiana" —la cuestión que aquí nos interesa más directamente— se ven obligados a tener en cuenta los mencionados elementos. Como es natural, aquí no podremos hacer sino mencionar esquemáticamente ciertos grupos de soluciones. En lo que toca a la relación entre filosofía y cristianismo, convendría tal vez previamente distinguir, como hace Jean Guitton, entre dos nociones distintas: la de la filosofía cristiana, y la de una influencia del cristianismo sobre la filosofía. La primera supone la posibilidad de fundar una filosofía cuyo contenido conceptual sea el cristianismo; la segunda supone que la filosofía ha pasado, o pasa todavía, por una "etapa" —que, en principio, puede ser "interminable"— en la cual ciertos elementos —ya sean problemas o bien soluciones— se insertan en el cuerpo de la filosofía y substancialmente lo modifican. Ambas concepciones suponen que cristianismo y filosofía son dos "elementos" analíticamente separables y que de alguna manera se conjugan. Frente a ellas se podría concebir la "relación" entre filosofía y cristianismo de otro modo: como una "relación interior", esto es, como algo descomponible por medio de un análisis artificial, pero no en su propia realidad. Desde este punto de vista, cristianismo y filosofía aparecerían como insertados dentro de un ámbito único que haría posible la unidad de la fe y de la razón. Sólo cuando se resquebrajara este ámbito se produciría la concepción de la fe y de la razón como dos instancias heterogéneas, con las diversas consecuencias que ello implica (primado de la fe; primado de la razón; doctrina de la doble verdad). De ahí la dificultad de hablar de una "filosofía cristiana" y al mismo tiempo la relativa inevitabilidad de emplear esta expresión. Todos los debates habidos al respecto suponen el planteamiento de dicho problema. A base de ello es posible otorgar un sentido claro a las varias posiciones adoptadas. Una de ellas supone que filosofía cristiana es el pensamiento filosófico que no contradice esencialmente las verdades del cristianismo e inclusive las apoya. La filosofía cristiana sería entonces especialmente la filosofía medieval y una cierta parte de las corrientes modernas. Otra posición supone que filosofía cristiana es toda la filosofía que de algún modo o de otro se mueve dentro del ámbito del cristianismo como su supuesto último. En este caso sería filosofía cristiana toda la filosofía occidental a partir del derrumbamiento del helenismo. Otra posición admite que la filosofía cristiana es la elaboración filosófica de un cierto "contenido" religioso. En tal caso, la filosofía cristiana sería una propedéutica para la fe, o una apologética. Lo que nos importa declarar en todos estos casos, sin embargo, es sólo el hecho de que cualquiera de estas posiciones supone la adopción de una actitud ante las cuestiones apuntadas. Por otro lado, ha habido una posición según la cual la expresión 'filosofía cristiana' carece de sentido a menos que sea la traducción de una cierta actitud vital correspondiente a una existencia que discurre según la *philosophia Christi,* más o menos equivalente a la *imitatio Christi.* Parece, en todo caso, que la expresión 'filosofía cristiana' ha oscilado casi siempre entre dos polos, uno de los cuales ha estado constituido por la filosofía y otro por el cristianismo o, mejor dicho, uno de los cuales ha sido la "razón filosófica" y otro la "actitud cristiana". Ahora bien, la mayoría de los autores se ha inclinado a rechazar la absorción de tal actividad pensante por cualquiera de los dos polos. Por eso se ha sostenido lo que podría parecer a primera vista una perogrullada, pero que resulta, en último término, algo sin lo cual no podría darse una filosofía dentro del cristianismo (ya sea como un simple "elemento" suyo, o como un principio intelectual o como una "conclusión" racional) : que la supresión de cualquiera de los dos términos suprimiría toda posibilidad de una filosofía cristiana. La filosofía no sería indispensable para el cristianismo y aun constituiría un elemento extraño a él si el cristianismo fuese un absoluto, es decir, algo que no sólo fuese ***depositum*** de la historia, sino un ***depositum*** que no necesitara ningún ***positum.*** Pero la filosofía sería algo incorporado al cristianismo cuando consideráramos a éste, sin dejar de concebirlo como verdad absoluta, como un hecho que se desarrolla en la historia. Y, a la vez, el cristianismo le sería indispensable a la filosofía si lo concibiéramos como un "hecho" que nos dice algo acerca del hombre y, a través de él, de la propia Naturaleza. Sólo mediante el entrecruzamiento de ese doble sentido podría tener un significado la expresión 'filosofía cristiana'.

Otras dos posiciones sobre la relación entre cristianismo y filosofía son las dos siguientes —ambas basadas en un examen de la historia, aunque posiblemente influidas por consideciones análogas a las antes reseñadas—: según una, las enseñanzas cristianas fueron fundamentalmente modificadas por la filosofía griega, y especialmente por la platónica, de modo que la llamada "filosofía cristiana" es una especie de "degeneración" del cristianismo (Adolf Harnak); según la otra, fue connatural al cristianismo asimilarse la filosofía griega. De acuerdo con la última opinión —que puede verse expresada en G. L. Prestige *(God in Patristic Philosophy* [1936], 2a ed., 1952, pág. xiv)— ninguna idea filosófica fue "importada" sin recibir substanciales modificaciones, de modo que "la idea fue cortada al patrón de la fe cristiana, y no ésta ajustada al modelo de la concepción importada".

Las innumerables discusiones habidas sobre la "esencia del cristianismo" obedecen, según Romano Guardini, a que se ha intentado con de-

masiada frecuencia, o bien deducir la realidad cristiana de premisas profanas, o bien determinar su esencia mediante categorías naturales. Pero ninguno de estos procedimientos puede producir, según Guardini, más que un conjunto de proposiciones abstractas. Por medio de ellos se llega, en efecto, a proposiciones que no por ser "verdaderas" dejan de ser contrarias a otras. Unos definen, en efecto, el cristianismo por la revelación de Dios como Padre o por la adquisición de una conciencia religiosa individual. Otros, en cambio, lo definen como una religión en la cual, siendo Dios inaccesible, la mediación es necesaria, o bien en la cual la individualidad de la conciencia cede el paso a la comunidad superindividual. Todas estas definiciones olvidan el carácter eminentemente concreto de la realidad cristiana, en la cual aparece el orden "natural" del mundo trastornado por la "paradoja" que representa la ordenación y subordinación de la Creación a la Encarnación del Hijo de Dios, y el consiguiente abandono de la (aparente) autonomía de lo creado. Por eso dice Guardini que toda la creación recibe la potencia actuante del Salvador y asume con ello una nueva forma. En suma, según esto no habría posibilidad de determinar *abstractamente* la esencia del cristianismo, como si la doctrina cristiana o su sistema de valores pudieran ser desligados de la persona de Cristo. Pero a la vez, tal persona, al trascender lo histórico, no sería tampoco susceptible de una determinación descriptiva, al modo del historicismo. Con ello quedarían eliminados en la consideración del cristianismo tanto el historicismo como el naturalismo, estimados ambos como abstracciones de la realidad.

Creemos que, tanto si se acepta como si no se acepta la existencia de una "filosofía cristiana" —esto es, de una filosofía específicamente adjetivada como tal— es razonable admitir por lo menos que las doctrinas y la historia de las diversas iglesias cristianas se hallan a menudo estrechamente relacionadas con doctrinas filosóficas y con la evolución de estas doctrinas. Por tanto, podría completarse la información proporcionada en el presente artículo con artículos especiales sobre catolicismo, protestantismo (en general), luteranismo, calvinismo, etc. en tanto que se han suscitado al respecto cuestiones filosóficas.

Sin embargo, no hemos confeccionado tales artículos, por dos motivos. En primer lugar, porque los "elementos filosóficos" en los correspondientes cuerpos de creencia y doctrina son conocidos de sobra por la mayor parte de los lectores. En segundo lugar, porque el tratamiento adecuado de las "relaciones" entre catolicismo y filosofía, protestanismo (en general) y filosofía, luteranismo y filosofía, calvinismo y filosofía, etc., resultaría excesivamente largo y no siempre suficientemente filosófico para los propósitos de este Diccionario; en efecto, obligaría a dilucidar un tanto a fondo materias de fe y cuestiones teológicas — las cuales han sido introducidas en la presente obra sólo en la medida en que han sido tratadas, o pueden ser tratadas, filosóficamente.

Reconociendo, empero, que las ausencias indicadas pueden resultar enojosas, hemos procurado remediarlas de tres maneras.

Primero, nos hemos referido a opiniones de las principales iglesias cristianas sobre ciertos puntos de religión y teología, sobre todo en cuanto han sido objeto de debates filosóficos.

Segundo, hemos dedicado artículos especiales a ciertas tendencias o movimientos dentro del cristianismo que se han singularizado por haber puesto sobre el tapete ciertas cuestiones filosóficas, teológicas y teológico-filosóficas fundamentales, y por haber dado lugar a polémicas en las que han participado filósofos y teólogos de nota.

Tercero, hemos dedicado artículos especiales a ciertas figuras de interés a la vez teológico y filosófico.

Hemos llevado a cabo lo primero en ciertos artículos tales como Albedrío (Libre), Ángel, Ciencia Media, Creación, Dios, Logos, etc. (véase la lista de artículos bajo el epígrafe "Filosofía de la religión y teología" que figura en el "Cuadro sinóptico" al final de esta obra; a ellos deben agregarse varios de los que figuran bajo los epígrafes "Metafísica y ontología", "Antropología filosófica y filosofía del espíritu" y "Ética"). Nos hemos referido muy en particular a los debates de interés filosófico que se han suscitado dentro del catolicismo, cuya "relación" con ideas filosóficas ha sido abundante y constante, pero no hemos excluido, cuando era menester, datos basados en opiniones, tesis y argumentos procedentes de otras confesiones.

Hemos llevado a cabo lo segundo en artículos tales como los dedicados a Deísmo, Gnosticismo, Jansenismo, Pelagianismo, Quietismo, Socinianismo, etc., así como en artículos tales como los dedicados a los Cuáqueros. La selección efectuada al respecto ofrece un aspecto un tanto arbitrario, pues podrían haberse compuesto otros muchos artículos; as!, por ejemplo, sobre el arianismo, el docetismo, el monofisismo, el nestorianismo, etc., por un lado, y sobre los adventistas, anabaptistas, baptistas, congregacionalistas, fundamentalistas, metodistas, presbiterianos, puritanos, etc., por el otro. Hemos procurado reducir la inevitable dosis de arbitrariedad eligiendo artículos cuyo tratamiento no nos alejaba demasiado de los temas filosóficos y artículos que consideramos importantes por referirse a movimientos religiosos que, aunque no específicamente "filosóficos", fueron ampliamente discutidos en alguna época por filósofos.

Hemos llevado a cabo lo último en artículos sobre figuras como Calvino, Lutero, Melanchton, Zwinglio, etc., en los cuales, además, se puede introducir alguna información que algunos lectores echarían de menos por el hecho de no haber dedicado artículos especiales a Calvinismo, Luteranismo, etc. Además, con tales artículos se completan ciertas informaciones que pueden hallarse en los artículos consagrados a diversas figuras de importancia dentro del catolicismo por su contribución a ulteriores desarrollos filosóficos.

En la bibliografía de los artículos ESCOLÁSTICA, FILOSOFÍA MEDIEVAL y PATRÍSTICA hemos indicado los textos fundamentales para el estudio de ciertas épocas de la "filosofía cristiana". Para la historia del cristianismo, en su relación con la historia de la Iglesia, véase: Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 4 vols., 3a ed., 1893-1897 (los dos primeros tomos se citan con el título de *Die Chronologie).*— L. M. O. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* 2 vols., 1908-10. — *The Beginnings of Christianity,* ed. por F. J. Foakes-Jackson y Kisopp Lake, I, vols, i al vi, 1920-23. — Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums,* 3 vols., 4a y 5a eds., I, 1924; 4a y 5a, II, 1925;

1ª y 3ª, III, 1923.—O. Bardenhewer, *Geschichte der altkichlichen Literatur*, 5 vols., 1913-32. — Dom Charles Poulet y otros autores, *Histoire du christianisme*, 1932 y sigs. — K. S. Latourette, *A History of Christianity*, 1953. — Abundante información sobre la historia del cristianismo y de los dogmas se halla en el *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann, en el *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. Dom Cabrol, y en el *Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie*, 2ª ed., Friburgo, 1888 y sigs. — Para la teología protestante véase la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ª ed., Leipzig, 1896 y sigs. — Entre las revistas que pueden consultarse hay: *Revue biblique*, *Analecta Bollandiana*, *Revue bénédictine*, *Revue de l'histoire des religions*, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, *Archiv für Religionswissenschaft*. — Bibliografías para el estudio de la historia del cristianismo y del pensamiento cristiano: *A Bibliographical Guide to the History of Christianity*, compilada por S. J. Case, J. T. McNeill, W. W. Sweet, W. Pauck, M. Spinka, bajo la dirección de S. J. Case (1931), y *Guide bibliografiche* de la Universidad católica de Milán (II, 3 de la serie filosófica, por Carlo Giacon, con el título *Il pensiero cristiano*, 1943). — Para la historia de la filosofía cristiana véase especialmente: Heinrich Ritter, *Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äusseren Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten*, I, 1858; II, 1859. — A. Stöckl, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, 1891. — Blaise Romeyer, S. J., *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, I, 1935; II, 1936; III, 1937. — É. Gilson y Philotheus Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, 1937 (Cfr. Introducción, págs. 1-4; "Llamamos cristiana a toda filosofía que es elaborada por cristianos convencidos, que distingue entre el orden de la fe y el del saber, que funda el saber en medios naturales aun cuando ve en la revelación cristiana un auxilio valioso y, en cierta esfera, hasta necesario para la razón"). — A. D. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies* (*I. De l'antiquité à Saint Thomas*, 1936; *II. Les temps modernes*, 1946). — J. Chevalier, *Histoire de la pensée. II. La pensée chrétienne*, 1956 (trad. esp.: *Historia del pensamiento*, II, 1960). — Véase también bibliografía de ESCOLÁSTICA y FILOSOFÍA MEDIEVAL. — Para el problema que plantea la noción de filosofía cristiana, y para la cuestión de la relación entre cristianismo y filosofía griega, véase: W. R. Matthews, *Studies in Christian Philosophy*, 1921. — Corbière, *Le Christianisme et la fin de la philosophie antique*, 1921. — C. C. J. Webb, *The Debt of Modern Philosophy to the Christian Religion*, 1929. — Régis Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1941, nueva ed., 1955. — Jacques Maritain, "De la notion de philosophie chrétienne", *Revue néo-scolastique de Philosophie*, XXXIV (1932), 153-86. — Varios, *Compte rendue*, Séance de la Societé Française de Philosophie, 1931). — A.-J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 1932. — Luigi Allevi, *Ellenismo e Cristianesimo*, 1933. — Varios, *La philosophie chrétienne*. Journée d'études de la Societé thomiste, en Juvisy, 1933. — É. Gilson, *Christianisme et philosophie*, 1936 (del mismo autor, las "Notas biographiques pour servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne", en *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2ª Serie, 1944, págs. 412-40). — Id., id., *Introduction à la philosophie chrétienne*, 1960. — Octavio Nicolás Derisi, *Concepto de la filosofía cristiana*, 1935, 2ª ed., modificada, 1943. — M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien* (*I. Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, 1944; *II. Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, 1946). — J. Boisset, E. Rochedieu, P. Arbousse-Bastide, *Le problème de la philosophie chrétienne*, 1950. — J. V. L. Casserley, *The Christian in Philosophy*, 1951 (la primera parte es histórica). — Maurice Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, 1956 (trad. esp.: *¿Existe una filosofía cristiana?*, 1959). — Sobre la esencia del cristianismo y el concepto del "carácter absoluto" del cristianismo: Johannes Hessen, *Die Absolutheit des Christentums*, 1917. — Romano Guardini, *Das Wesen des Christentums*, 1936; publicado antes en *Die Schieldgenossen*, 1929; trad. esp.: *La esencia del cristianismo*, 1959. — Sobre el cristianismo y otras religiones: A. Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen*, 1924 (trad. esp.: *El cristianismo y las religiones universales*, 1950). — A. J. Toynbee, *Christianity among the Religions of the World*, 1958 (trad. esp.: *El cristianismo y las religiones universales*, 1950). — Sobre catolicismo y protestantismo: J. L. Aranguren, *Catolicismo y protestanismo como formas de existencia*, 1952.

CRITERIO. Por 'criterio' se entiende generalmente el signo, marca, característica o nota mediante la cual algo es reconocido como verdadero. Criterio es, pues, en este sentido el criterio de la verdad. En el vocabulario tradicional, el criterio se aproxima a lo que los escolásticos llamaban el objeto formal. El criterio sería, por consiguiente, algo distinto no sólo del objeto propio conocido, sino también de la facultad cognoscitiva, que exigiría un criterio para determinar lo verdadero. El problema del criterio ha sido examinado por un lado en estrecha relación con el problema de la verdad (sobre todo por las direcciones que han supuesto que sólo la verdad puede ser el criterio para lo verdadero), y por otro lado en relación con las cuestiones suscitadas por el grado de veracidad de las distintas fuentes del conocimiento, en particular los llamados sentidos externos. Las soluciones al problema del criterio han dependido casi siempre de las correspondientes soluciones a la cuestión del conocimiento (VÉASE). Según haya sido la posición última adoptada, y en particular según se haya adoptado el idealismo o el realismo gnoseológicos, ha sido distinto el criterio de la verdad. Ahora bien, aun dentro de cada una de estas posiciones extremas, ha habido múltiples definiciones del criterio y, de consiguiente, diversos sentidos dados a la llamada *criteriología*. Esto se manifiesta sobre todo dentro de la tendencia del realismo (VÉASE), y ello hasta tal punto que el destino de la propia criteriología depende en gran parte de la admisión o no admisión de un realismo más o menos directo o más o menos intelectualista. Así se advierte en quien, como Désiré Mercier (VÉASE) elaboró con particular detalle el aspecto criteriológico del problema del conocimiento. Su actitud ante el conocer explica su tesis de la criteriología como el estudio reflejo de nuestro conocimiento cierto y de los fundamentos en que se basa su certidumbre. El criterio de verdad, dice Mercier, es la prueba por la cual distinguimos entre verdad y error. La criteriología coincide, pues, casi enteramente con la epistemología, por lo menos en tanto que previamente concibamos a ésta como una teoría de la certidumbre. Por eso la crite-

riología no es una parte de la lógica; no es una lógica real, como creía Kant poder edificarla, pues la lógica real implica una *contradictio in terminis*. La criteriologia estudia, en suma, la certidumbre, es decir, una propiedad del acto del conocimiento. Está relacionada con la ideología y, de consiguiente, con la psicología. Ahora bien, hay, según Mercier, dos aspectos fundamentales de la investigación criteriológica. Primeramente, la criteriologia general, que estudia la certidumbre en sí misma. En segundo lugar, la criteriologia especial, que estudia la certidumbre en diferentes zonas o partes del conocimiento humano. CRITERIOLOGÍA. Ver CRITERIO.

CRITICISMO se llama en particular a la doctrina de Kant en cuanto hace de la crítica del conocimiento el objeto principal de la filosofía. En general es toda doctrina que sostiene la superioridad de la investigación del conocer sobre la investigación del ser, y la necesidad de reducir esta última a la primera. El criticismo es, pues, por una parte, una dirección especial de la gnoseología, consistente en la averiguación de las categorías o formas aprióricas que envuelven lo dado y permiten ordenarlo y conocerlo; mas, por otra, es una teoría general filosófica que coincide con el idealismo en sus diversos aspectos y que invierte la dirección habitual del conocimiento mediante una reflexión crítica sobre el propio conocimiento.

En un sentido más general, el criticismo es entendido como aquella actitud que afronta el mundo con una propensión exageradamente crítica o, más comunmente, como aquella actitud que considera que ningún conocimiento auténtico es posible sin que sus caminos queden previamente desbrozados por la crítica. En tal caso el criticismo no es sólo una posición en la teoría del conocimiento, sino una actitud que matiza todos los actos de la vida humana. La época moderna, que ha sido considerada habitualmente como una "época crítica", revela el carácter de este criticismo que pretende averiguar el fundamento racional de las creencias últimas, pero no sólo de aquellas creencias que son explícitamente reconocidas como tales, sino inclusive de todos los supuestos. El criticismo aspira entonces a iluminar totalmente las raíces de la existencia humana y aun basar el existir en tal iluminación. También en Kant se halla *este* criticismo al decir que "la indiferencia, la duda y, por último, una severa crítica son más bien muestras de un pensamiento profundo. Y nuestra época es la propia de la crítica, a la cual todo ha de someterse. En vano pretenden escapar de ella la *religión* por su *santidad y* la *legislación* por su *majestad,* que excitarán entonces motivadas sospechas y no podrán exigir el sincero respeto que sólo concede la razón a lo que puede afrontar su público y libre examen".

El *Diccionario enciclopédico de la filosofía crítica*, de Mellin (*Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*) apareció de 1797 a 1803. Véase J. Bergmann, *Zur Beurteilung des Kritizismus vom idealistischen Standpunkt*, 1875. — Antonio Renda, *Il criticismo*, 1927. — F. Lombardi, *La filosofia critica: I. La formazione del problema kantiano. II. Commento a la critica della ragione pura*, 1946. — Fr. Kreis, *Phänomenologie und Kritizismus*, 1930. — M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*. — R. Verneaux, *Esquisse d'une théorie de la connaissance; critique du néo-criticisme*, 1954. — Valerio Verra, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, 1957. — Mariano Campo, *Schizzo storico della esegesi e critica kantiana*, 1959. — Véase también KANTISMO.

CRITOLAO, de Faselis, en Licia († *ca*. 156 antes de J.C.), fue el sucesor de Aristón de Queos en el Liceo. Formó parte, con Carneades y Diógenes Seleucida en una embajada de filósofos a Roma en 155 antes de J.C. Aunque en la cosmología se opuso a los estoicos, defendiendo la doctrina de la persistencia y eternidad del cosmos, admitió en ética ciertas doctrinas estoicas y cínicas. Cristolao consideró que tanto los dioses como las almas proceden de una quintaesencia: el éter.

Textos en Fritz Werli, *Die Schule des Aristoteles*. X: *Hieronymos van Rhodos. Kritolaos und seine Schüler,* 1959. — Véase F. Oliver, *De Critolao peripatético,* 1895 (Dis.). — Art. sobre Critolao (Kritolaos aus Phaselis) por H. von Arnim en Pauly-Wissowa.

CROCE (BENEDETTO) (1866-1952), nac. en Pescasseroli (Los Abruzzos), residente en Ñapóles, donde ha desarrollado la mayor parte de su actividad crítica y filosófica, es considerado como el más eminente representante del neohegelianismo y del neoidealismo italiano, pero en muchos puntos su posición filosófica fue mucho más allá de la neohegeliana. No sólo por haber recibido otras diversas influencias —entre ellas, y sobre todo, las positivistas y las histori-cistas de la tradición de Vico—, sino también, y muy especialmente, porque el modo mismo de plantear sus problemas centrales mostraba la insuficiencia del neoidealismo. No es menos cierto, con todo, que la influencia del neohegelianismo (VÉASE) de la Italia del ochocientos, particularmente a través de Bertrando Spaventa, parece determinar el origen de la filosofía crociana. En efecto, Croce se propone, por lo pronto, aprovechar la riqueza del pensamiento de Hegel, pero desprovisto de lo que, a su entender, era inesencial al mismo: el espíritu especulativo encamado en la orgía de una filosofía *a priori* de la Naturaleza y de una construcción puramente artificiosa de la historia. Esto es "lo muerto" de la filosofía de Hegel, frente a lo cual subraya Croce "lo vivo", la dialéctica, la primacía del pensamiento en la comprensión de la realidad y el descubrimiento del Espíritu. Los aspectos y los grados del Espíritu —a que luego nos referiremos— representan la mejor confirmación de esta posibilidad de una dialéctica realmente viva, frente a la cual desaparezca toda rigidez y mecanización, no solamente de lo real, sino de los propios conceptos. Esto es, por otro lado, lo que explicará la posibilidad de las síntesis, así como, y muy especialmente, la posibilidad de un acceso intuitivo a lo singular que no necesite disolverse en el antirracionalisrno de las intuiciones románticas. Pues el acceso intuitivo tal como lo entiende Croce es, según se revela en la estética, no una inefable contemplación, sino una voluntad de expresión, una intuición en la cual la expresión constituye la principal de las caras. Así, cabe hacer en la actualidad lo que Hegel hizo para su tiempo: una fenomenología del Espíritu, pero una fenomenología en donde la absorción de los diferentes grados por una síntesis no equivalga a una supresión, sino justamente a una afirmación de lo distinto. La necesidad de la síntesis y

la consiguiente afirmación del carácter abstracto y negativo de los opuestos no equivalen, según Croce, a una supresión de la autonomía de las realidades diferentes. Sólo así es posible, según este pensador, evitar la absorción de todo lo real en lo idéntico en que desemboca frecuentemente el idealismo romántico. La fenomenología del Espíritu de Croce, en que puede resumirse su filosofía, tiene, con todo, una apariencia decididamente constructiva, aun cuando se sostenga en todas partes la necesidad de recurrir a la realidad irreductible, a una realidad que tiene siempre la racionalidad como fondo y la concreción como contenido. Los diferentes grados del Espíritu se hallan implicados entre sí; mejor dicho —de acuerdo con las últimas prolongaciones del pensamiento de Croce—, constituyen una especie de círculo en el cual no puede indicarse cuál es la realidad primaria, porque cualquier grado se apoya en los restantes y a la vez los completa. Según Croce, el Espíritu puede ser considerado en su aspecto teórico o en su aspecto práctico: en el primero cabe considerarlo como conciencia de lo individual, y este es el tema de la estética, o como conciencia de lo universal concreto, y este es el tema de la lógica; en el segundo cabe considerarlo como querer de lo individual o economía o como querer de lo universal o ética. Cada una de estas partes de la filosofía del Espíritu ha sido desarrollada por Croce con especial detalle, buscando en todo momento aquello que podía enlazarla con los grados restantes. Croce afirma así, en lo que toca al arte, su carácter de comprensión intuitiva de lo singular. Mas esta intuición no es la toma de contacto inmediato con una naturaleza simple, al modo cartesiano, sino lo que el propio autor llama "intuición lírica", el hecho de expresar creadoramente una impresión. De ahí la identificación del arte con una "lingüística general" que es, en el fondo, una teoría general de las expresiones. En la lógica, Croce procura ampliar el marco tradicional al buscar, como Hegel, lo concreto en el concepto y al sostener la posibilidad de una comprensión conceptual de lo singular. El pensamiento es de este modo una plenitud que jamás puede ser confundida con la pura formalidad del concepto lógico; más aun, el pensamiento es forzosamente, en cuanto pensamiento, la plena verdad que comprende todos los momentos, inclusive el error, el cual se integra con la verdad y no puede, consiguientemente, cuando menos desde el punto de vista rigurosamente teórico, ser nada positivo.

En la filosofía práctica, Croce vuelve repetidamente sobre su primera adscripción de plenitud al pensamiento; contra toda filosofía del sentimiento, sostiene Croce que la emoción no existe sino como vacilación entre la actividad teórica y la práctica. Contra todo pragmatismo y todo vitalismo activista afirma Croce que sólo la plenitud del pensar puede dar un sentido a la vida. Mas esta afirmación no equivale a negar la vida misma; por el contrario, Croce intenta continuamente establecer una síntesis de vida y pensamiento, en la cual cada uno de estos dos elementos otorgue sentido al otro. Semejante evasión de toda amenaza formalista queda confirmada por la tendencia "histórica" de Croce, que se ha manifestado concretamente en la preocupación por la historia y la cultura no sólo en el aspecto teórico, mas también prácticamente. La historiografía teórica y práctica de Croce es así la coronación de una filosofía que se halla enteramente penetrada por la convicción de la universalidad concreta de lo espiritual, convicción que, en el mismo sentido que inspiró a Hegel, lo hace sentirse enemigo irreductible de quienes, en nombre de lo racional puro, desconocen el valor y la función de la evolución espiritual y, sobre todo, de la evolución histórica, cuya riqueza solamente puede ser entendida, según Croce, desde el punto de vista del Espíritu concreto y absoluto.

Obras principales: *Materialismo storico ed economia marxistica*, 1900. — *Filosofia dello spirito: I. Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 1902. *II. Logica come scienza del concetto puro*, 1905. *III. Filosofia della pratica. Economia ed etica*, 1909. *IV. Teoria e storia della storiografia*, 1917. — *Saggio sullo Hegel*, 1907 (nueva edición con el título: *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel).* — *Saggi filosofici*, 8 vols., 1910 y siguientes (comprenden, entre otros, el vol. II: *La filosofia di G. B. Vico*, 1911; vol. V: *Nuovi saggi di estetica*, 1920; vol. VI: *Frammenti di etica*; vol. VII: *Ultimi saggi*, 1935; vol. VIII: *La poesia*, 1936.). — *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, 1910. — *Breviario di estetica*, 1913. — *Cultura e vita morale*, 1914. — *Contributo alla critica di me stesso*, 1918. — *Primi saggi*, 1919. — *Elementi di politica*, 1925. — *Aspetti morali della vita politica*, 1928. — *La critica e la storia dell'arte figurativa*, 1934. — *Piccoli saggi di filosofia politica*, 1934. — *La storia come pensiero e come azione*, 1938. — *Il carattere della filosofia moderna*, 1941. — *Storia dell'estetica per saggi*, 1942. — *Aesthetica in nuce*, 1946. — *Filosofia e storiografia*, 1949. — *Nuove pagine sparse*. I (*Vita, pensiero, letteratura*); II (*Metodologia storica. Osservazioni su libri nuovi. Aneddoti storici*), 1949. — *Storiografia e idealità morale*, 1950. — *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, 1950 (3 trabajos, uno de ellos sobre el "renacimiento hegeliano" propiciado por algunos existencialistas). — *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, 1952. — Muchos trabajos de crítica y de historia han aparecido en *La Critica*, fundada por Croce en 1903 (desde 1945 aparece con el título *Quaderni della "Critica"*). Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, IV (1923). — Edición de obras: *Opere di B. Croce*, Bari: *Filosofia dello Spirito*, 4 vols.; *Saggi filosofici* (véase antes): *Scritti di storia letteraria e politica*, 27 vols.; *Scritti vari*, 3 vols. — Hay trad. esp. de numerosas obras: *Materialismo histórico y economía marxista; Estética como ciencia de la expresión y lingüística general; Filosofía de la práctica en sus aspectos económico y ético; Teoría e historia de la historiografía; Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel; Breviario de estética; La historia como hazaña de la libertad; Ética y política, seguidas de Contribución a la crítica de mí mismo; España en la vida italiana del Renacimiento; Ariosto; Shakespeare; Corneille; Historia de Europa en el siglo XIX; El carácter de la filosofía moderna; La Poesía. Introducción a la crítica e historia de la poesía y de la literatura*, etc. — Bibliografía de Croce en la obra de M. F. Sciacca, *Il Secolo XX*, 2 vols. (parte de la *Storia della filosofia italiana*, dirigida por Sciacca) y especialmente en las obras de G. Castellano, *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce*, 1920 y *Croce, il filosofo, il critico, il storico*, 1924 (hay un tercer volumen, *L'opera filosofica, storica e lettera-*

ria di B. Croce, 1942, que incluye los dos anteriores y los complementa). — Además: Edmondo Cione, *Bibliografia crociana*, 1956. — Sobre la filosofía de Croce, véase: E. Chiochetti, *La filosofia di Benedetto Croce*, 1915. — H. W. Carr, *The Philosophy of B. Croce*, 1917. — A. Fraenkel, *Die Philosophie Benedetto Croces und das Problem der Naturerkenntnis*, 1919. — G. Calogero y D. Petrini, *Studi crociani*, 1930. —A. Waismann, *La filosofia di Croce*, 1939.—Renato Treves, *Benedetto Croce, filósofo de la libertad*, 1944. — P. Romanell, *Croce versus Gentile. A Dialogue on Contemporary Italian Philosophy*, 1946 (trad. esp.: *La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico*, 1946). — G. Fano, *La filosofia del Croce. Saggi di critica e primi lineamenti di un sistema dialettico dello Spirito*, 1946. — A. Lombardi, *La filosofia di B. Croce*, 1946. — Cleto Carbonara, *Sviluppo e problemi dell'estetica crociana*, 1947. — Octavio Nicolás Derisi, *La "filosofía del espíritu" de Benedetto Croce*, 1947. — A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, 1948 (trad. esp.: *El materialismo histórico y la filosofía de B. C.*, 1958). — D. Faucci, *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano*, 1950. — M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. Croce*, 1951. — C. Sprigge, *Croce. Man and Thinker*, 1952 (trad. esp.: *B. C.*, 1956). — F. Olgiati, *B. Croce e lo storicismo*, 1954. — R. Raggiunti, *La conoscenza storica; analisi della logica crociana*, 1955. — Alberto Caracciolo, *L'estetica e la religione di B. C.*, 1958. — F. Nicolini, *L'"Editio ne varietur" delle opere di B. C. Saggio bibliografico*, 2 partes, 1960. — Angelo A. de Gennaro, *The Philosophy of B. C. An Introduction*, 1961.

CRUSIUS (CHRISTIAN AUGUST) (1715-1775), nac. en Leuna (Merseburg), profesor en Leipzig, fue por lo pronto radical adversario de la llamada escuela de Leibniz-Wolff, cuyo racionalismo llegaba a la afirmación de que lo lógico es fundamento de lo ontológico. Por el contrario, Crusius sostiene enérgicamente que no puede admitirse confusión entre ambas instancias y, por lo tanto, que lo primero no puede ser sin más la plenaria "razón de ser" de lo segundo. No se trata de un escepticismo sobre el poder de la mente, sino de una reflexión sobre la irreductibilidad lógica de ciertas entidades. Lo que Crusius pone sobre todo de manifiesto es la pura formalidad del principio de contradicción, que en Wolff funcionaba como una instancia suprema y efectiva; un saber positivo debe basarse, según él, en lo que llama el "principio de los inseparables" o principio por el cual existen verdaderos "fundamentos" tales como el principio de que cuanto acontece tiene causa suficiente. La insuficiencia de la "forma del conocimiento" exige, en efecto, una "materia del conocimiento". Crusius tenía presentes no solamente las dificultades que plantea la explicación de ciertos hechos positivos por la mera referencia al principio de identidad, sino especialmente el problema del libre albedrío, problema que provocaba por lo menos una escisión entre la razón pura y la práctica y, como aconteció luego en Kant, el primado de la última para resolver las antinomias de la primera. La influencia de Crusius sobre Kant es patente y honda, y el escaso reconocimiento de la significación de Crusius se debe justamente en gran parte a que ha oscilado tradicionalmente, para los historiadores de la filosofía, entre un "adversario de Wolff" y un "precursor de Kant". Kant criticó a Crusius después de haberlo elogiado en su *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755), pero la crítica kantiana afecta más a las ideas morales y metafísicas de Crusius que a sus opiniones epistemológicas y ontológicas, las cuales desarrolló Crusius por veredas muy similares a las de Kant.

Obras: *De corruptelis intellectus a voluntate pendentibus*, 1740 (trad. alemana, 1768). — *De appetitibus insitis voluntatis humanae*, 1742. — *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, 1743 (trad. alemana, 1744). — *Anweisung, vernünftig zu leben*, 1744 (*Indicación para vivir racionalmente*). — *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegensetzt werden*, 1745 (*Bosquejo de las verdades necesarias de razón en cuanto se oponen a las contingentes*). — *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, 1747 (*Camino para alcanzar la certidumbre y seguridad del conocimiento humano*). — *Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken*, 2 vols., 1749 (*Método para reflexionar con orden y prudencia sobre los acontecimientos naturales*). — *Opuscula philosophico-theologica*, 1750. — *Die philosophischen Hauptwerke*, 4 vols., 1740-1766, reimp., 1952. — Véase A. Marquardt, *Kant und Crusius. Ein Beitrag zum richtigen Verständnis der crusianischen Philosophie*, 1885. — C. Festner, *Ch. A. Crusius als Metaphysiker*, 1892. — A. von Seitz, *Die Willensfreiheit in der Philosophie des Ch. A. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung*, 1899. — H. Heimsoeth, *Metaphysik und Kritik bei Crusius*, 1926. — Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, 1956, págs. 125-88.

CUADRO DE OPOSICIÓN. Véase OPOSICIÓN.

CUALIDAD. Consideramos en este artículo las siguientes cuestiones: (1) Definiciones tradicionales de la noción de cualidad. (2) Distinción entre varios aspectos de la cualidad y especialmente entre la cualidad y la no cualidad. (3) Posiciones fundamentales sobre el concepto de cualidad. Agregaremos unas palabras sobre (4) la cualidad en el juicio.

Para la cuestión (1) nos basaremos principalmente en las definiciones de Aristóteles. Según este autor, la cualidad es una categoría (VÉASE): es aquello en virtud de lo cual se dice de algo que es tal y cual (Cat., VIII 8 b 25). Ahora bien, como todos los términos usados por el Estagirita, el término 'cualidad' no es unívoco: 'cualidad' se dice de varios modos. Por ejemplo, la cualidad puede ser un hábito (VÉASE) o una disposición — siempre que se tenga en cuenta que los hábitos son a la vez disposiciones, pero no todas las disposiciones son hábitos. Puede ser también una capacidad — como el ser buen corredor o el ser duro o blando. Puede ser algo afectivo, como la dulzura (o un resultado de una cualidad afectiva, como el ser blanco). Puede ser, finalmente, la figura y la forma de una cosa, como la curvatura. Ciertas propiedades tales como la densidad no son consideradas por Aristóteles como cualidades, sino como resultado de relaciones (*ibid.*, 10 a 18). Característico de las mencionadas clases de cualidades —a las cuales podrían agregarse otras— es el tener contrarios y el admitir variaciones de grado, aunque hay algunas excepciones a esta última regla, como lo muestra el ejemplo de la cua-

lidad de triangularidad. De hecho, las únicas características verdaderamente propias de la cualidad son, según Aristóteles, la semejanza y la desemejanza. En otro lugar *(Met.,* Λ 14, 1020 a 33 sigs.) Aristóteles define la cualidad de cuatro maneras: (a) como la diferencia de la esencia (el hombre es un animal que posee cierta cualidad, porque es bípedo); (b) como propiedad de los objetos inmóviles matemáticos (lo que hay en la esencia de los números además de la cantidad); (c) como propiedades de las substancias en movimiento (calor y frío, blancura y negrura); (d) como algo respecto a la virtud y al vicio y, en general, al bien y al mal. Estas cuatro significaciones se reducen a dos: (x) la cualidad como diferencia de la esencia (a la cual pertenece también la cualidad numérica) y (y) la cualidad como modificación de las cosas que se mueven *en tanto que* se mueven, y las diferencias de los movimientos.

Podemos decir que el modo bajo el cual la cualidad existe es distinto según se trate de la propia cualidad ποίτης, o de aquello por lo cual algo es concretamente tal cosa, ποιόν, *quale.* La cualidad es por ello, como dicen los escolásticos, un accidente modificativo del sujeto, pero del sujeto en sí mismo. La clasificación de cualidades adoptada por muchos escolásticos es sensiblemente parecida, por lo demás, a la de Aristóteles: la cualidad puede ser entendida como hábito y disposición, potencia e impotencia, forma y figura. Las cualidades pueden ser definidas, en suma, como formas accidentales. Como tales, son simples, y por eso se planteó muy pronto el problema de su cambio y de su crecimiento.

Discutiremos ahora con algún detalle la cuestión (2). Es común citar como la distinción más importante e influyente la que presentó Locke entre las cualidades primarias y las secundarias. Nos referiremos luego más extensamente a ella. Por el momento es preciso advertir que esta distinción tiene una larga historia. Podemos fijar dos distintos orígenes de la distinción de Locke. (I) Uno es la tesis de Demócrito sobre la distinción entre lo que es real —la forma, disposición y situación de los átomos en el vacío— y lo que es convencional — los colores, sabores, sonidos, etc. Esta tesis influyó sobre muchas de las concepciones mecanicistas de la Naturaleza. Pero, además de ella, hay otras que parecen marchar en una *dirección* análoga. Mencionaremos varias, (a) La distinción de Aristóteles entre los sentidos comunes, αισθητα\ κοινά, y los sentidos particulares, αίσθητα\ ιδια. Como los primeros constituyen la base de la percepción de cualidades tales como la forma, la extensión, el movimiento y el reposo, tenemos aquí una distinción entre cualidades que serán luego consideradas como no sensibles, y cualidades sensibles en sentido estricto, (b) El concepto de cantidad cualitativa, desarrollado por Juan Duns Escoto, es decir, la idea de la posibilidad de medición de la cualidad, (c) El concepto de magnitud intensiva tratado por muchos escolásticos del siglo XIV y que *puede* ser relacionado con el anterior, (d) La concepción de Roberto Grosseteste de que las sensaciones subjetivas no pueden ser sometidas a tratamiento matemático —una concepción que si parece oponerse a (b) y (c) no deja de suscitar, como ellas, el problema que aquí nos interesa: el de la relación entre cualidades, o entre cualidad y cantidad. (II) El otro origen es la distinción aristotélica entre diversas cualidades y las elaboraciones escolásticas de la misma. Como veremos luego, Locke y otros filósofos modernos rechazaron en buena parte las investigaciones aristotélicas y escolásticas a este respecto, pero sí» ellas no se hubiera desarrollado seguramente la concepción moderna y menos aun se hubiese adoptado una muy parecida terminología. Procederemos ahora a trazar brevemente la historia de esta segunda distinción.

Su origen se encuentra, como ha observado Clemens Baeumker (véase artículo citado en la bibliografía), en la distinción aristotélica entre el sentido del tacto (VÉASE) y las diversificaciones operadas sobre el mismo. En el tacto aparecen, según el Estagirita, diversas cuah'dades polares (lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo pesado y lo liviano, lo duro y lo blando, lo recio y lo frágil, lo rudo y lo liso, lo compacto y lo mullido). De estas cualidades se destacan como primarias cuatro: dos cualidades activas (lo cálido y lo frío) y dos cualidades pasivas (lo húmedo y lo seco). Éstas, que Aristóteles llama *primeras diferencias,* πρῶται διαφοραί *(De gen. et corr.,* II 229 b 17-18), se contraponen a las cualidades restantes. No se trata, sin embargo, de "diferencias" psicológicas, sino físicas. A ellas se reducen las restantes cualidades, con lo cual se produce una distinción entre lo primario y lo secundario en ellas. Esta teoría aristotélica fue expuesta y discutida por algunos filósofos cristianos medievales (Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Roger Bacon) y por varios filósofos árabes (por ejemplo, Averroes), especialmente a través de comentarios a *De generatione et co-rruptione.* Bauemker menciona a tal efecto la expresión *'qualitates primae'* que aparece en Alberto Magno *(De gen. et corr.,* II tr. c. 7), y que designa lo mismo que las *primae sen-sibilia,* a las cuales se reducen las *secundae sensibilia.* El mismo Alberto, en otros textos *(Phys.,* V tr. 1 c. 4; *Philosophia pauperum sive Isagoge in libros Aristotelis Physico-rum, De cáelo et mundo, De generatione et corruptione* —en otro pasaje distinto del mencionado—, *Me-teorum, de anima,* III, c 3), usa no sólo *'qualitates primae',* sino también *'qualitates secundae' y* hasta *'qualitates secundariae'.* La expresión *'qualitates primae'* fue utilizada asimismo por Santo Tomás *(De gen. et corr.,* II lect 2 d) y por Roger Bacon *(Opus maius,* V *[Perspectiva)* dist. 1 c. 3). Y San Buenaventura habló de *qualitates primariae (Itinerarium mentis ad Deum,* c. 2, n. 3). Ahora bien, la expresión *'qualitates secundae',* que tuvo tan buena fortuna, apareció por vez primera, según Baeumker, en un autor menos conocido, Enrique de Hessen (t 1397), quien la usó en un escrito aún inédito titulado *De reductione effectuum in causas communes.* Desde entonces fue empleada frecuentemente para designar las cualidades sensibles réductibles a las cuatro "primeras diferencias" aristotélicas. Las cualidades primarias designan, pues, en estas concepciones, las cualidades fundamentales e irreductibles; las cualidades secundarias, las cualidades accidentales y réductibles.

Los autores modernos mantuvieron

dos tesis: una, defendida principalmente por Francis Bacon en el *Novum Organum* (I, 66), según la cual, de un modo parecido a los escolásticos, hay dos tipos de cualidades, ambas reales, pero unas más patentes o visibles que las otras; la otra, defendida por Gassendi, Galilei, Hobbes y otros, según la cual hay por un lado una materia sin cualidades, o bien una materia con propiedades puramente mecánicas, que es objetiva (en el sentido moderno de esta expresión), y por otro lado ciertas cualidades —que también pueden distribuirse en primeras y segundas o primarias y secundarias en la significación aristotélico-escolástica—, que son subjetivas (en el sentido moderno de esta expresión). Esta última tesis fue la predominante a medida que se fue extendiendo la concepción mecánica de la Naturaleza. Como dice Galilei en *Il Saggiatore,* hay por un lado *primi accidenti* y por el otro *qualita. (Il Saggiatore, Opere complete,* Firenze, 1842 sigs., IV, 333 sigs.) En otros términos, lo que antes eran formas substanciales es rechazado para ser sustituido por las propiedades mecánicas, y lo que eran cualidades de diversas especies es rechazado para ser sustituido por percepciones subjetivas. Podemos mencionar a este respecto a Descartes. En las *Meditaciones* (II) encontramos el famoso ejemplo del pedazo de cera que, al acercarse al fuego, pierde todas sus cualidades menos las fundamentales: flexibilidad, movimiento y, sobre todo, extensión. En los *Principios* habla de que las magnitudes, figuras y otras propiedades semejantes se conocen de modo distinto que los colores, sabores, etc. (I, 69), y que nada hay en los cuerpos que pueda excitar en nosotros ninguna sensación excepto el movimiento, la figura o situación y la magnitud de sus partes (IV, 198). Podemos mencionar también a Malebranche cuando indica en su *Recherche* (Libro IV, Parte II, cap. 2) que "cuando los filósofos dicen que el fuego es caliente, la hierba verde, y el azúcar dulce, etc., entienden, como los niños y el común de los hombres, que el fuego contiene lo que experimentan cuando se calientan, que la hierba tiene sobre ella los colores que en ella creen ver, que el azúcar contiene la dulzura que experimentan al comerlo, y así con todas las cosas que vemos o que sentimos.. . Hablan de las cualidades sensibles como si fueran sensaciones". Pero desde Descartes —agrega— sabemos que los términos sensibles mediante los cuales se describen usualmente las cualidades del fuego, de la hierba, etc., son equívocos. Consideraciones semejantes, pero con un mecanicismo aun más acentuado, se hallan en Hobbes, *De corpore,* II, 2. Estas tesis fueron reasumidas de un modo particularmente claro y radical por Robert Boyle en sus *Considerations und Experi-ments touching the Origin of Forms and Qualities* (1666) y especialmente en su *History of Particular QuaUties* (1671) al distinguir entre las *cualidades reales* —que llamó *modos, afecciones primarías* o *atributos mecánicos*— y las *cualidades subjetivas* — que llamó simplemente *cualidades* y que consideró susceptibles de ser divididas en primarias y secundarias. En resumen, vemos en ese período la tendencia a distinguir entre lo primario o mecánico y lo secundario o sensible. Ahora bien, mientras los filósofos citados parecen apartarse cada vez más de la terminología escolástica, al reservar el nombre de cualidades para todas las propiedades reductibles a otras propiedades más fundamentales, Locke siguió una tendencia parecida, si bien adoptando el vocabulario escolástico. Así, en el *Essay* (II viii 11-12) introdujo la célebre distinción entre *cualidades primarias* u *originales,* es decir, cualidades de los cuerpos completamente inseparables de ellos, "y tales que en todas las alteraciones y cambios que el cuerpo sufre" se mantiene como es, y *cualidades secundarias,* es decir, cualidades que no se hallan, en verdad, en los objetos mismos, sino que son posibilidades *(powers)* de producir varias sensaciones en nosotros mediante sus cualidades primarias. Ejemplos de las primeras son: solidez, extensión, figura y movilidad. Ejemplos de las segundas son: colores, sonidos y gustos. A estos dos tipos de cualidades —dice Locke— puede añadirse una tercera, que son las meras posibilidades, "aunque ellas son cualidades tan reales en la cosa como las que llamo, según el vocabulario usual, cualidades". Vemos, pues, que la distinción de Locke es a la vez la culminación de una larga historia en el estudio del problema de la cualidad y una *mise au point* de la doctrina moderna con ayuda del vocabulario escolástico.

La doctrina anterior no pasó, ciertamente, sin objeciones. Entre las más destacadas se halla la de Berkeley. En los *Tres Diálogos,* indica dicho pensador que, "según los filósofos", las cualidades primarias son: extensión, figura, solidez, gravedad, movimiento y reposo, y las secundarias son "todas las cualidades sensibles junto a las primarias". En los *Principios* (Int. sec. 9-15) señala que las llamadas cualidades primarias son: extensión, figura, movimiento, reposo, solidez, impenetrabilidad y número; y las secundarias: colores, sonidos, etc. Pero la distinción —declara— es inadmisible, como el lector puede comprender si se atiene a lo que hemos dicho en el artículo sobre Berkeley acerca del cualitativismo radical de este filósofo, para el cual ser es percibir y ser percibido. En general, todas las filosofías cualitativistas rechazan la distinción. Por lo demás, hay que advertir que la misma puede entenderse o como una descripción de lo real o como un principio fundamental de la teoría del conocimiento. Los dos sentidos no aparecen siempre bien claros en los escritos de los filósofos de los siglos XVII y XVIII, aunque puede decirse que en gran número de casos la distinción en sentido gnoseológico se apoya en una distinción en sentido ontológico. En cambio, después del siglo xvm la distinción en sentido gnoseológico es la que ha predominado entre los filósofos. Una excepción notable a este respecto la representa Samuel Alexander al distinguir entre cualidades primarias o cualidades en general (forma, tamaño, número, movimiento de varias clases) y cualidades secundarias (color, temperatura, gusto, etc.). Las cualidades primarias no son, según Alexander, propiamente cualidades, sino "determinaciones de las cosas". En cuanto a las secundarias, pueden entenderse en dos sentidos: como cualidades secundarias estrictas o como cualidades secundarias en general. Estas últimas son "objetivas y permanentes", y sirven, en tanto que "disposiciones", de enlace entre las cualidades primarias en general y las cualidades secundarias estrictas.

Pasemos ahora a discutir brevemente la cuestión (1). Podemos considerar que las posiciones posibles sobre la noción de cualidad son fundamentalmente las siguientes:

(a) Las cualidades son concebidas como las únicas propiedades especí ficas de las cosas (sofistas, Berkeley, etc.).

(b) Las cualidades son concebi das como propiedades de las cosas, pero no como propiedades únicas. Pueden ser, en efecto, o propieda des accidentales que modifican el objeto, o formas accidentales (Aris tóteles, muchos escolásticos).

(c) Las cualidades son concebidas como propiedades réductibles a otra propiedad o a otra serie de propie dades (mecanicismo). Las cualida des son entonces subjetivas. Si se conserva el nombre 'cualidad' tam bién para las cualidades objetivas, se introduce entonces la citada distin ción entre cualidades primarias y se cundarias.

(d) Las cualidades son concebi das como entidades irreductibles. Esta posición se aproxima a (a) y tiene muchas variantes (Bergson y su doc trina de los datos inmediatos; Mach y el fenornenismo; *ciertas* partes de la fenomenología de Husserl; Alexander y varios de los partidarios de la evolución emergente).

Las posiciones anteriores se presentan muchas veces mezcladas entre sí. Ello se advierte sobre todo cuando nos referimos al carácter réductible o irreductible de las cualidades. Hay quienes, en efecto, sostienen la reducibilidad (la cualidad es reducida a la cantidad o la cualidad secundaria a la primaria). Hay quienes sostienen la irreducibilidad (como el cualitativismo y el fenomenismo). Hay quienes, finalmente, afirman a la vez la reducibilidad y la irreducibilidad (algunos escolásticos, Alexander, Nicolai Hartmann). Es típico de muchas de estas últimas concepciones el afirmar que las cualidades "emergen" mediante la producción de complejidades nuevas en el proceso evolutivo (Lloyd Morgan, Alexander) o mediante la distribución de la realidad en distintos niveles del ser (N. Hartmann).

(4) En la lógica se llama *cualidad del juicio* a una de las formas en que puede éste presentarse. Según su cualidad, los juicios se dividen en afirmativos y negativos; la cualidad se refiere a la cópula en la cual se expresa 'S es P' o 'S no es P'. Propiamente no existen según la cualidad más que estas dos clases de juicios; sin embargo, para los efectos de la formación sistemática de la tabla de categorías, *y,* por lo tanto, únicamente en su referencia a la lógica trascendental, Kant agrega a los juicios afirmativos y negativos los limitativos o indefinidos. El juicio indefinido consiste simplemente en excluir un sujeto de la clase de los predicados a que la proposición se refiere. Así, hay que distinguir según Kant entre "el alma no es mortal" y "el alma es inmortal". "Por la proposición 'el alma no es mortal' he afirmado realmente, según la forma lógica, poniendo al alma en la ilimitada circunscripción de los seres inmortales. Porque como lo mortal constituye una parte de toda la extensión de los seres posibles, y lo inmortal la otra parte, con mi proposición no se ha dicho otra cosa sino que el alma es una de las muchas cosas que permanecen cuando se ha quitado de ellas todo lo que es mortal" *(K.r.V.,* A 72, B 97). Las categorías correspondientes a la cualidad son la realidad, la negación y la limitación. Para Kant sólo puede conocerse *a priori* en las cantidades en general una sola cualidad, "es decir, la continuidad, y en toda cualidad (en lo real del fenómeno) sólo puede conocerse su cantidad intensiva, perteneciendo todo lo demás a la experiencia".

Albert Spaier, *La Pensée et la Quantité. Essai sur la signification et la réalité des grandeurs,* 1927. — Annaliese Meier, *Kants Qualitätskategorien,* 1930 (*Kantstudien,* Ergänzungshefte, 61). — Erika Sehl, *Erkenntnisontik in der griechischen Philosophie. Kritische Studien zur Geschichte der Lehre von einer Subjektivität der Sinnesqualitäten,* 1936. — Nelson Goodman, *The Structure of Appearance,* 1951.

CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR. Los enunciados atómicos:

Pantagruel come mucho (1),
Hesíodo es un poeta griego (2),
La Tierra gira en torno a sí misma, (3)

pueden ser considerados sin tener en cuenta su composición. En este caso cada uno de ellos puede ser simbolizado mediante una cualquiera de las letras sentenciales *'p'* , *'q'*, *'r'*, etc, En cambio, cuando consideramos su composición no podemos simbolizarlos mediante letras sentencíales, sino que tenemos que averiguar de qué elementos se compone y usar para cada uno de ellos una determinada serie de símbolos. Ahora bien, cualquiera de los citados enunciados puede descomponerse en dos elementos: el argumento —o sujeto— y el predicado — o verbo. En (1) el argumento es 'Pantagruel'; en (2) es 'Hesíodo'; en (3), 'La Tierra'. En (1) el predicado es 'come mucho'; en (2) es 'es un poeta griego'; en (3), 'gira en torno a sí misma'. Se advertirá que esta división entre argumento y predicado, empleada en la lógica simbólica actual, no coincide exactamente con la división que suele llamarse tradicional. Consiste ésta en suponer que en todo enunciado hay tres elementos: el sujeto, el verbo —llamado también *cópula*— y el predicado o atributo. Así, los sujetos de (1), (2) y (3) son respectivamente 'Pantagruel', 'Hesíodo' y 'La Tierra'; los verbos son 'come', 'es' y 'gira'; los predicados, 'mucho' ('muchas cosas'), 'poeta griego' y 'en torno a sí misma'. En muchos casos se prefiere reducir el verbo a la cópula 'es' (véase CÓPULA). En este caso (1) se traduce por 'Pantagruel es un comilón'; (3) por 'La Tierra es una entidad que gira en torno a sí misma'; (2) se deja tal como está. Si así es, los predicados de (1) y (3) se convierten en 'un comilón' y 'una entidad que gira en torno a sí misma'. Nosotros seguiremos el uso actual y nos las habremos solamente con los dos mencionados elementos del enunciado: argumento y predicado.

Simbolizaremos los argumentos mediante las letras 'w', *'x', 'y', 'z', 'w' ', 'x´ ´, 'y ´´, ' z´´,* etc., llamadas *letras argumentos,* y los predicados mediante las letras *'F´, 'G', 'H', 'F' ', 'G' ', ' H' ',* etc., llamadas *letras predicados.* Anteponiendo las letras predicados a las letras argumentos, simbolizaremos (1) mediante:

Fx,

si *'x'* se lee 'Pantagruel' y 'F' se lee 'come mucho'. (Aunque es usual colocar la letra —o letras— argumento

entre paréntesis, tal como *'F(x)'*, nosotros los suprimimos para mayor simplicidad.) Análogamente podemos simbolizar (2) y (3) mediante *'Fx'* si en el primer caso V se lee 'Hesíodo' y *'F'* se lee 'es un poeta griego", y en el segundo caso V se lee 'La Tierra' y 'F' se lee 'gira en tomo a sí misma'. Advirtamos que 'Fx' puede simbolizar enunciados con más de un predicado gramatical. Tal ocurre en:

Julio César fue asesinado por Bruto (4),

si 'Julio César' se simboliza por 'x' y 'fue asesinado por Bruto' por 'F'. Sin embargo, (4) puede simbolizarse asimismo por:

Fxy

si ´x' se lee 'Julio César', *'y'* se lee 'Bruto' y 'F' se lee 'fue asesinado por'. Análogamente,

Miguel recorre lentamente la ruta que va de Córdoba a Madrid puede simbolizarse mediante *'Fx' si 'x'* se lee 'Miguel' y 'F' se lee 'recorre lentamente la ruta que va de Córdoba a Madrid'; mediante *'Fxy'* si 'x' se lee 'Miguel', *'y'* se lee la ruta que va de Córdoba a Madrid' y *'F' se* lee 'recorre lentamente'; mediante *'Fxyz'* si 'x' se lee 'Miguel', *'y'* se lee 'la ruta de Córdoba', 'z' se lee 'a Madrid' y 'F' se lee 'recorre lentamente' Se observará que el adverbio 'lentamente' se incorpora al predicado.

'Fx', 'Fxy', 'Fxyz' reciben el nombre *de esquemas cuantificacionales atómicos.* Éstos esquemas u otros análogos pueden unirse mediante conectivas y formar esquemas cuantificacionales moleculares. Así ocurre con los esquemas:

$$Fx \supset Gx,$$
$$(Fx \ . \ Gy) \supset Hz,$$

cuyos ejemplos pueden ser:

Si Antonio lee, entonces Desideria cose,

Si Antonio lee y Desideria cose, entonces la casa está silenciosa. Procedamos ahora a la cuantificación de los enunciados. Esta cuantificación puede afectar solamente a los argumentos o también a los predicados. En el primer caso la lógica de que se trata es una lógica cuantificacional elemental. En el segundo caso la lógica de que se trata es una lógica cuantificacional superior.

Consideremos por el momento sólo la cuantificación de letras argumentos. Tomemos los siguientes enunciados:

Todos los hombres son mortales (5),
Ningún hombre es unicelular (6),
Algunos griegos son filósofos (7),
Algunos griegos no son atletas (8).

En el artículo sobre la noción de proposición hemos visto que (5), (6), (7) y (8) son respectivamente ejemplos de las proposiciones de tipo A (universal afirmativa), E (universal negativa, I (particular afirmativa) y O (particular negativa). (5) y (6) están cuantificados umversalmente; (7) y (8) lo están particularmente — o existencialmente. Procedamos ahora a explicar cómo se forman los esquemas cuantificacionales de los cuales (5), (6), (7) y (8) son ejemplos.

Si tomamos el esquema:

$$Fx \supset Gx$$

podremos leerlo:

Si *x* es hombre, entonces *x* es mortal (9)

Sustituyendo 'x' por un término singular, tal como en:

Si Sócrates es hombre, entonces Sócrates es mortal

(9) se convertirá en un enunciado. Pero si no sustituimos *'x'* por un tér mino singular, (9) no será un enun ciado. Con el fin de convertir (9) en un enunciado, habrá que cuantificar umversalmente *'x'.* La cuantificación universal dará por resultado:

Para todos los x, si x es hombre, en tonces *x* es mortal (10)

equivalente a:

Todos los hombres son mortales.

'Para todos los x' es simbolizado mediante '(x)', llamado *cuantificador universal*

$$(x) \ (Fx \supset Gx).$$

La negación de tal cuantificación universal se lleva a cabo afirmando que si para todos los *x, x* es F, entonces no es el caso que x sea G. Esquema de tal negación es, pues:

$$(x) \ (Fx \supset \sim Gx),$$

(10) será entonces simbolizado por:

que puede leerse:

Ningún hombre es unicelular si 'F' se lee 'es un hombre' y 'G' se lee 'es unicelular'.

Si ahora tomamos el esquema:

$$Fx \ . \ Gx$$

podremos leerlo:

x es griego y *x es* filósofo (11)

Sustituyendo V por un término singular, tal como en:

Sócrates es griego y Sócrates es filósofo,

(11) se convertirá en un enunciado. Pero si no sustituimos 'x' por un tér mino singular, (11) no será un enun ciado. Con el fin de convertir (11) en un enunciado, habrá que cuantifi car particularmente *'x'.* La cuantifi cación particular dará por resultado:

Para algunos *x, x* es griego y x es fi lósofo (12),

equivalente a:

Algunos griegos son filósofos.

'Para algunos x' es simbolizado mediante '(x)', llamado *cuantificador particular*

(12) será entonces simbolizado por:

$$(\ x) \ (Fx \ . \ Gx).$$

La negación de tal cuantificación particular se lleva a cabo afirmando que para algunos *x, x* es F y *x* no es G. Esquema de tal negación es, pues:

$$(x) \ (Fx \ . \sim Gx),$$

que puede leerse:

Algunos griegos no son atletas

si 'F' se lee 'es griego' y *'G'* se lee 'es atleta'.

Observemos que '(x)' puede leerse de varios modos: 'Para algunos *x'*, 'Hay un x tal, que' 'Hay por lo menos un x tal, que', 'Hay a lo sumo un *x* tal, que', etc. La indicación de 'Hay por lo menos *n x* tales, que', 'Hay a lo sumo *n x* tales, que', 'Hay exactamente *n x* tales, que' se expresa por medio de los cuantificadores numéricos. El análisis de éstos se efectúa por medio de la introducción del signo de identidad (VÉASE), ' = '.

Pueden cuantificarse universal o particularmente cualesquiera letras argumentos. Sin embargo, no en todas las fórmulas cuantificacionales están cuantificadas todas las letras argumentos. Las letras argumentos cuantificadas se llaman *ligadas;* las no cuantificadas, *libres.* Los esquemas que poseen todas las letras argumentos cuantificadas se llaman *esquemas cerrados;* los que poseen cuando menos una letra argumento

no cuantificada se llaman *esquemas abiertos.*

Pueden cuantificarse asimismo no solamente, como se ha hecho antes, esquemas cuantificacionales moleculares, sino también esquemas cuantificacionales atómicos. Así, por ejemplo *'Fx'* en *'(x) Fx'*, que puede leerse: 'Algo es agradable'.

Consideremos ahora brevemente la cuantificación también de letras predicados y el uso de las letras predicados como argumentos. Estas dos posibilidades, que quedaban excluidas en la lógica cuantificacional elemental, son admitidas en la lógica cuantificacional superior. En esta última lógica se incluyen, por consiguiente, fórmulas como:

(F) (Fx . Fy), F (G)

que pueden leerse respectivamente:

El hombre y el animal tienen un rasgo común, Ser racional es una cualidad deseable.

En virtud de ello, la lógica cuantificacional superior permite presentar en lenguaje lógico un número considerablemente mayor de enunciados del que era permitido en la lógica cuantificacional elemental. Sin embargo, como la lógica cuantificacional superior aloja en su interior un cierto número de paradojas lógicas, es necesario modificarla con el fin de eliminarlas. Nos hemos referido a este punto en el artículo sobre la noción de paradoja.

Hemos empleado hasta aquí el término 'cuantificador'. Algunos autores, empero, prefieren el vocablo 'operador'. Entre estos autores figura H. Reichenbach, el cual señala que no se puede usar 'cuantificador' para las operaciones destinadas a la unión o vinculación de variables por cuanto los enunciados universal o particularmente cuantificados son cualitativos y no cuantitativos.

CUÁQUEROS *(Quakers).* Nos referiremos brevemente a los cuáqueros y al cuaquerismo a causa del interés que mostraron hacia ellos algunos filósofos (deístas del siglo XVIII, especialmente Voltaire en su *Lettre sur les Anglais;* teólogos llamados "liberales" de los dos últimos siglos y, en general, muchos de los que han defendido la completa tolerancia en materia religiosa).

El fundador del cuaquerismo fue el predicador laico inglés George Fox (1624-1691), nac. en Drayton (Leicestershire). Fox clamó haber tenido visiones místicas en las cuales Dios le reveló que debía seguir directamente, y únicamente, la palabra de Cristo. Fox predicó que todos los hombres deben guiarse únicamente por una "luz interior" *(inner light) y* alejarse de todo dogma y de toda iglesia (en su caso y tiempo, especialmente del presbiterianismo). El nombre 'cuáqueros' *(quakers)* fue dado a Fox por el juez Gervase Bennet cuando el primero le advirtió que debía "temblar" ante la palabra de Dios. Los propios cuáqueros se llamaron a sí mismos primero "Hijos de la Luz" *(Children of Light),* luego "Amigos de la Verdad" *(Friends of Truth) y,* finalmente, "Amigos" *(Friends).* El nombre más propio de los cuáqueros es "Sociedad de Amigos" *(Society of Friends)* establecida en 1668 por Fox y William Dewsbury a base del escrito de Fox titulado "Paper of Advice" (1668 [otros escritos de Fox, publicados postumamente, son *Great Journal,* 1694; *A Collection of Epistles,* 1698 y *Gospel Truth,* 1706]). Desde 1669 Fox y sus seguidores —incluyendo la mujer de Fox, Margaret Fell (1614-1702)— iniciaron un intenso trabajo de predicación y misión, especialmente por las Indias occidentales, los Países Bajos y los Estados alemanes. El cuaquerismo se extendió principalmente por los que iban a ser los Estados Unidos; considerable número de cuáqueros ingleses emigraron y se establecieron en dichos Estados, especialmente en los de New Jersey y Pennsylvania (Filadelfia ha sido llamada "the Quaker City") desde las últimas décadas del siglo XVII. En 1827 se produjo en los EE. UU. una escisión capitaneada por Elias Hicks (1748-1830), nac. en Hempstead, Long Island (New York), el cual negó la autenticidad y la autoridad divina de la Biblia y del Cristo histórico. A los seguidores de Hicks se opusieron los que se llamaron "Amigos ortodoxos", pero dentro de éstos se produjo otra escisión: la de los "Amigos ortodoxos conservadores", que predicaban el "retorno a las fuentes".

La principal obra teológica de los cuáqueros es el escrito titulado An *Apology for the True Christian Divinity, as the Same is Held Forth and Preached by the People Called in Scorn Quakers (* 1678 [en latin, en 1676]), de que es autor el escocés Robert Barclay (1648-1690). La principal doctrina expuesta en esta obra es la de la "luz interior". Otras doctrinas son: la oposición a la predestinación (VÉASE); la idea de que el hombre puede vencer el pecado si sigue por sí mismo la revelación cristiana; la idea de que la creencia religiosa cuáquera es asunto de responsabilidad personal exclusivamente. Junto a ello los cuáqueros defendieron el valor de la palabra empeñada y la completa sinceridad. Al período de "entusiasmo" y de "temblores" siguió un período de sinceridad y vida simple. Luego, sobre todo entre los cuáqueros más "liberales", el contenido teológico se fue esfumando para ser sustituido por reglas morales y de convivencia: los cuáqueros se han caracterizado por su seriedad, actividad, espíritu de ayuda al necesitado, pacifismo e interés por la educación. Estas reglas morales y de convivencia se pusieron ya en práctica inclusive en el período de mayor fervor religioso, y fue posiblemente por este y análogos motivos que Voltaire y otros pensadores describieron a los cuáqueros como modelos de tolerancia contra todo dogmatismo y espíritu inquisitorial. Las diferencias "teológicas" entre los grupos cuáqueros son, en efecto, insignificantes; además, desde 1946 se reunieron en Filadelfia los "Amigos" de los diversos grupos, desvaneciéndose con ello todavía más las diferencias en materia de "doctrina" o "creencia".

De las numerosas obras sobre los cuáqueros destacamos: T. E. Harvey, *The Rise of the Quakers,* 1905. — Rufus M. Jones, I. Sharpless y A. M. Gummere, *The Quakers in the American Colonies,* 1911. — Rufus M. Jones, *The Later Periods of Quakerism, 2* vols., 1921. — Elbert Russell, *The History of Quakerism,* 1942.

CUANTIFICACIÓN DEL PREDICADO. Véase PREDICADO.

CUBO DE OPOSICIÓN. Véase OPOSICIÓN.

CUDWORTH (RALPH) (1617-1688) nac. en Aller (Sommersetshire), maestro desde 1645 en Cambridge, fue uno de los principales representantes de la llamada Escuela de Cambridge (VÉASE) en en el siglo XVII. Como los demás miembros del grupo, y de un modo

aun más acentuado, Cudworth consideraba necesario acudir en defensa de la religión amenazada por el materialismo y el mecanicismo, pero esta defensa debía efectuarse, a su entender, en un sentido enteramente racional. El llamado platonismo de la Escuela de Cambridge puede sobre todo entenderse desde este punto de vista. De ahí la necesidad de fundamentar un "verdadero sistema intelectual del universo" basado en ideas claras y distintas y especialmente en las nociones primeras tal como han sido dadas al alma y que solamente necesitan ser extraídas y reveladas. La perfección podría ser, pues, deducida de la idea de perfección, de modo que en este punto, por lo menos, Cudworth parece inclinarse a una especie de "ontologismo". No menos afanoso de claridad y distinción se manifiesta Cudworth en la descripción del mundo. La sumisión de sus procesos a un puro mecanicismo, señala, representa una reducción de los hechos a una especie particular de ellos. Los movimientos de las substancias vivientes quedan inexplicados. Por eso Cudworth sostiene la posibilidad de concebir racionalmente un movimiento del ser viviente por analogía con las voliciones. De ahí su famosa teoría de las "naturalezas plásticas" o fuerzas formadoras de la Naturaleza, los verdaderos principios "orgánicos" situados entre lo material y lo puramente espiritual. Esta concepción organológica no elimina totalmente los procesos mecánicos, pero los "envuelve", por así decirlo, en una concepción más amplia. En un sentido análogo se movía el pensamiento de Henry More (1614-1687, nac. en Grantham, Lincolnshire, maestro en Cambridge), aun cuando éste se oponía más resueltamente a las concepciones mecánico-racionalistas y llegaba a negar la propia subsistencia ontológica de los procesos a que tales concepciones aludían. Aunque más interesado que Cudworth en la defensa racional de la religión y en la elaboración de la ética, More no dejó de intentar, desde el punto de vista metafísico, la elaboración de una doctrina resueltamente organológica-espiritualista para la cual lo que aparece como natural no es, en último término, sino *sensorium* de Dios.

Obras de Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe,* 1678 (edición latina: *Systema intellectuale huius universi,* 1733), reimp., 1962. — *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality,* 1731. — Obras de More: *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness,* 1660. — *Divine Dialogues, Containing sundry Disquisitions and Instructions Concerning the Attributes and Providence of God,* 1668. — *Enchiridion metaphysicum, Enchiridion ethicum,* 1668. — Véase también la serie: *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr. Henry More,* 1662. — Hay correspondencia de More con Descartes. — Cfr. C. E. Lowrey, *The Philosophy of Ralph Cudworth,* 1884. — K. J. Schmitz, *Cudworth und der Platonismus,* 1919. — Joseph Beyer, *Ralph Cudworth als Ethiker, Staatsphilosoph und Aesthetiker auf Grund der gedruckten Schriften,* 1935 (Dis.). — G. Aspelin, *R. Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy,* 1943. — J. A. Passmore, *R. Cudworth. An Interpretation,* 1951. — Lydia Gysi, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of R.C.,* 1962. — Véase también la bibliografía del artículo CAMBRIDGE (ESCUELA DE).

CUERPO. El concepto de cuerpo ha sido tratado desde diversos puntos de vista, pero en la mayor parte de los casos se ha referido a lo que *aparece* como un modo de la extensión. Para Aristóteles, el cuerpo es una realidad limitada por una superficie; el cuerpo tiene, pues, efectivamente extensión: es un espacio y, en la medida en que *sea* algo, una substancia. El cuerpo no es una pura materia o potencialidad; tiene un ser, es decir, es de alguna manera "informado" (Cfr. *Physica,* IV 4, 204 b, 205 b; V 1, 208 b; VIII 2, 253 a). Las discusiones en torno a la noción de cuerpo en la Antigüedad se han referido casi siempre a esta penetración o no penetración del cuerpo por una forma: mientras Aristóteles se inclina a suponer que hay inevitablemente en toda corporeidad una formación, algunas direcciones platónicas y pitagóricas tienden, en cambio, a considerar el cuerpo como el sepulcro del alma (VÉASE) y, por consiguiente, como algo que en *principio* no tiene forma, ya que el alma no está en él como un elemento informador, sino como un prisionero. En el neoplatonismo el cuerpo es concebido en último término como una de las series de la emanación (VÉASE), mas la distinción entre lo sensible y lo inteligible se aplica a veces también al concepto de cuerpo (Cfr., por ejemplo, *En.,* IV, vii, viii). En este sentido, el neoplatonismo se opone completamente al concepto unívoco y aun unilateral que sobre este punto dominó las teorías estoicas y epicúreas, las cuales afirmaban *a veces* que el cuerpo es "todo lo que hay". La posible inteligibilidad o espiritualidad del cuerpo se acentúa, por lo demás, dentro del cristianismo; recordemos que uno de los motivos de la Patrística es la distinción entre el cuerpo y la materia, y que cuando algunos Padres de la Iglesia hablan del mal se refieren más bien al puro no ser que al propio cuerpo, el cual hace ascender entonces hacia sí la materia (VÉASE) de que está formado, de tal suerte que esta última puede participar del orden y de la forma en la medida en que se hace buen uso de ella. Por lo demás, ya San Pablo (I *Cor.,* XV, 44) había hablado taxativamente del cuerpo espiritual, y la noción del "cuerpo glorioso" no sometido a las leyes generales de !a materia es uno de los temas preferidos de la especulación teológica cristiana. De ahí los conceptos desarrollados en el curso de la escolástica. El cuerpo no es entonces, una vez más, la materia, sino a lo sumo una materia formada; el cuerpo es por sí mismo unión de forma y materia, y la *corporeïtas* como tal es una forma accidental. En la cosmología racional se trataron, además, todos los problemas relativos a la naturaleza del cuerpo bajo el aspecto de la discusión de los sistemas atomistas y los sistemas dinamistas, los cuales eran casi siempre rechazados por la doctrina hilemórfica.

En la época moderna los problemas referentes al cuerpo fueron tratados sobre todo al hilo de las cuestiones relativas a la materia como objeto de la ciencia física y a la extensión como problema a la vez físico y metafísico. Es sabido que para Descartes el cuerpo no es, en último término, sino un espacio lleno: siendo la *res extensa* últimamente espacio, el hecho de que éste se llenara no podía ser más que la corporeidad de la extensión. La característica geometrización de las propiedades corpóreas se mantiene asimismo en Spinoza; el cuerpo es para él una cantidad de tres dimensiones que adopta una

figura, es decir, un modo de la extension. Sin embargo, las dificultades planteadas por el dualismo cartesiano entre el cuerpo extenso y la mente inextensa se desvanecen en Spinoza; al ser el cuerpo "objeto de la mente humana" o "cierto modo de extensión existente en acto" *(Eth.,* II, prop. XIII) puede ya anunciarse que el hombre "consta de mente y cuerpo" sin por ello tener que resolver previamente los problemas de su correlación. Por otro lado, el cuerpo humano se compone, según Spinoza, de varios individuos (de diversa naturaleza) y estos "individuos" son o fluidos, o blandos, o duros. Leibniz, en cambio, concibe el cuerpo físico como un conjunto o *aggre-gatum* de mónadas, con lo cual el cuerpo físico es la manifestación del cuerpo inteligible. El dinamismo y la teoría del i*mpetus* residente en el interior del cuerpo puede conducir, pues, tanto a una renovación de la doctrina del cuerpo inteligible como —si se suprime la trascendencia del ser y, con ella, la inteligibilidad de lo superior— a la suposición de que el propio cuerpo posee un poder activo, una facultad, una fuerza. Locke se inclinaba a esta última opinión, pero la necesidad de no sentar ninguna tesis trascendente le hacía radicar la fuerza del cuerpo en la idea. Kant separó, en cambio, el cuerpo en fenoménico y dinámico, y la *monadologia physica* que elaboró en su primera época, lo mismo que la necesidad de salvar la libertad y la unidad intuitiva de la Naturaleza que constituyó una obsesión de su época última, lo condujeron a un primado no explícitamente declarado del cuerpo en tanto que dinámico-inteligible sobre el cuerpo como pura extensión fenoménica. Desde entonces, la concepción del cuerpo ha dependido de la mayor o menor importancia otorgada al aspecto "interno" de lo real. Mientras en las tendencias que han intentado reducir toda realidad a lo "exterior", el cuerpo ha sido concebido como una pura extensión mecánica o como algo que posee por sí mismo, sin poderse explicar metafísicamente el "hecho", y su causa, una fuerza o potencia activa, en las tendencias que han reconocido la existencia de una realidad "interior" y aun han supuesto que tal realidad era la primera, el cuerpo ha aparecido como una "resistencia" opuesta al esfuerzo y voluntad del yo íntimo (Maine de Biran), como la cara externa de la vida (Fechner), como la distensión de una reah'dad que, en su verdad y autenticidad, es puramente tensa (Bergson). Las cuestiones relativas a la naturaleza del cuerpo han vuelto a plantear, por lo tanto, todos los problemas relativos a la naturaleza de la materia y del espacio y, con ello, a la naturaleza últimamente metafísica de lo real. Ello ha ocurrido en varias tendencias recientes de la filosofía que se han ocupado muy en particular del problema del cuerpo. Así, Husserl ha indicado que el cuerpo desempeña fenomenológicamente un papel muy fundamental. Cuerpo y alma forman el mundo circundante del espíritu (que es la verdadera concreta individualidad y personalidad). Ello quiere decir que cuerpo y alma son determinantes para el espíritu, pero no que el espíritu no pueda mover el cuerpo; lo hace, en efecto, "en su libertad" *(Ideen,* III. *Hus-serliana,* 282). Ahora bien, el cuerpo es, dice Husserl, una realidad bilateral cuando la consideramos como cuerpo, es decir, cuando prescindimos de que es una cosa y, con ello, algo determinable como naturaleza física. De este modo se constituye (1) el cuerpo estesiológico, que en tanto que sintiente depende del cuerpo material, pero no es iden-tificable con él; (2) el cuerpo volitivo, que se mueve libremente y es algo idéntico con respecto a los distintos movimientos posibles que el espíritu realiza en él libremente *(ibid.,* 284). Husserl concibe, pues, como posible no reducir enteramente el cuerpo a lo natural, sin por ello negar su vinculación con lo material. Gabriel Marcel (VÉASE) considera que todo existente aparece como prolongando "mi cuerpo" en una dirección cualquiera — entendiendo por la expresión 'mi cuerpo' algo radicalmente mío y no algo "objetivo" (en virtud de la distinción marceliana entre "objetividad" y "existencia"). Según ello, "mi cuerpo" es el existente-tipo y el jalón principal de los existentes. "El mundo existe para mí —escribe Marcel— en el sentido riguroso del término 'existir', en la medida en que mantengo con él relaciones del tipo de las que mantengo con mi cuerpo — es decir, en tanto que estoy encarnado" *(Journal Métaphysique,* 3a ed., 1927, pág. 261; Cfr. también *Le mystère de l'être,* I, 1951, págs. 119-20). El cuerpo propio es, por consiguiente, algo muy distinto de "un cuerpo ligado a otros cuerpos"; la relación entre mi cuerpo y yo es, según Marcel, de naturaleza absolutamente singular. De hecho, la relación entre el alma y el cuerpo (o, más exactamente, la relación entre yo y mi cuerpo) no es un problema, sino un misterio. El cuerpo puede ser, ciertamente, "objetivado", convertido en objeto de conocimiento científico. Pero entonces no es ya propiamente "mi cuerpo" (no es el cuerpo de "nadie"). Es una simple muestra. Pues lo que se me da primariamente no es tanto *él* cuerpo como mi cuerpo, y esto constituye una realidad "misteriosa". Por otro lado, J. P. Sartre ha elaborado una minuciosa fenomenología del cuerpo en tanto que "lo que mi cuerpo es para mí", a diferencia de la "objetividad" y "alterabilidad" en principio de cualquier cuerpo como tal. Mejor dicho, el cuerpo aparece bajo tres dimensiones ontológicas. En la primera, se trata de un "cuerpo para mí", de una forma de ser que permite enunciar "yo existo mi cuerpo". Dentro de esta dimensión, el cuerpo es siempre "lo trascendido". Pues el cuerpo que "yo existo" es lo que yo trasciendo continuamente hacia nuevas combinaciones de complexos *(L'Être et le Néant,* 5a ed., 1945, pág. 390) y por eso mi cuerpo pertenece "a las estructuras de la conciencia no-tética (de) sí mismo" *(op. cit., pág.* 394). En la segunda dimensión, el cuerpo es para otro (o bien el otro es para mi cuerpo); se trata entonces de una corporeidad radicalmente diferente de la de mi cuerpo para mí. En este caso se puede decir que "mi cuerpo es utilizado y conocido por otro". "Pero en tanto que *yo soy para otro,* el otro se revela a mí como el sujeto para el cual soy objeto. Entonces yo existo para mí como conocido por el otro, en particular en su facticidad misma. Yo existo para mí como conocido por otro en forma de cuerpo" *(op. cit.,* págs. 418-19). Tal es la tercera dimensión ontológica del cuerpo dentro de la fenomenología ontológica del ser para otro y de la existencia de esta

alteridad. También M. Merleau-Ponty ha analizado in *extenso* el problema del cuerpo y de su percepción. El resultado de este análisis no es, sin embargo, como lo era aún en Ernst Mach o en Bertrand Russell, la "disolución" de las imágenes percibidas en complejos de sensaciones, sino una serie de imágenes fenomenológicas que dejan subsistente, por así decirlo, la "consistencia" del cuerpo. Pues el cuerpo —el *"propio cuerpo"*— no es un objeto. El cuerpo como objeto es, a lo sumo, el resultado de la inserción del organismo en el mundo del "en sí" (en el sentido de J. P. Sartre). Tal modo de consideración es, por supuesto, legítimo. Pero no puede ser considerado como exhaustivo ni mucho menos como *primario.* Ahora bien, esta anterioridad de la descripción fenomenológica del cuerpo lleva, según Merleau-Ponty, a un terreno previo al que llevó a Bergson la sumisión del análisis a la descripción de los "datos inmediatos". La peculiar unidad del cuerpo, distinta de la unidad del cuerpo como objeto científico *(Phénoménologie de la perception,* 1945, págs. 203 y siguientes), no conduce a la "reducción del cuerpo" ni en el sentido del sensacionismo ni en el del idealismo. En verdad, parece que la fenomenología del cuerpo en el sentido de Merleau-Ponty da como resultado cerrar el ciclo abierto por Descartes con la separación entre cuerpo y alma y solucionar todos los debates habidos durante la época moderna acerca de esta cuestión (debates en los cuales participaron tanto los "espiritualistas" como los "materialistas" por haber todos ellos planteado el problema en los mismos términos). Así, "la unidad del alma y del cuerpo —dice el mencionado autor— no queda sellada por medio de un decreto arbitrario entre dos términos exteriores, uno objeto y el otro sujeto. Se realiza a cada instante en el movimiento de la existencia" *(op. cit.,* pág. 105). Con ello, Merleau-Ponty confirma la imposibilidad de establecer una dualidad entre "mi cuerpo" y "mi subjetividad", dualidad que, según lo ha hecho observar Alphonse de Waelhens ("La Phénoménologie du Corps", *Revue philosophique de Louvain,* XLVIII [1950], 371-97), desaparece tan pronto como se concibe la existencia como un "ser-en-el-mundo". Mas la negación de la dualidad puede efectuarse por otros caminos y desde supuestos muy distintos. Es lo que ocurre en el libro de Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (1949). Ryle se opone a lo que llama la teoría del "espectro en la máquina" — la "doctrina oficial" de toda la psicología moderna basada en el "mito cartesiano" de la separación entre pensamiento y extensión. En último término, esta separación se basa en la hipóstasis realista del "espíritu" o del "alma" como algo en principio separado de las actividades psíquicas. Se trataría, pues, de un error de lenguaje o, como dice Ryle, de un "error categorial". Pero una vez mostrada la falacia de la disociación hay que evitar caer en uno cualquiera de los monismos (materialista o espiritualista) que se basan justamente en la disociación previa e incomprobable. La denuncia del "mito cartesiano" implica la negación tanto del materialismo como del idealismo, tanto del mecanicismo como del para-mecanicismo — todos ellos consecuencia de una falsa "lógica" del problema. Por eso hay que disipar el contraste entre espíritu y materia sin admitir la absorción de un elemento por el otro — absorción que implica la admisión de que ambos pertenecen al mismo tipo lógico. Las dos expresiones tradicionales, dice Ryle, no indican dos diferentes especies de existencia, sino dos sentidos distintos de 'existe'. Con esto, Ryle anula toda distinción entre lo "público" y lo "privado" en las actividades psíquicas, lo cual equivale a aproximar cuerpo y subjetividad en un sentido parecido (aunque, repetimos, desde distintos supuestos) al establecido por Merleau-Ponty. Aunque Ryle parece inclinarse al behaviorismo (teoría que Merleau-Ponty rechaza) y él mismo señala que probablemente su doctrina será calificada de este modo, no es legítimo equipararla simplemente a un conductismo como el ya tradicional en la "psicología objetiva". Pues Ryle insiste de continuo en que no por negarse que el espíritu sea un "espectro en la máquina" hay que admitir una "degradación" del hombre. Ahora bien, lo importante en nuestro caso era mostrar que tanto una doctrina como la otra promueven una concepción del cuerpo distinta de las habituales en las teorías "clásicas", y con ello una más rica fenomenología de las actividades psíquicas. En rigor, tanto en Merleau-Ponty como en Ryle, el aspecto fenomenológico (el que Ryle llama el "cómo") predomina sobre cualquier anterior supuesto o cualquier ulterior interpretación. Véase también PARALELISMO.

Aparte las obras mencionadas en el texto citamos (en orden cronológico) varias obras que se ocupan (algunas histórica; otras, sistemáticamente) del problema del cuerpo: F. Botalla, *La composition des corps d'après les deux systèmes qui divisent les écoles catholiques.* — A. Bain, *Mind and Body, the Theories of Their Relation,* 1873. — Paulus Mielle, *De substantiae corporalis vi et ratione secundum Aristotelem,* 1894. — Ludwig Busse, *Geist und Körper, Seele und Leib,* 1903. — Hans Driesch, *Leib und Seele. Eine Untersuchung über das psycho-physische Grundproblem,* 1916. — Hermann Schwarz, *Leib und Seele,* 1922. — John Laird, *Our Mind and Their Bodies,* 1925. — Walter Goldstein, *Die historische Entwicklung der psychisch-physischen Probleme in der Antike,* 1932. — Josef Goldbrunner, *Das Leib-Seele-Problem bei Augustinus,* 1934 (monog.). — A. Wenzl, *Das Leib-Seele Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit,* 1933. — P. Helwig, *Seele als Äusserung. Untersuchungen zum Leib -Seele-Problem,* 1936. — Zimmermann, *Die Ueberwindung der Leib-Seele-Theorie,* 1937. — Raymond Ruyer, *La conscience et le corps,* 1937 (trad. esp.: *La conciencia y el cuerpo,* 1961). — C. J. Ducasse, *Nature, Mind, and Death,* 1951. — Sister M. Evangeline, *The Human Body in the Philosophy of St. Thomas Aquinas,* 1953. — A. Podlech, *Der Leib als Weise des In-der-Welt-Seins. Eine systematische Untersuchung innerhalb der phänomenologischen Existenzphilosophie,* 1955. — David M. Armstrong, *Bodily Sensations,* 1962. — Bernard Lorscheid, *Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Schelerschen Wesensanschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie,* 1962. — Hans-Eduard Hengstenberg, "The Phenomenology of the Body", *International Philosophical Quarterly,* III, 1 (1963).

CUESTIÓN (QUAESTIO). Véase DISPUTACIÓN, EXPRESIÓN.

CUESTIONES DISPUTADAS y CUESTIONES QUODLIBETALES. Véase DISPUTACIÓN.

CUIDADO. El vocablo *Sorge,* que aquí traducirnos por 'cuidado', que a veces se traduce por 'preocupación' y que algunos autores (siguiendo a Gaos) vierten por 'cura', desempeña un papel fundamental en la filosofía de Heidegger, por lo menos en la expuesta en la Primera Parte de *Ser y Tiempo.* Heidegger declara, en efecto, que el cuidado es el ser de la Existencia (v. EXISTENCIA, DASEIN). Tal cuidado debe ser entendido, ante todo, en un sentido existenciario (VÉASE); no se trata, pues, de analizarlo óntica, sino ontológicamente. Cierto que hay una comprensión preontológica del cuidado, que se expresa en tales ejemplos como la fábula de Hyginus donde se dice que el cuidado, *Cura,* dio forma al hombre y que por ello la *Cura* debe poseer al hombre mientras viva, o en un pasaje de Séneca en el cual se afirma que el bien del hombre se realiza en la *Cura,* en el sentido que tiene el término μέριμνα entre los estoicos griegos y aun en el Nuevo Testamento (en la Vulgata μέριμνα es traducido por *sollicitudo). A* ello podríamos agregar otros testimonios; así, por ejemplo, un texto de Abenazam (Ibn Hazm), donde se indica que todo lo que hace el hombre lo hace para evitar la "preocupación" (en un sentido casi idéntico al que aquí tiene 'cuidado'), lo cual muestra que tal preocupación está en la raíz de la existencia humana, o bien los textos de Quevedo relativos al cuidado, tal como han sido presentados y comentados por P. Laín Entralgo en su "Quevedo y Heidegger", *Jerarquía* (1938), 199-215 [también en "La vida del hombre en la poesía de Quevedo", 1947, *Vestigios,* 1948, 17-46] Pero la interpretación ontológica-existenciaria de la cura no es una simple generalización de la comprensión óntico-existencial; si hay generalización, es ontológica y apriórica. Sólo así se entiende, según Heidegger, que el cuidado no pueda reducirse a un impulso —a un impulso de vivir—, a un querer y, en general, a una vivencia. Todo lo contrario: las citadas vivencias —y otras— tienen su raíz en el cuidado, que es ontológicamente anterior a ellas. Por eso el cuidado está ligado al pre-ser-se *(sich-vorweg-sein)* de la Existencia, y por eso puede declararse que en la "definición" del ser de la Existencia como *sich-vorweg-schon-sein-in [der Welt] als seinbei,* (en la versión de Gaos: "pre-ser-se-ya-en [el mundo] como ser-cabe"), es decir, como un ser cuya existencia está siempre en juego, a cuyo ser le va siempre su ser *(dem es in seinem Sein um dieses Selbst geht), y* cuya realidad consiste en anticiparse sobre sí misma, se halla el significado propio del término 'cuidado'. Desde el punto de vista del cuidado se puede entender, así, el famoso análisis heideggeriano del proyectarse a sí mismo *(Entwurf) y* del poder ser *(Sein-können).* Ahora bien, el fenómeno del cuidado no posee, según Heidegger, una estructura simple. Así como la idea del ser no es una idea simple, no lo es tampoco la del ser de la Existencia y, por consiguiente, la del sentido del cuidado, el cual está articulado estructuralmente. La posterior investigación de la temporalidad está precisamente encaminada a mostrar que el cuidado no es *por sí mismo,* a pesar de su fundamental carácter, un fenómeno radicalmente original.

CULTURA. Aunque la reflexión sistemática sobre la cultura y la filosofía de la cultura propiamente dicha son relativamente recientes, no ha faltado en ninguna ocasión, en todo el curso de la historia de Occidente, la conciencia de la existencia de dos mundos distintos y peculiares: el mundo de la Naturaleza y el mundo de la cultura. Durante la sofística griega fue ya familiar la discusión en torno a la superioridad de uno u otro mundo, pero las ideas de la cultura y de la Naturaleza, del estado natural y del civilizado se presentaban sobre todo como dos valores entre los cuales era preciso elegir. Así, los cínicos proclamaron su oposición a todo lo que no fuera la llamada simplicidad natural, a todo lo que se apartara de la Naturaleza, considerando la cultura como el signo de la corrupción y de la decadencia. Sin embargo, estos juicios de valor no tendían a una determinación de las esencias respectivas de la Naturaleza y de la cultura, máxime cuando, como en los estoicos, el vivir según la Naturaleza era también el vivir según la razón universal, pues la Naturaleza era para ellos algo más que el conjunto de los objetos naturales. La lucha contra la cultura como la lucha contra lo artificioso y antinatural era más bien la lucha contra aquel mundo cultural que rebasaba Jas posibilidades del hombre, que, en vez de cumplir la misión de salvarle, lo ahogaba y lo atenazaba. En las actuales consideraciones, en cambio, la separación entre la Naturaleza y la cultura es, por lo pronto, el resultado de una investigación ontológica de dos regiones a las cuales pertenecen determinaciones propias o peculiares sin que ello implique la falta de un juicio de valor sobre su conveniencia o inconveniencia para la vida humana. La actual teoría de la cultura se ha desarrollado al hilo de la filosofía del espíritu y cuenta, por lo tanto, entre sus cultivadores a quienes más han contribuido a una dilucidación de la esencia y formas de la vida espiritual; la filosofía del siglo XVIII en primer término; Hegel y el romanticismo; Nietzsche, Dilthey; Windelband, Rickert; Simmel, Spen-gler; Spranger, Litt, Frischeisen-Köhler, Hans Freyer, Scheler, N. Hartmann, etc. La cultura se diferencia de la Naturaleza por no ser, como ésta, por decirlo así, mera presencia o, como dice Rickert, "el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento", sino objeto o proceso al cual está incorporado un valor, que tiende a un valor y está subordinado a él. De ahí que un objeto natural pueda ser también un objeto de la cultura y viceversa: la estatua, que es, desde el punto de vista de la Naturaleza, un trozo de mármol cuyos caracteres estudia la física y la mineralogía, es, desde el punto de vista de la cultura, una forma valiosa, un objeto al cual está incorporado el valor de la belleza o el valor de la utilidad. Los objetos de la cultura son así objetos formados —o transformados— por el espíritu. Pero los objetos culturales no necesitan ser forzosamente objetos de la Naturaleza elaborados y cultivados, como lo es el campo labrado o el trozo de mármol esculpido; pueden ser también, y son en la mayor parte de los casos, objetos no representados a través de una entidad natural: mitos, leyendas, creencias religiosas, organizacio-

nes políticas, ideas científicas, prácticas morales, costumbres. Toda esa gran cantidad de objetos, que pueden o no estar encarnados en un objeto natural, pero que en todos los casos hacen referencia a un valor o disvalor, constituyen el mundo de la cultura, cuya diferencia (por lo menos conceptual) con respecto al mundo simplemente natural comienza a reconocerse hoy con todas sus consecuencias y en toda su amplitud. Pero la cultura no es solamente lo creado, lo formado y lo transformado; es también el acto de esta transformación, el proceso de la actividad humana que se objetiva en los bienes. A este proceso se llama habitualmente espíritu subjetivo, a diferencia del espíritu objetivo, de la vida humana objetivada, que constituye el orbe de los objetos culturales. Los problemas de la filosofía de la cultura se refieren principalmente, en primer lugar, a la creación y transformación de los bienes culturales; en segundo término, a los propios bienes culturales, a su estilo, forma y estructura en cuanto se han independizado de la vida humana y constituyen, como dice Simmel, "la provisión de espiritualidad objetivada por la especie humana en el curso de la historia"; finalmente, se refieren a la mutua relación entre los espíritus subjetivo y objetivo, a la formación o alteración de este último por el primero y a las formas de la vida humana adoptadas de acuerdo con el mundo cultural preexistente. Si la vida humana es continuamente una formación y transformación de bienes culturales según su espontaneidad originaria, es también, al mismo tiempo, un vivir dentro de los bienes transmitidos o reconocidos, un existir dentro de la continuidad histórica y de la tradición. La primera de dichas investigaciones supone una teoría de la vida, una determinación de la esencia del hombre en el marco de una antropología filosófica; la segunda comporta un examen del espíritu objetivo, de sus estilos efectivos y posibles, de sus formas y clasificaciones; la tercera es, como culminación de toda filosofía de la cultura, el resultado de las anteriores investigaciones parciales y supone, entre otras cosas, una dilucidación de las distintas formas del saber y una completa filosofía de la existencia.

Los problemas que afectan a la estructura interna de la cultura son multiples. Señalemos sólo por el momento uno de muy particular interés: el de la unidad intrínseca de las diversas ramas de la cultura, especialmente del arte, de la filosofía y de la ciencia. Las tendencias internas de cada una de estas actividades parecen negar de continuo la posibilidad de toda unidad entre ellas. Pero, al mismo tiempo, la unidad parece imponerse tan pronto como las contemplamos desde el punto de vista de su desarrollo histórico, sin necesidad por esto de adherirnos de un modo estricto a la noción hegeliana del desenvolvimiento del Espíritu. Así lo indica taxativamente Bogumil Jasinowski (véase también DIALÉCTICA, HISTORIA) cuando señala que la afirmación de la unidad de la historia de la cultura como unidad de las diversas ramas de la cultura espiritual no significa que tales ramas tengan en común algo parecido a un contenido meramente *conceptual* — lo que, al entender de Jasinowski, equivaldría a una desfiguración intelectualista de algunas de ellas, como el arte. La unidad se refiere, para dicho autor, a un subsuelo de carácter valorativo (o valorice) subyacente al arte, a la filosofía y a la ciencia. Sólo de este modo la historia de las ciencias, de la filosofía y del arte se integraría en la historia del Espíritu, lo que sería especialmente importante para una nueva comprensión de la ciencia exacta. En todo caso, el desarrollo de las citadas ramas culturales como manifestaciones de la misma aptitud axiológica no se presenta, según Jasinowski, como una simultaneidad de fenómenos, sino que obedece a una cierta ley de sucesión determinada: el arte precede axiológicamente a la filosofía y ésta a la ciencia. Se trata de una "ley de correspondencia discrónica" — o, mejor, diacrónica, si con ello queremos aludir a un orden determinado de sucesión entre diversas ramas de la cultura. Un ejemplo particularmente iluminador de este orden de sucesión es el hecho de que el arte griego hallara su expresión máxima en el siglo v antes de J. C., la filosofía clásica en el IV y la ciencia en el III. Según esto, podría decirse que para que un período histórico fuese homogéneo en su esencia, tendría que desplegarse heterogéneamente en el curso del tiempo, siendo entonces el "tiempo del período histórico" algo distinto del tiempo extrínsecamente cronológico. Jasinowski explica la raíz de la citada ley por la mayor cercanía respectivamente del arte, la filosofía y la ciencia a las capas profundas de la vitalidad anímica del hombre.

La cultura es el mundo propio del hombre, lo cual no significa que el hombre no viva también dentro de la Naturaleza y dentro o bajo lo trascendente. Lo que caracteriza al hombre es el espíritu (VÉASE), y éste puede ser entendido no sólo como una espontaneidad, sino también como un conjunto de formas que fueron antes vivas y espontáneas y que poco a poco se transforman en estructuras rígidas, en modelos. Cultura es, como dice Scheler, humanización, pero esta humanización se refiere tanto al "proceso que nos hace hombres" como al hecho de que los productos culturales queden humanizados. La historia del hombre como historia de la cultura es así el proceso de la transformación de su mundo y simultáneamente de la transformación del hombre. Por eso la filosofía de la cultura no es meramente el conjunto de investigaciones que tienden a la clasificación y ordenación de los objetos culturales, sino también y muy especialmente uno de los capítulos fundamentales de la filosofía de la existencia humana. La cultura debe ser, en fin de cuentas, algo que tiene sentido para el hombre y sólo para el hombre. La filosofía de la cultura implica así la discusión del sentido de la propia cultura como algo que acontece en la vida humana, como algo que esta vida crea, transforma y se apropia. La cultura es, en el fondo, como dice Ortega y Gasset, "un movimiento natatorio", un bracear del hombre en el mar sin fondo de su existencia con el fin de no hundirse; una tabla de salvación por la cual la inseguridad radical y constitutiva de la existencia puede convertirse provisionalmente en firmeza y seguridad. Por eso la cultura debe ser, en última instancia, lo que salva al hombre de su hundimiento, una salvación que no debe ser, por otro lado, "excesiva", porque "el hombre se pierde en su propia riqueza, y su

propia cultura, vegetando tropicalmente en torno a él, acaba por ahogarle". La cultura podría definirse así como aquello que el hombre hace, cuando se hunde, para sobrenadar en la vida, pero siempre que en este hacer se cree algún valor.

Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899 (trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural*, 1922). — Leopold Ziegler, *Das Wesen der Kultur*, 1904. — F. Müller-Lyer, *Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschritts*, 1908. — Alfred Vierkandt, *Die Stetigkeit im Kulturwandel*, 1908. — Leo Frobenius, *Paideuma. Umrisse einer Kultur und Seelenlehre*, 1921 (véase en traducción española, *La cultura como ser viviente*, 1935). — Hans Freyer, *Prometheus. Ideen zur Philosophie der Kultur*, 1923. — Id., íd., *Theorie des objektiven Geistes*, 1923. — Alois Dempf, *Kulturphilosophie*, 1923 (trad. esp., *Filosofía de la cultura*, 1933). — Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie (I. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. II. Kultur und Ethik)*, 1923. — E. Spranger, *Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls*, 1926. — Id., *Probleme der Kulturmorphologie*, 1936 (trad. esp. de estas dos últimas obras en el volumen: *Ensayos sobre la cultura*, 1947). — Max Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, 1925 (reimpreso en: *Philosophische Weltanschauung*, 1929; el primer trabajo ha sido trad. al esp. en: *El saber y la cultura*, 1934). — Richard Kröner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*, 1928. — J. Huizinga, *Wege der Kulturgeschichte*, 1930. — Id., íd., *Der Mensch und die Kultur*, 1938. — Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 1935, 2ª ed., 1950 (trad. esp. de la 1ª ed.: *Historia de la cultura*, 1941). — F. Romero "Los problemas de la filosofía de la cultura" (en *Filosofía contemporánea*, 1941). — E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, 1942 (trad. esp.: *Antropología cultural*, 1957). — Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 1942 [Göteborgs Högskolas Årskrift, XLVIII] (trad. esp.: *Las ciencias de la cultura*, 1951). — Rodolfo Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, 1942. — B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*, 1944 (trad. esp.: *Una teoría científica de la cultura*, 1949). — James Feiblemann, *The Theory of Human Culture*, 1946. — Leslie Alvin White, *The Science of Culture*, 1949. — Otto Samuel, *Die Ontologie der Kultur. Eine Einführung in die Meontologie*, 1955. — Miguel Bueno, *Reflexiones en torno a la filosofía de la cultura*, 1956. — Eugenio d'Ors, *La ciencia de la cultura*, 1963.

CURA. Véase CUIDADO.

CURRY (HASKELL B[ROOKS]), nacido (1900) en Millis (Massachusetts, EE. UU.), ha sido profesor desde 1941 en Penn State Collège, actualmente Penn State University (University Park, Pennsylvania). Curry se ha distinguido por sus trabajos de fundamentación de la matemática, y dentro de ellos por su contribución a la formación y desarrollo de la llamada "lógica combinatoria" (véase LÓGICA, *ad finem)*. En los trabajos indicados Curry ha insistido en la noción de "sistema formal", a diferencia del "sistema axiomático". Un sistema axiomático puede constituir el punto de partida para un sistema formal, pero con el fin de elaborar este último es menester eliminar la idea de que la validez de las reglas lógicas es intuitivamente evidente. Importante es en Curry la idea de aceptabilidad de un sistema formal, esto es, la idea de que un sistema formal dado es aceptable para determinados propósitos. Ello no significa que la aceptabilidad sea la única característica digna de tenerse en cuenta en los sistemas formales. Pueden destacarse asimismo características tales como la mayor o menor simplicidad, la mayor o menos relación que pueda establecerse con otros sistemas formales, etc., etc. En todo caso, la aceptabilidad no es equiparable simplemente a la validez. Curry ha puesto de relieve que el hecho de proceder a la "representación" de un sistema formal, es decir, el hecho de asignar cosas (símbolos, entidades reales, números, etc.) a los "objetos no especificados" de un sistema formal no hace a éste menos formal, pues el sistema es independiente de la "representación".

Obras: *A Theory of Formal Deducibility*, 1950 [Notre Dame Mathematical Lectures, 6]. — *An Outline of a Formalist Philosophy of Mathematics*, 1951. — *Leçons de logique algébrique*, 1952 [Colección de Logique mathématique, A, 2]. — Combinatory Logic, Vol. I, 1958 [en colaboración con Robert Feys y dos secciones por William Craig]. — *Foundations of Mathematical Logic*, 1963. — Entre los artículos publicados por Curry destacamos: "Grundlagen der kombinatorischen Logik", *American Journal of Mathematics*, LII (1930), 509-36, 789-834. — "Remarks on the Definition and Nature of Mathematics", *Journal of Unified Science*, IX (1939), 164-69, reimp. en *Dialectica*, VIII (1954), 228-33. — "Some Aspects of the Problem of Mathematical Rigor", *Bulletin American Mathematical Society*, XLVII (1941), 221-41. — "The Combinatory Foundations of Mathematical Logic", *Journal of Symbolic Logic*, VII (1942), 49-64. — "A Simplification of the Theory of Combinators", *Synthèse*, VII (1948-1949), 391-99. — "Language, Metalanguage, and Formal Systems", *Philosophical Review*, LIX (1950), 346-53. — "On the Definition of Substitution, Replacement, and Allied Notions in an Abstract Formal System", *Revue Philosophique de Louvain*, L (1952), 251-69. — "A New Proof of the Church-Rosser Theorem", *Nederl. Akad. Wetens.* Serie A, LV [Indag. Mathe., 14] (1952), 16-23. — "Mathematics, Syntactics, and Logic", *Mind*, N. S., LXII (1953), 172-83. — "Theory and Experience", *Dialectica*, VII (1953), 176-78. — "Les systèmes formels et les langues", *Colloques Internátionaux du Centre National de la Recherce Scientifique*, XXXVI (1953), págs. 1-10.

CUSA (NICOLÁS DE). Véase NICOLAS DE CUSA.

CUSANO. Véase NICOLÁS DE CUSA.

CZOLBE (HEINRICH) (1819-1873), nac. en Danzig, partió de Feuerbach y de Bruno Bauer, y se inclinó al materialismo, al cual quiso proporcionar una base filosófica rigurosa por medio de una teoría sensualista del conocimiento. Los supuestos metafísicos solamente pueden eliminarse, según Czolbe, mediante una consideración estrictamente sensualista de la realidad. Pero esta consideración se ve a su vez obligada a rechazar el materialismo tal como era representado, entre otros, por Büchner y Moleschott, como una hipótesis sin fundamento y sin posibilidad de demostración, pues el materialismo no parte menos que el espíritualismo de principios trascendentes. El análisis consecuente del conocimiento según normas sensualistas llevó a Czolbe últimamente a una especie de materialismo espiritualista, que reconocía una ordenación teleológica del universo y otorgaba a lo espiritual una realidad espacial, la cual constituía, en última instancia, el fundamento de todos los atributos materiales y psíquicos.

Obras: *Neue Darstellung des Sensualismus*, 1856 (*Nueva exposición del sensualismo*). — *Entstehung des Selbstbewustseins, eine Antwort an Herrn Prof. Lotze*, 1856 (*Origen de la conciencia de sí mismo. Una respuesta al profesor Lotze*). — *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis, im Gegensatze zu Kant und Hegel; naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Prinzips*, 1865 (*Los límites y el origen del conocimiento humano en oposición a Kant y a Hegel; desarrollo naturalista-teleológico del principio mecanicista*). — "Die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnis", *Zeitschrift für experimentale Philosophie*, VII (1866) ("La matemática como ideal de todos los demás conocimientos"). — *Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie. Eine räumliche Abbildung von der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung*, 1875, ed. Johnson (*Rasgos fundamentales de una teoría extensional del conocimiento. Una representación espacial del origen de la percepción sensible*). Esta última obra es una parte de un libro inédito titulado: *Raum und Zeit als die eine Substanz der zahllosen Attribute der Welt, oder eine räumliche Abbild von den Prinzipien der Dinge im Gegensatz zu Herbarts Philosophie des Unräumlichen* (en la que se defiende la última fase del materialismo de Ueberweg). — Véase Hans Vaihinger, "Die drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus", *Philosophische Monatshefte*, XII (1876), 1-31. — P. Friedmann, *Darstellung und Kritik der naturalistischen Weltanschauung H. Czolbes*, 1905.

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

CH

CHARRON (PIERRE) (1541-1603) nac. en París, se dedicó primero a la abogacía y se ordenó luego de sacerdote católico. Amigo de Montaigne, suele considerarse a Charron como uno de los más destacados escépticos del Renacimiento. Sin embargo, el citado adjetivo no es suficiente para caracterizar su pensamiento. Por un lado hay una evolución en el modo de pensar de Charron entre su obra de 1593 contra los ateos, los herejes y los no cristianos, y sus obras posteriores. Por otro lado, el escepticismo de Charron se halla muy matizado no solamente por consideraciones teóricas de índole consoladora, sino también por un temple de ánimo que considera el escepticismo o, mejor, la oposición al fanatismo y al dogmatismo como una defensa contra los sinsabores de la existencia y como un modo de conseguir la paz del ánimo. En efecto, en la obra citada Charron proponía cinco pruebas en favor de la existencia de Dios y de la religión verdadera. En las obras posteriores, especialmente en la dedicada a la sabiduría, desconfió, en cambio, de las afirmaciones dogmáticas, incluyendo las teológicas, lo que suscitó, por lo demás, violenta oposición a sus ideas, hasta el punto de que en un resumen posterior las expresó en forma más moderada. Típico de la actitud de Charron en su obra capital y más influyente, es decir, en los libros sobre la sabiduría, es la visión de las actividades que los hombres consideran más serias y decisivas como apariencias del propio yo, el cual encuentra su realidad solamente cuando se recoge en sí mismo; la verdadera sabiduría se halla en el desapego de lo exterior. Pero ello equivale a afirmar que lo único que permanece últimamente es el hombre, el único objeto de toda posible ciencia. Charron mantiene que la sabiduría es el camino para alcanzar la *"preud' homie"*, que es una especie de uniformidad alegre y libre de la existencia y que permite vivir sin sentirse aterrado ni por las desgracias del mundo exterior ni por las amenazas de un infierno tras la muerte. La *"preud'homie"* es inclusive el fundamento de la religión y lo único que es capaz de reconciliar al hombre con la Naturaleza y con Dios.

Obras: *Trois vérités contre tous les athées, idolâtres, juifs, Mahométans, hérétiques et chismatiques,* 1593. — *Discours chrétiens,* 1601. — *De la sagesse,* 1601 (trad. esp.: *De la sabiduría,* 1948) (modificación de algunas ideas en el *Petit traité de la sagesse).* Edición de obras: *Opera,* 2 vols., Paris, 1635. — Véase H. Teipel, *Zur Frage des Skeptizismus bei P. Charron,* 1912. — J. B. Sabrie, *De l'humanisme au rationalisme: Pierre Charron 1541-1603,* 1913. — Véase asimismo bibliografía de ESCEPTICISMO; obras dedicadas al escepticismo moderno, especialmente la historia de Richard H. Popkin.

CHARTRES (ESCUELA DE). El impulso dado por Gerberto (v.) a los estudios filosóficos y teológicos fue una de las causas de un renacimiento platónico y humanista en el siglo XII que tuvo uno de los principales centros en la escuela de la catedral de Chartres. La actividad intelectual allí desarrollada recibe por ello el nombre de "Escuela de Chartres" y también de "Escuelas de Chartres". No hay que pensar, sin embargo, en una escuela filosófica en el sentido corriente, sino en una comunidad de estudio vivificada por unos ciertos intereses y aspiraciones difíciles de reducir a un "ismo". Las expresiones 'humanismo cristiano', 'racionalismo cristiano', 'platonismo cristiano' y otras similares pueden emplearse en este respecto, pero siempre que se tenga en cuenta que la Escuela de Chartres es menos una determinada tendencia filosófica que un "espíritu".

El primer nombre que cabe mencionar en relación con la Escuela de Chartres es el de Fulberto (t 1028), Obispo de Chartres. Poco se sabe de sus enseñanzas, pero es plausible suponer que estuviesen orientadas hacia una mayor comprensión de los antiguos autores siempre dentro de una sincera y ardiente fe cristiana. Más importantes, sin embargo, son los siguientes nombres, todos ellos maestros en Chartres: Ante todo, Bernardo de Chartres, maestro de la escuela desde 1114 a 1119 y canciller entre 1119 y 1926, pocos años antes de su muerte. El platonismo parece haber tenido ya una considerable importancia en las enseñanzas de Bernardo de Chartres. Luego, y ya autores de importantes obras filosóficas y teológicas, Gilberto de la Porree, Thierry de Chartres, Guillermo de Conches y Clarembaud de Arras, a todos los cuales hemos dedicado artículos en este *Diccionario.* Por el contenido de estos artículos pueden verse cuáles fueron los temas principales de los maestros de Chartres y sus más significadas tesis filosóficas y teológicas. Aquí nos limitaremos solamente a dar unas ideas generales sobre las tendencias más destacadas en la Escuela y sobre la base de las enseñanzas. Agreguemos que Juan de Salisbury (v.) es considerado asimismo como situado dentro del espíritu de Chartres, si bien no se halla ligado a la escuela tan íntimamente como los maestros anteriormente citados. En cuanto a Bernardo Silvestre o Bernardo de Tours, se halla relacionado con los maestros de Chartres, pero se duda si hay que incluirlo en la "Escuela".

Como se ha apuntado antes, Platón tuvo una importancia capital para los maestros de Chartres, pero se trataba menos de un contacto directo con la obra de Platón que de contactos indirectos a través del comentario de Calcidio (v.) y de los escritos de Macrobio y Boecio. La obra de

Platón más influyente fue el *Timeo.* También hay que destacar a San Agustín, especialmente en la medida en que había en él elementos platónicos. En cuanto a los autores profanos, los más importantes parecen haber sido Cicerón y Quintiliano — que proporcionaron la mayor parte de los elementos "humanistas". Ello no debe llevar a la idea de que el espíritu de Chartres fuera vagamente "ecléctico". Los diversos elementos mencionados se hallaban unificados por una visión de la realidad articulada y jerarquizada en "Formas". Según ello, comprender es aprehender las formas desde las menos hasta las más puras de acuerdo con los grados de abstracción. Dios es concebido como la Pura Forma que confiere su ser a las demás formas, pero sin identificarse con ellas. El espíritu filosófico de Chartres era realista y ejemplarista, lleno de confianza en la racionalidad de lo real, pero una racionalidad dada en y por la fe.

A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge, du Ve au VIe siècle,* 1895. — J. M. Parent, *La doctrine de la créâtion dans l'école de Chartres,* 1938. — T. Gregory, *Anima mundi: la filosofia di G. di Conches e la scuola di Chartres,* 1955. — Loren C. MacKinney, *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres,* 1957 [monog.: Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, 6]. — Carlo Mazzantini, *Il platonismo délia scuola di Chartres,* 1958 (lecciones recogidas por Laura Cazzola Palazzo). — Además, M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Méthode,* t. II (1909), reimp. 1957, págs. 407 y sigs.

CHARVAKA *(Carvaka)* es el nombre que recibe uno de los sistemas (véase DARSANA) heterodoxos *(nāstika)* de la filosofía india (VÉASE). Según algunos, el término Chārvāka es el nombre propio del fundador de la doctrina, o bien de su principal discípulo; según otros, Charvaka quiere decir 'dulce lengua' ('dulce habla'), a causa del carácter placentero de la doctrina referida; según otros, Chàrvâka significa 'comer, beber y estar alegre'. En general, Chārvāka se estima equivalente a 'materialismo' o 'materialista', por ser el sistema claramente orientado en esta dirección. También se llama al sistema *Lokāyatamata* (punto de vista del vulgo), es decir, doctrina sustentada por un *lokāyatika* (persona que profesa una opinión común o "materialista").

El sistema *Charvaka,* incansablemente denunciado por otras escuelas de la filosofía india, mantiene que la percepción es la única fuente de conocimiento efectivo. El razonamiento por inferencia es rechazado, pues los partidarios del sistema declaran que tal razonamiento es la descripción de percepciones (en cuyo caso no es una inferencia), o es un supuesto incomprobable, o es un supuesto réductible a percepciones. En algunos respectos, la doctrina epistemológica del sistema *Charvaka* usa, pues, los mismos argumentos que, según Sexto Empírico, usaban muchos escépticos griegos contra el razonamiento (especialmente el silogístico), así como las tesis características del empirismo de algunos epicúreos (como Filodemo de Gadara). Correspondiendo a dicha teoría del conocimiento, el sistema *Charvaka* rechaza toda afirmación acerca de realidades metafísicas. En la cosmología admite los cuatro elementos (fuego, tierra, agua, aire), pero no el éter, cuya existencia declara incomprobable. Los miembros de la escuela rechazan también toda afirmación acerca de la existencia del alma (pues lo que se llama tal no es para ellos sino una manifestación del cuerpo), así como acerca de toda entidad divina. Asimismo debe rechazarse todo rito religioso — y, por lo tanto, el conjunto del *Veda.* En cuanto al ideal de vida propuesto, el sistema *Charvaka* proclama que el único ideal admisible es la evitación del dolor y la busca del placer o —puesto que el dolor es omnipresente— la mezcla del dolor con la mayor cantidad posible de placer.

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA INDIA.

CHAVEZ (EZEQUIEL A.) (1868-1946), nac. en Aguascalientes (México), ha sido profesor y director de la Escuela Nacional Preparatoria, Subsecretario de Educación Pública, Rector de la Universidad Nacional Autónoma, y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras. Influido inicialmente por el positivismo, introducido en México por Barreda, pero apartándose luego de él, ha trabajado sobre todo en la esfera de la moderna psicología experimental y de la ciencia de la educación.

Obras principales: *Síntesis de los Principios de moral de Spencer,* 1894. — *Resumen sintético del sistema de lógica de J. Stuart Mill,* 1897. — *Ensayo de psicología de la adolescencia,* 1928. — *Dios, el Universo y la Libertad. Siete ensayos filosóficos,* 1935. — *Notas y reflexiones sobre importantes problemas filosóficos,* 1936. — *Conferencias,* 1937. — *Masaryk como filósofo,* 1938. — *Evolución de la educación. Estudio de filosofía científica,* 1940. — *¿De dónde venimos y a dónde vamos?,* 1946. — *Glosario e índice de la obra: ¿De dónde venimos y a dónde vamos?,* 1947. — Véase el opúsculo: *Homenaje de El Colegio Nacional al Doctor Ezequiel A. Chávez,* 1947.

CHÉSTOV (LÉV [LEÓN] ISAKOVITCH) [Schwarzman] (1866-1938) nac. en Kiev, estudió en la Universidad de Moscú, se trasladó luego a San Petersburgo y se exiló de Rusia después de la Revolución bolchevique, viviendo hasta el final de su vida en París. Algunos autores (Sciacca) lo consideran uno de los representantes del existencialismo —cuando menos del existencialismo religioso y cristiano de tipo kierkegaardiano—; otros (Zěñkovskiy) señalan que aunque hay en el pensamiento de Chéstov motivos de carácter existencialista, no es legítimo usar sólo esta tendencia para caracterizarlo, pues se trata primariamente de un pensamiento religioso teocéntrico que coincide con preocupaciones de Kierkegaard (a quien Chéstov conoció después de haber producido gran parte de su obra) y no de un pensamiento antropocéntrico y subjetivista. Esta última interpretación es, a nuestro entender, la más correcta. En efecto, el tema constante de las obras de Chéstov es la crítica del racionalismo, tanto antiguo como moderno, tanto secular como religioso (teológico). El racionalismo olvida que el saber del cual está tan orgulloso es una consecuencia del pecado: el conocimiento es una caída que oculta la verdad de Dios y el misterio de la Redención. Por eso la razón, en vez de liberarnos, nos oprime, pues nos deja encerrados dentro de un recinto que tenemos la tendencia a identificar con el universo. Hay que desmontar, pues, una por una las capas de la razón que se adhiere tenazmente a nuestra existencia y que

nos arranca de nuestra verdadera morada: la infinitud de los misterios. La razón —y la filosofía— nos engaña, porque da la impresión de liberarnos de la obediencia; en rigor, solamente la fe nos hace libres de toda coacción. La fe no es, empero, ni una forma de conocimiento ni la base del conocimiento; la separación entre la fe y la razón es llevada por Chéstov a tan extremadas consecuencias que se quiebra toda posible comprensión de la una a partir de la otra. Las "verdades eternas" y las "normas éticas universales", patrimonio de Atenas y máximo orgullo de la razón, deben ser, pues, arrinconadas por la fe viviente y creadora, simbolizada en Jerusalén.

Obras: *Apofeoz béspotchvénnosti. Opít adogmatitchéskovo míchléniá,* 1905 (*La apoteosis de la falta de fundamento: ensayo de pensamiento antidogmático.* Trad. inglesa con el título: *All Things are Possible,* 1920). — *Dobro v utchénii Tolstovo i Nitsché,* 1907 (trad. francesa: *L'idée de bien chez Tolstoi et Nietzsche,* 1949). — *Dostoévskiy i Nitsché. Filosofía tragédii,* 1922 (trad. esp.: *Filosofía de la tragedia,* 1949). — *Vlast' klútchéy [Potestas Clavium],* 1923 (trad. francesa: *Le pouvoir des clefs,* 1928). — *Na vésai lova,* 1929 (trad. inglesa: *In Job's Balances,* 1932). — *Kirkégard i ekzisténtsiall-naá filosofiá,* 1939 (trad. francesa: *K. et la philosophie existentielle,* 1936. Trad. esp. de la versión francesa: *K. y la filosofía existencial,* 1947). — *Afiní i Iérusalim,* 1951 (antes en francés: *Athènes et Jérusalem,* 1938). — También en trad. esp.: *Las revelaciones de la muerte,* 1938 (trad. del francés: *Les révélations de la mort (Dostoievski-Tolstoi).* — Artículos en *Sovréménié Zapiski (Notas contemporáneas) y Russkié Kapiski (Notas rusas).* — Véase M. F. Sciacca, *La filosofia oggi,* 2» ed., II, 1952, págs. 322-6, en 3» ed. (1958), págs. 323-7. — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii,* II, 1950, págs. 318-30. — V. Fatone, *La existencia humana y sus filósofos,* 1953, Cap. IV.

CHEVALIER (JACQUES) (1882-1962) nac. en Cerilly (Allier), fue profesor en los Liceos de Chateauroux y de Lyon, y en la Universidad de Grenoble (1919-1946). En 1940 fue nombrado Secretario General y luego Ministro de Instrucción Pública en el Gobierno de Vichy. Condenado en 1944 a veinte años de trabajos forzados, fue amnistiado poco después. Ha desarrollado, influido por Bergson, por la tradición espiritualista francesa y por sus creencias católicas, un pensamiento filosófico que en vez de subordinarse a las ciencias particulares o de desarrollarse con entera independencia de ellas procura servir de punto de apoyo a tales ciencias. Este punto de apoyo no es, empero, una base metafísica definitivamente fijada para siempre, sino una sabiduría en constante cambio y progreso dentro de una continuidad y una tradición. Este carácter incompleto y finito de la sabiduría filosófica puede parecer desembocar en una visión de la realidad como algo relativo y finito; en rigor, el sentido de lo incompleto, de lo relativo y de lo finito da —según Chevalier— el sentido de lo absoluto. Este absoluto es aprehendido mediante intuición, mas una intuición que es comunicable. Según Chevalier, conocer es aprehender algo en sí mismo, no asimilarlo (o reducirlo) a otras cosas; es pensar la diversidad sin reducirla a unidad. Por eso hay que afirmar lo individual en vez de negarlo en nombre de una razón postulada por un pseudo-racionalismo. Lo individual y lo contingente existen; es un error eliminarlos en nombre de lo inteligible. La ciencia debe, pues, cambiar de rumbo. Mostrar la vía concreta a tal efecto no es fácil. Pero no es tampoco imposible. Chevalier lo ha intentado en un caso destinado a probar la fecundidad de sus supuestos y de su método: en el problema del hábito. Nos hemos extendido con más detalle sobre este punto en el artículo correspondiente (véase HÁBITO, *ad finem*). Se trata, según Chevalier, de un problema-clave, que implica un examen a fondo de la inercia, de la adaptación, del uso y del desgaste y que puede servir de punto de enlace de diversas ciencias (ciencias naturales, psicología, etc.), así como de las diversas ciencias particulares con la metafísica. Una de las más importantes conclusiones de Chevalier al respecto es que el hábito puede transformarse en órgano del espíritu, el cual se pliega al espacio y al tiempo mediante el hábito. Plegarse al espacio y al tiempo no significa, empero, limitarse a ellos. El espíritu del hombre, proclama Chevalier, sólo puede trascender al tiempo y al espacio cuando se instala en ellos e imita, en el orden que le es propio, la eternidad del acto puro.

Obras principales: *Étude critique du dialogue pseudoplatonicien l'"Axiochos" sur la mort et sur l'immortalité de l'âme,* 1914 (tesis). — *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs,* 1915 (tesis). *Descartes,* 1921. — *Les deux conceptions de la morale,* 1922. — *Pascal,* 1922. — Bergson, 1926. — *L'Habitude. Essai de métaphysique scientifique,* 1929. — *La vie de l'esprit,* 1930, 4ª ed., 1940. — *L'Idée et le Réeel,* 1932. — *Notes sur les obstacles à la vie morale. L'apparence,* 1934. — *Pascal,* 1936. — *Notes sur les fondements de la vie morale,* s/f. — *La vie morale et l'au-delà,* 1938. — *Cadences: chocs d'idées, disciplines d'action, aspects de la vie morale,* 1939. — *Cadences* (II), 1951. — *Leçons de philosophie,* 2 vols., 1943. — *Entretiens avec Bergson,* 1951 (trad. esp.: *Conversaciones con B.,* 1960). — *Histoire de la pensée,* 4 vols.: *I. La pensée antique,* 1955; *II. La pensée chrétienne des origines à la fin du XVIe siècle,* 1956; 7/7. *1. La pensée moderne de Descartes à Kant,* 1961. 777. *2. La pensée moderne de Hegel à nos jours et Index général,* en prensa. — Véase A. Guy, *Métaphysique e intuition. Le message de Jacques Chevalier,* 1940.

CHUANG-TSE (*ca.* 369-286 antes de J. C.), nacido en el Estado de Meng (actualmente Honan), fue uno de los grandes pensadores de la primera escuela del taoísmo (VÉASE). Ello no significa, empero, que Chuang-tse fuera un fiel discípulo de Lao-tse; sus doctrinas diferían en muchos respectos fundamentales de las de éste. Sobre la base del *Tao* como principio de lo Uno, el cual a su vez engendra *Te,* principio de la existencia, Chuang-tse desarrolló una doctrina según la cual todo lo engendrado está continuamente sometido a cambio. Este cambio, sin embargo, se refiere siempre a aquello que lo ha originado, que es su verdadera naturaleza. La felicidad consiste, por lo tanto, en seguir esta naturaleza que conduce a la unidad y últimamente al *Tao.* Chuang-tse se ha expresado sobre este punto capital de muchas maneras, no solamente por medio de conceptos, sino, y sobre todo, por medio de relatos, fábulas y ejemplos. En la mayor parte de éstos pone Chuang-tse de relieve que, en tanto que engendradas y, por consiguiente, situadas a distancia de la Unidad,

las cosas están sometidas a contradicción y a oposición; nada parece poseer una condición permanente, pues lo que para una cosa es beneficioso para otra es nocivo, lo que es por un lado vida es por el otro muerte. Ahora bien, toda oposición se desvanece cuando el hombre se coloca en el centro originario. De ahí que podamos hablar de una Gran Circunferencia en cuyo centro se apacigua todo conflicto. Nos hemos referido a este punto en el artículo Esfera (VÉASE), donde hemos comparado la Gran Rueda Cósmica de Chuang-tse con otras metáforas propuestas en la filosofía occidental.

CHURCH (ALONZO) nac. (1903) en Washington, D. C., profesor en el Departamento de Matemáticas de la Universidad de Princeton (N. J., EE. UU.), se ha distinguido en lógica matemática por dos contribuciones. Una es la prueba (proporcionada en 1936) de que no puede fraguarse ningún procedimiento de decisión para el cálculo cuantificacional elemental, con lo cual resulta que este cálculo no es decidible (VÉASE). La otra es la elaboración de la lógica lambda, la cual opera solamente con variables cuyo alcance de valores es dejado sin especificar. Church publica (desde 1936) el *Journal of Symbolic Logic*, y ha confeccionado una bibliografía de la lógica simbólica desde 1666 hasta 1936 inclusive, publicada en el citado *Journal* (Vol. I, Nº 4 [1936], 121-218; Vol. III, Nº 4 [1938], 177-212 [Adiciones y correcciones al anterior]). Esta bibliografía es puesta al día trimestralmente en el *Journal.*

Algunos escritos: "Alternatives to Zermelo's Assumption", *Trans. Amer. Math. Soc.*, XXIX (1927), 178-208. — "On the Law of Excluded Middle", *Bull. Amer. Math. Soc.*, XXXIV (1928), 75-78. — "A Set of Postulâtes for the Foundation of Logic", *Armais of Mathematics*, 2ª série, XXXIII (1932), 346-66. — "A Set of Postulâtes for the Foundation of Logic", *Annals of Math.* 2ª série, XXXIV (1933), 839-64. — "A Proof of Freedom from Contradiction", *Proc. Nat. Acad. Sciences*, XXI (1935), 275-81. — "A Note on the Entscheidungsproblem", *Journal of Symbolic Logic*, I (1936), 40-1, 101-2. — "An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory", *American Journal of Math.*, LVIII (1936), 345-63. — "A Formulation of the Simple Theory of Types", *JSL, V* (1940), 56-68. — *The Calculi of Lambda Conversion*, 1941, reimp., con algunas revisiones y correcciones, 1951. — "A Formulation of the Logic of Sensé and Denotation", en *Structure, Method, and Meaning. Essays in Honor of H. M. Sheffer*, 1951, págs. 3-24. — "Spécial Cases of the Décision Problem", *Revue Philosophique de Louvain*, IL (1951), 203-21. — "Id., Id. A Correction", *Ibid.*, L. (1952), 270-2. — *Introduction to Mathematical Logic*, I, 1944; ed. revisada, I, 1956. — "Propositions and Sentences", en el volumen de Church, N. Goodman y I. M. Bocheński, *The Problem of Universals*, 1956, págs. 1-11. — "Binary Recursive Arithmetic", *Journal de mathématiques pures et appliquées*, XXXVI (1957), 39-55. — Además, numerosos artículos sobre lógica y metalógica en A *Dictionary of Philosophy*, ed. D. D. Ruñes, 1942 y varios artículos en *Encyclopedia Britannica* (New York, 1957): "Connotation", "Conversion" [en parte], "Définition", "Denotation", "Dilemma", "Ñames (in logic)", "Sorites", "Tautology", "Term".

CHWISTEK (LEÓN) (1884-1944), nac. en Cracovia (Polonia), miembro del Círculo de Varsovia (VÉASE), ha trabajado sobre todo en la fundamentación nominalista de la matemática clásica. Según Chwistek, el cuantificador particular ha de ser interpretado en un sentido construccionista, esto es, significando la posibilidad de construcción de un objeto de acuerdo con ciertas reglas. A diferencia de la mayor parte de autores nominalistas, Chwistek no defiende una tendencia empirista, sino antiempirista; su nominalismo es, pues, logicista y construccionista. Se debe a Chwistek la primera formulación de una teoría simplificada de los tipos (véase TIPOS), así como diversas investigaciones de índole semántica y epistemológica.

Wielość rzeczywistości w luce i inne szice literackie ilustrowane rysunkami i akwarelami Autora, 1960 *(La pluralidad de lo real en el arte y otros ensayos literarios ilustrados mediante dibujo y acuarelas del autor).*

Obras de Chwistek en versión inglesa: *The Theory of Constructive Types*, 1923. — *The Limits of Science*, 1948 (esta última obra, traducción del original polaco *Granice Nauki. Zarys logiki i metodologji nauki scistych*, 1935, es su libro fundamental).

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

D

DADO. Se dice *de* algo que es dado cuando se halla inmediatamente presente a un sujeto cognoscente. El conjunto de los fenómenos dados recibe el nombre de *lo dado.* Lo dado es considerado como un punto de partida para el conocimiento, pero no es todavía conocimiento. Por esta razón se identifica a veces "lo dado" con "los datos últimos" (de la experiencia), los cuales son también "los datos primeros". Sin embargo, hay ciertas diferencias entre lo dado y los datos de referencia. Se supone, en efecto, que lo dado es un "material" que no está organizado, es decir, categorizado o conceptualizado. Este es el sentido que tiene la expresión ΄lo dado' *(das Gegebene)* en Kant, y en muchos casos las expresiones *the Given y le donné* en los vocabularios filosóficos inglés y francés respectivamente. En inglés, francés y español se distingue ya, empero, lingüísticamente entre "lo dado" y "los datos" *(data, les donnés).* Muchos filósofos de lengua inglesa hablan, en efecto, de los datos especialmente como datos de los sentidos *(sense-data),* los cuales son lo dado, pero sin ser necesariamente algo "caótico". Algunos pensadores empiristas han intentado inclusive derivar los conceptos directamente de los "datos de los sentidos". Por su lado, Bergson ha hablado de "los datos inmediatos de la conciencia" *(les donnés immédiates de la conscience),* que también son lo dado, pero que son directamente accesibles a una intuición. Cuando los fenomenólogos hablan de "lo dado", no le dan el sentido de un material caótico, sino el de un dato inmediato; la expresión alemana *das Gegebene* puede, pues, entenderse, en dos sentidos muy distintos: el kantiano y el fenomenológico.

Aquí nos referiremos principalmente al sentido de "lo dado" tal como fue elaborado por Kant. En este filósofo lo dado se contrapone a lo puesto. De un modo general, lo dado es el material; lo puesto, son las formas. Sin embargo, estas formas pueden ser tanto intuiciones (espacio y tiempo) como conceptos. Ahora bien, como lo dado y lo puesto son correlativos —y en algún sentido complementarios— resulta que algo es dado sólo en relación con algo puesto y viceversa. Así, las sensaciones pueden considerarse ya como algo puesto con relación al puro material "caótico" de la experiencia, pero las sensaciones pueden ser algo dado con respecto a las percepciones. A la vez, las formas puras de la intuición pueden ser algo puesto con respecto a las percepciones, pero pueden ser consideradas como algo dado con respecto a los conceptos puros del entendimiento o categorías. Ni lo dado ni lo puesto son propiamente realidades, sino modos de enfrentarse con una realidad. Lo puramente dado es, en rigor, inconcebible, pues desde el instante en que lo calificarnos de dado le imponemos ya una cierta forma — la forma de ser dado. Por eso lo dado no aparece nunca como puramente dado, sino como dado en ciertos respectos. Ejemplo lo tenemos en los objetos espaciales y temporales; estos objetos son dados al entendimiento con respecto a ciertos posibles tipos de juicios: los "juicios empíricos" que tienen lugar en el lenguaje del sentido común y en el de las ciencias de la Naturaleza.

El carácter plural y caótico de lo "simplemente dado" no significa, por consiguiente, que el material de las sensaciones sea dado a los sujetos cognoscentes *como* plural y caótico. Los predicados 'plural' y 'caótico' no son dados, sino inferidos — y para Kant, en rigor, puestos. Sólo cuando sustraemos de los enunciados ciertas formas *a priori* podemos sostener que "lo que queda" es algo dado. La pura realidad de la sensación no se halla ordenada por sí misma, pero no podríamos hablar de algo a menos que se nos diera como algo ya "ordenado".

Kant trató de establecer muy delicados equilibrios entre lo dado y lo puesto. Este filósofo no quería en modo alguno descartar por entero ni el empirismo ni el racionalismo, sino acordarlos dentro de su filosofía trascendental. En algunos casos, la epistemología kantiana tiende al fenomenismo; un ejemplo lo tenemos en la "Estética trascendental" de la *Crítica de la Razón Pura.* En otros casos, tiende a un apriorismo; un ejemplo lo tenemos en la "Analítica trascendental" de la misma *Crítica.* Pero en todos los casos es característico de la citada epistemología el que el sistema de conceptos *a priori* se halle "orientado" en la experiencia. En cambio, algunos de los idealistas postkantianos echaron casi enteramente por la borda lo dado en nombre de lo puesto. Así sucede con Fichte y, en general, con todo "idealismo trascendental" radical. Para Fichte, ser y ponerse el ser son lo mismo; en rigor, lo que pone el ser (el Yo) lo pone también como dado. La realidad resulta ser así el concepto de realidad en tanto que puesta por el Yo. Una tesis semejante se halla en los neokantianos de la Escuela de Marburgo (Hermann Cohen), si bien la producción del pensamiento en esta escuela tiene un sentido epistemológico y no, como en Fichte, primariamente ético-metafísico. El problema de la naturaleza de lo dado y de lo puesto, y de las varias posibles formas de relación entre ambos, explica las diversas interpretaciones que han podido darse del pensamiento kantiano. Los idealistas objetivos subrayan la importancia de lo puesto; los realistas críticos y, por supuesto, los fenomenistas, la importancia de lo dado. Apuntemos a este respecto que tendencias como la de Schuppe, Schubert-Soldern, Avenarius, Mach y

Rehmke (VÉANSE) pueden considerarse como interpretaciones fenomenistas del kantismo más bien que como reacciones totalmente hostiles a la epistemología kantiana. Es verdad que en algunas ocasiones lo dado es acentuado con tal radicalismo (así, por ejemplo, en la doctrina de Rehmke, de "lo dado en general", y en la doctrina sensacionalista de Mach), que parece desvanecerse toda posible contraposición entre lo dado y lo puesto y, de consiguiente, parece desvanecerse por entero el problema mismo de "lo dado". Sin embargo, subsiste en estas tendencias —y, en general, en todas las filosofías inmanentistas y "neutralistas" de finales del siglo XIX y comienzos del siglo presente— la cuestión de la relación entre lo dado y lo puesto; lo único que sucede es que, en las direcciones más extremas (algunas de ellas, como en Mach, de ascendencia hu-miana), lo que pueda haber de "puesto" se intenta deducirlo o derivarlo de lo dado. Por otro lado, en las filosofías que aceptan la posibilidad de una aprehensión directa y suficiente de lo dado como "dato primario e inmediato" por medio de la intuición (sea la bergsoniana, sea la fenomenológica), la cuestión a que aquí nos referimos se convierte en una pseudo-cuestión. Lo mismo sucede en algunas tendencias pragmatistas (especialmente en Dewey), en las cuales se niega que lo dado sea un material a organizar y se afirma que lo dado es una situación completa o un campo *(field).* Bergson ha denunciado como problema falso el problema de la crítica de la razón, pues si la intuición alcanza a lo real como tal no necesita concep-tualizarlo; de hecho, toda conceptua-lización es espacialización y falsificación de la realidad como cualidad temporal. Husserl mantiene que hay una diferencia entre hechos y esencias (véase ESENCIA), pero no es una diferencia entre algo dado y algo puesto, sino una diferencia manifestada en la participación de los primeros en las segundas. Las esencias son directamente accesibles a la intuición fenomenológica y no resultados de una construcción — cualquiera que sea la interpretación (trascendental, pragmática, etc.) dada a ella. Siguiendo la tendencia fenomenológica, Max Scheler ha indicado en su *Ética* que el error kantiano procede de una equiparación del par de conceptos *puesto-dado* con los pares de conceptos *a priori-a posteriori y formal-material.* Scheler escribe que "el πρῶτον Ψεῦδος de esta equiparación consiste en que, en vez de hacer la sencilla pregunta: ¿qué es lo dado?, se plantea esta otra: ¿qué *puede* ser lo dado? Y entonces se piensa que no 'puede' sernos *dado* de ningún modo aquello para lo cual no hay ninguna función sensible ni tampoco órgano sensible o estímulo". Nicolai Hartmann manifiesta que lo dado no puede reducirse a una forma de realidad, reservando otra —la contraria— para lo puesto. Esto parece estar conforme con cierta interpretación que puede darse a los conceptos aquí examinados; ya hemos puesto antes de relieve, en efecto, que lo dado y lo puesto son relativos entre sí y que lo dado puro y lo puesto puro son interpretables como conceptos-límites. Sin embargo, las razones que da Nicolai Hartmann para sostener su tesis necesitan más que la anterior interpretación. Hartmann manifiesta, en efecto, que lo no dado puede ser real y que lo dado puede ser ideal. Pero es obvio que entonces hay que admitir, en sentido fenomenológico, la "dadidad" *(Gegebenheit)* de la idealidad y, con ello, una cierta idea desde luego nada kantiana de la idealidad.

Hay pocos escritos que se ocupen del problema de lo dado casi exclusivamente; mencionamos a este respecto los siguientes: Johannes von Malottki, *Das Problem des Gegebenen*, 1929 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte 63). — Nicolai Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegenenheit*, 1931. — John Wild, "The Concept of the Given in Contemporary Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, I (1940-1941), 70-82. Pero muchas de las obras de los autores citados en el texto se refieren al problema de lo dado, o lo implican de alguna manera; sólo ocurre que lo hacen dentro de contextos muy amplios, de modo que es difícil aducir pasajes específicos. El lector de la *Crítica de la Razón Pura*, de Kant; de las *Ideas*, de Husserl, o del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, de Bergson, puede comprobarlo fácilmente; se habla directamente poco, o nada, de lo dado y lo puesto, pero el pensamiento de estos autores no pueden entenderse cabalmente si no es en función del problema aquí tratado.

DAMASCENO (JUAN). Véase JUAN DAMASCENO.

DAMASCIO nac. *(ca.* 470) en Damasco, perteneció a la llamada escuela ateniense (véase ATENAS [ESCUELA DE]) del neoplatonismo, pero, a diferencia de sus precursores, negó la posibilidad de establecer racionalmente la jerarquía de los seres a partir de lo Uno. En realidad, la suprema Unidad, que en Plotino carece ya de toda determinación positiva, se halla desprovista en Damascio hasta de toda determinación negativa; es propiamente aquello que no se puede mentar, aquello cuya relación con las hipóstasis inferiores es de imposible descripción, porque el propio concepto de relación se haÜa fuera de él. La suprema Unidad, superior inclusive a la Bondad, y desde luego, al Ser, es de tal suerte inefable para Damascio que resulta imposible partir lógicamente de nada inferior para llevar a perfección suma e infinita sus notas constitutivas. El intelectualismo de Proclo es sustituido así por un misticismo de tipo dialéctico que, sin embargo, no detiene el alma en su impulso de llegar hasta la única luz verdadera de la Unidad suprema. Discípulo de Damascio fue Simplicio, el último neoplatónico ateniense, quien, al publicarse en 529 el edicto de Justiniano que prohibía la enseñanza filosófica en la ciudad, se trasladó, con su maestro y otros neoplatónicos, a Persia.

De los escritos de Damascio se han conservado la *Vida de Isidoro, el filósofo*, Βίος Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου (una biografía de Isidoro, miembro de la escuela de Atenas [VÉASE] y escolarca de la Academia como sucesor de Marino), las llamadas *Dudas y soluciones sobre los principios primeros*, Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, y una parte del escrito *Dudas y soluciones al Parménides, de Platón*, Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην ἀπορίαι καὶ λύσεις (que, según algunos autores, es una continuación del tratado sobre los primeros principios). Ediciones: *Quaestiones de primis principiis*, por J. Kopp, 1826. — *Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonem Parm., partim sec. curis rec. parte nunc prim.*, por C. E. Ruelle, 2 vols., 1889. — *Lectures on the Philebus* [erróneamente atribuidas a Olimpiodoro): texto, trad., notas e índices por L. G. Westerink, 1959. — Véase C. E. Ruelle, *Le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages*, 1861. Hay artículos del citado

Ruelle (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1890; *Revue de philologie*, 1890), de A. E. Chaignet (*Séances et Travaux de l'Académie des scienc. mor. et pol.*, 1897), de E. Heitz [Abhandlungen zur Phil. Ed. Zeller zu s. 70 Geb., 1884], de A. Nauck (*Hermes*, 1889), de W. Kroll (*Rh. Museum*, 1897), de A. Ostheide (*Berl. phil. Wochenschrift*, 1907). — Art. de W. Kroll sobre Damascio (Damaskios, 2) en Pauly-Wissowa.

DAMIÁN (SAN PEDRO). Véase PEDRO DAMIÁN (SAN).

DANTE ALIGHIERI (1265-1321) nac. en Florencia, es considerado como uno de los grandes poetas filósofos. Según Santayana, Dante es el máximo exponente poético de la concepción del mundo sobrenaturalista, análogamente a como Lucrecio y Goethe son los máximos exponentes poéticos respectivamente de las concepciones naturalista y romántico-dinamicista. Es usual considerar que en la *Divina Comedia* Dante ha expresado en forma poética las ideas filosóficas de Santo Tomás de Aquino. Algunos autores, como P. Mandonnet, llegan inclusive a subrayar en forma muy extrema el paralelismo de ambas concepciones. Otros, en cambio, destacan las diferencias entre ambas y señalan que lo que hay en ellas de común —el papel preeminente desempeñado por la teología, el uso de una cierta simbología, la organización de la realidad en esferas que tienen como clave de bóveda a Dios, y otras ideas similares— está dentro de ciertos supuestos que corresponden a casi todos los autores medievales. Es interesante mostrar a este respecto ciertas ideas de Dante que Gilson ha puesto de relieve y que aparecen a primera vista como sorprendentes dentro de la Edad Media; así, por ejemplo, el primado que ejerce la moral sobre la física y la metafísica, y la situación, tan elevada que casi llega hasta el aislamiento, de la teología. Algunos otros autores han interpretado a Dante en sentido averroísta (Asín Palacios, Bruno Nardi) o, por lo menos, han destacado la enorme influencia ejercida sobre él por el pensamiento árabe. En todo caso, se ha discutido muchas veces por qué Dante elogió tan considerablemente a Sigerio de Brabante y colocó en tan alta posición a Averroes y a Avicena. Los defensores del "arabismo" de Dante indican que muchas de las concepciones importantes de éste —tales, la doctrina de Dios como luz, la doctrina de las inteligencias y la de la iluminación— se deben directamente a los filósofos árabes y no a la tradición agustiniana. Junto a las concepciones filosófico-teológicas de Dante en la *Comedia* hay que mencionar sus influyentes opiniones políticas, expresadas sobre todo en su tratado sobre la Monarquía. Se ha afirmado repetidas veces que Dante defendió al Imperio contra las ingerencias excesivas de la Iglesia. Aunque esto es probablemente una simplificación, lo cierto es que buscó una nueva interpretación de la naturaleza y puesto del Imperio —como instrumento para la realización de la *humana civilitas*—, con el fin de conseguir una nueva y más sólida concordia entre los poderes temporal y espiritual.

Ed. de *Obras completas*, con trad. esp. de N. González Ruiz, a base de la ed. de G. M. Bertini, 1956 (Biblioteca de Autores Cristianos). — Entre los numerosos libros publicados sobre Dante desde el punto de vista filosófico y teológico, destacamos: H. Hatzfeld, *Dante, seine Weltanschauung*, 1921. — P. Mandonnet, *Dante, le théologien. Introduction a l'intelligence de la vie, des oeuvres et de l'art de Dante Alighieri*, 1935. — É. Gilson, *Dante et la philosophie médiévale*, 2ª ed., 1953 [Études de philosophie médiévale, 28]. — H. Leisegang, *Dante und das christliche Weltbild*, 1941. — A. Renaudet, *Dante, humaniste*, 1952. — C. Michalski, *La gnoséologie de Dante*, 1954. — Romano Guardini, *Dante-Studien*, especialmente tomo II, 1958. — Entre lo más reciente sobre la filosofía política de Dante: A. P. d'Entrèves, *Dante as Political Thinker*, 1952. — Sobre las influencias árabes: M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 1912, 2ª ed., 1943. — Bruno Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, 1930. — E. Cerulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, 1949 [Trad. del "Libro de la Escala": *La Escala de Mahoma*, por J. Muñoz Sandino, 1949].

DARAPTI es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO), por muchos autores considerados como válidos, de la tercera figura (v.). Un ejemplo de *Darapti* puede ser:

Si todos los niños son traviesos
y todos los niños son distraídos,
entonces algunos seres distraídos son traviesos,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset Hx)\ .\ (x)\ (Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MaP\ .\ MaS) \supset SiP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'A' 'I', origen del término *Darapti*, en el orden MP-MS-SP.

DARII es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la primera figura (v.). Un ejemplo de *Darii* puede ser:

Si todos los chinos son calmosos
y algunos residentes de La Habana son chinos,
entonces algunos residentes de La Habana son calmosos,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset Hx)\ .\ (\exists x)\ (Fx\ .\ Gx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MaP\quad SiM) \supset SiP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'I', 'I' origen del término *Darii*, en el orden MP-SM-SP.

DARSANA. El término *darśana* usado en la literatura filosófica india, significa 'vista' o 'visión'. Los sistemas o escuelas filosóficas indias son llamados *darśanas*, es decir, visiones de la realidad. En un sentido *darśana* significa que la doctrina filosófica correspondiente pretende ser una visión directa de la realidad y, además, una visión completa. En otro sentido, *darśana* significa que se ha tomado un *punto de vista* determinado sobre la realidad. Este punto de vista afecta a todo lo real, pero acentúa lo que se ve de él cuando se contempla desde una perspectiva, la cual puede ser predominantemente lógica y epistemológica (como en las escuelas *Nyâya y Vaiśeṣika*), o pre-

dominantemente "psíquico-ética" (como en la escuela Yoga), etc., etc. El hecho de que cada *darsana* sea una visión y un punto de vista explica que las diferentes *darsanas* o "sistemas" no sean mutuamente incompatibles; aunque en sí completos, son a la vez de índole parcial. Mas esta parcialidad es la de la perspectiva, no la del error. Por eso aunque, siguiendo la costumbre, las llamamos *escuelas* o *sistemas,* hay que evitar identificar el concepto de *darsana* con el concepto de escuela o sistema en el sentido occidental. Tiene razón R. Guénon cuando indica que la actitud de quienes los identifican "es del todo comparable a la de un hombre que, no habiendo conocido nada de la civilización europea actual, y habiendo tenido por acaso en las manos los programas de enseñanza de una Universidad, extrayera la singular conclusión de que los sabios de Europa están divididos en varias escuelas rivales, en la que cada una tiene su sistema filosófico particular, siendo las principales las de los matemáticos, de los físicos, de los químicos, de los biólogos, de los lógicos y de los psicólogos" *(Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* 1921, 3a ed., 1939, trad. esp. por R. Cabrera, *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes,* 1945, pág. 200). Si queremos seguir comparando las *darsanas* de la filosofía india con los sistemas de k filosofía europea, lo mejor será (salvando grandes diferencias mutuas) recordar en lo que concierne a estos últimos las diversas *vías* de la escolástica.

DARWIN (CHARLES ROBERT) (1809-1882), nac. en Shrewsbury, nieto de Erasmus Darwin (1731-1802), estudió medicina en Edimburgo y en Cambridge. En 1831 emprendió un viaje en el *Beagle,* mandado por el Capitán Robert Fitzroy, por América del Sur e islas del Pacífico. En el curso del viaje recogió un impresionante caudal de datos geológicos, botánicos y zoológicos cuya ordenación y sistematización le ocupó varios años hasta la completa formulación de su teoría de la evolución (véase EVOLUCIÓN, EVOLUCIONISMO). Teorías de la evolución habían sido ya formuladas antes, pero no se había llegado a gran claridad respecto a la fuerza selectiva, o fuerzas selectivas, productoras de los cambios. Durante un tiempo se pensó que Darwin llegó a sus conclusiones a base de la lectura del Essay *on the Principie Population* (1798) de Thomas Robert Malthus (1766-1834), obra en la cual se advertía que la población humana tiende a aumentar más de prisa que los recursos necesarios para la subsistencia, y que a consecuencia de ello se produce una "lucha por la existencia"; en todo caso, se tiende, según Malthus, a disminuir el nivel de vida hasta un mínimo nivel de "subsistencia". Ahora bien, aunque es cierto que Darwin leyó (como él mismo dice en su autobiografía) la obra de Malthus (en 1838), es improbable que las ideas de Malthus solas fueran el punto de partida de la teoría darwiniana. Lo que Darwin sacó de Malthus es que el proceso de selección natural ejerce una presión que fuerza a algunos a "abandonar la partida" y a otros a "adaptarse" y a "sobreponerse". Las notas y carnets de Darwin muestran que en 1837, un año después de regresar de su viaje en el *Beagle, y* antes de la lectura de la obra de Malthus, Darwin pensó en serio en una de las más célebres ideas de la teoría de la evolución: el origen de la variedad de especies de un tronco común. "Si no ponemos límites a nuestras conjeturas, podemos suponer que los animales, nuestros hermanos en dolor, enfermedad, muerte, sufrimiento y hambre —nuestros esclavos en los trabajos más arduos, nuestros compañeros en nuestras diversiones—, participan con nosotros de un antepasado común. Muy bien puede ser que todos estemos trabados en la misma red."

En todo caso, Darwin llegó a un principio fundamental: el de que la lucha por la existencia en el mundo orgánico dentro de un ambiente cambiante engendra alteraciones orgánicas en el curso de las cuales sobreviven sólo los más aptos, los cuales transmiten a sus descendientes las modificaciones que han resultado "victoriosas". Así se produce la "selección natural". Darwin pretendió escribir una obra muy voluminosa en la cual tales ideas fueran demostradas de un modo completo, pero al leer el manuscrito de una comunicación de Alfred Russell Wallace (1823-1913) en la cual se exponían principios parecidos se decidió a dar a conocer su propio trabajo, lo que hizo, por lo pronto, en un sumario presentado, junto con la comunicación de Wallace, a los miembros de la Linnaean Society en 1858. Poco después (1859) apareció la obra *Sobre el origen de las especies (On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Préservation of Favoured Races in the Struggle for Life;* trad. esp.: *El origen de las especies,* 2 vols., 1959 — que el autor se había propuesto titular *An Abstract of an Essay on the Origin of Species),* obra que alcanzó inmediatamente un gran éxito y que se convirtió en el texto fundamental del evolucionismo biológico. Luego siguieron una serie de obras, de las que destacamos: *On the Movements and Habits of Climbing Plants (1865), The Descent of Man, and Sélection in Relation to Sex* (2 vols., 1871, 2a ed., revisada y aumentada, 1874), *The Expression of Emotions in Man and Animais* (1872), *The Formation of Vegetable Mould through the Action of Worms,* 1881). Antes de la obra fundamental citada Darwin había publicado sólo algunas memorias con observaciones extraídas del viaje en el *Beagle* (1844 y siguientes) y un diario de viaje titulado *Journal and Remarks* (3 vols., 1832-36) y luego conocido con el nombre de *À Naturalist's Voyage around the World.* Nos hemos limitado en el presente artículo a datos biográficos, así como a la simple mención de los principios fundamentales propuestos por Darwin. Referencias más amplias a las doctrinas darwinianas y en particular a las discusiones filosóficas suscitadas por ellas se encuentran en los artículos Darwinismo y Evolución (VÉANSE).

DARWINISMO. La teoría de la evolución (VÉASE) de las especies había sido ya varias veces bosquejada antes de la formulación por Ch. R. Darwin (v.) de la doctrina de la selección natural. Aparte los atisbos que se encuentran en la Antigüedad y de los que, como Windelband precisa, cabe destacar en primer término ciertas opiniones de Empédocles parecidas al principio de la supervivencia de los más aptos, los últimos cincuenta años del siglo XVIII y todo el curso del XIX fueron llenados en gran parte con la preocupación por una explicación evolutiva de las especies animales, opuesta a la interpretación estática predominante

en las anteriores épocas. El siglo XVIII fue en este aspecto una fermentación de doctrinas evolucionistas que, sin embargo, solamente llegaron a perfilarse con ciertas anticipaciones de la filosofía romántica. En la filosofía natural de Schelling y en la lógica metafísica de Hegel se abre paso la idea de evolución general entendida como un proceso y un progreso de las formas del espíritu; en los seguidores de Schelling, como Lorenz Oken, la idea fue aplicada de un modo más específico al reino orgánico. De este modo se constituyeron varias líneas evolucionistas que, recogiendo los hilos de las anticipaciones setecentistas, de la doctrina goethiana de la morfología comparada y del romanticismo, desembocaron en la constitución científica de las teorías del darwinismo. Entre ellas merece lugar aparte la teoría de Lamarck (1748-1829) que en su *Filosofía zoológica* (1809) explicó el origen de las especies por las variaciones condicionadas por el medio, el cual exige del animal la necesidad de adaptaciones sucesivas y, consiguientemente, la modificación pertinente de los órganos. Estas modificaciones son fijadas por la costumbre y transmitidas por la herencia, constituyéndose de tal suerte una gradación de especies cuyas anormalidades son en cada caso las condiciones de la futura normalidad. La teoría darwiniana consiste en una rectificación, pero a la vez en una integración y sistematización de estas anticipaciones. Para Darwin que, partiendo de Malthus, aceptó el principio de la desproporción existente entre la multiplicación de los seres vivos y los medios de subsistencia, este hecho produce una lucha por la vida y esta lucha desemboca en una supervivencia de los más aptos, por quienes hay que entender aquellos seres cuyas funciones se han adaptado mejor a las exigencias del medio. Las variaciones así producidas y fijadas son el origen de las nuevas especies, que surgen a través del tiempo articuladas en una jerarquía de funciones progresivamente más diferenciadas y perfectas a partir de una común forma primitiva.

La aplicación consecuente de los principios darwinianos al mundo moral, social e histórico fue uno de los principales elementos del predominio del evolucionismo en la segunda mitad del siglo XIX. Aunque con independencia de Darwin y aun con anterioridad a él, Spencer concibió y realizó en gran medida la aplicación del principio de la evolución a todos los dominios de la Naturaleza y de la cultura, las comprobaciones científicas de la selección natural en el reino biológico dieron a la filosofía de Spencer su justificación más resonante. De este modo el darwinismo penetró en la filosofía, en donde se alió naturalmente con el positivismo imperante y con el evolucionismo naturalista, entendido a la vez como un *proceso* y como un *progreso,* es decir, implicando en la noción mecánica de evolución la noción, completamente distinta, del valor. Además de Spencer y de sus seguidores, el darwinismo fue admitido de un modo general por casi todas las corrientes naturalistas de la época. Entre ellas hay que mencionar particularmente el evolucionismo de Thomas Huxley (1825-1895); *Man's Place in Nature* (1863), y, sobre todo, el monismo naturalista de Haeckel. El darwinismo ha ido perdiendo paulatinamente importancia en el campo filosófico precisamente a medida que se han incorporado definitivamente a la biología sus comprobaciones más firmes y ha dejado de ser, por tanto, un principio g*eneral* de explicación.

G. von Gizycki, *Philosophische Konsequenzen der Lamarck-Darwinistischen Entwicklungstheorie,* 1876. —E. Dreher, *Der Darwinismus und seine Stellung in der Philosophie,* 1877. — Gustav Teichmüller, *Darwinismus und Philosophie,* 1877. — E. Le Dantec, *Lamarckiens et Darwiniens,* 1899. — E. Dacqué, *Der Deszendenzgedanke und seine Geschichte,* 1903. — R. H. Francé, *Der heutige Stand der darwinischen Frage,* 1908. — Erich Becker, *Der Darwinismus und die soziale Ethik,* 1909. — John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy,* 1910. — Se indican sólo las obras clásicas más directamente relacionadas con el problema filosófico del darwinismo; véase también la bibliografía en el artículo EVOLUCIÓN. — Entre las obras aparecidas con motivo del centenario de la publicación del *Origen de las especies,* destacamos J. S. Huxley, R. Niebuhr, O. L. Reiser, Swami Nikhilananda, *A Book that Shook the World. Anniversary Essays on Ch. Darwin's "Origin of Species",* 1958. — F. Cordon, "Generalización de los principios teóricos del darwinismo", *Cuaderno del Departamento de Investigación del Instituto de Biología y Sueroterapia* [Madrid], 1 (1961), 7-74 [resumen en inglés, págs. 74-6].

DASEIN. En el artículo Existencia (VÉASE) nos hemos referido al modo como ciertos filósofos, tales Heidegger y Jaspers, han tratado este tema. Hemos distinguido terminológicamente entre el concepto de existencia en los dos autores escribiendo "Existencia" (en mayúscula) al referirnos a Heidegger y "existencia" al referirnos a Jaspers — o también al referirnos al concepto heideggeriano de *Existenz* y al concepto de existencia en general y en la mayor parte de las tendencias filosóficas. Hemos informado asimismo de varios otros modos como se ha traducido al español el citado vocablo heideggeriano. Ahora bien, como el término alemán *Dasein* que utiliza Heidegger ha entrado con frecuencia en la literatura filosófica en su modo original, y como Jaspers usa asimismo dicho vocablo con un sentido totalmente distinto —y hasta contrario— al de Heidegger, creemos conveniente decir unas palabras sobre el término mismo.

Para Heidegger (véase de nuevo EXISTENCIA), el Dasein *(Da-sein) es* el único ser a quien le va su ser en su ser. No es, pues, una existencia en general. No es tampoco un ser *zuhandenes,* un ser "amanual" o, como traduce Gaos, un "ser a la mano" (como ocurre con un utensilio), ni un ser *vorhandenes,* un ser "presente" o, como traduce Gaos, un "ser ante los ojos". No es una realidad que haya que someter a análisis existencial, sino a análisis existenciario (VÉASE). El *Dasein* se restringe al ser humano — o, si se quiere, el ser humano, del que puedo decir que es "mío" o que "soy yo mismo", es el único ejemplo de *Dasein.* Su esencia radica en la *Existenz,* porque no puede hacer sino existir. Es el único ser que se pregunta por el ser *(Sein)* y por el sentido del ser *(Sinn des Seins).* En cambio, para Jaspers, el *Dasein* es el ser como algo dado, a diferencia de la *Existenz,* que es el único ser que se hace a sí mismo libre. La *Existenz* en Jaspers es, en rigor, algo anterior y previo a ciertos caracteres que podrían considerarse superficialmente como ligados al hacerse libremente a sí mismo. Por ejemplo, la conciencia sigue perteneciendo al rei-

no del *Dasein y* no al de la *Existenz.*

En los artículos sobre Heidegger y Jaspers, además del citado artículo "Existencia" nos hemos extendido más ampliamente sobre el pensamiento de los mencionados filósofos en torno a *Dasein y Existenz.* Aquí pretendíamos únicamente despejar una posible confusión. Agreguemos que aunque la versión más corriente de *Dasein* es 'existencia', conviene indicar en cada caso en qué sentido es usado este término. Conviene indicarlo sobre todo al tratarse de Heidegger y Jaspers, pero asimismo en otros filósofos que han usado el mismo vocablo en sentido metafísico central. Así ocurre, por ejemplo, en Hegel, el cual concibe a *Dasein* como existencia, pero sólo en cuanto determinada o el ser en cuanto se halla determinado en el proceso dialéctico del devenir (VÉASE).

DASGUPTA (SURENDRANATH) (1887-1952), nac. en Calcuta, es conocido sobre todo por su extensa historia de la filosofía india, la más completa publicada hasta la fecha. Dasgupta, sin embargo, no es sólo un historiador, sino un pensador sistemático que se ha esforzado por aunar la tradición india —especialmente los elementos pluralistas de ésta: Sankhya, Jainismo (VÉANSE)— con ciertas escuelas filosóficas occidentales — particularmente el neo-realismo angloamericano y las doctrinas de la evolución emergente. Dasgupta ha subrayado la importancia de la experiencia, pero a la vez el amplio carácter que debe tener ésta, en la que ha incluido la experiencia mística. También ha destacado la importancia del fenornenismo y del racionalismo en la comprensión de la realidad, la cual ha concebido como en constante desarrollo desde las formas inferiores hasta las más altas manifestaciones espirituales.

Obras: A *Study of Patanjali,* 1920. — A *History of Indian Philosophy,* 5 vols. (I. 1922; II, 1932; III, 1940; IV, 1949; V, 1955). — Y*oya, as Philosophy and Religion,* 1924. — *Hindu Mysticism,* 1927. — Yogo *Philosophy and Its Relation to Other Systems of Thought,* 1930. — *Indian Idealism,* 1933.

DATISI es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la tercera figura (VÉASE). Un ejemplo de *Datisi* puede ser:

Si todas las mujeres son coquetas y algunas mujeres son inteligentes, entonces algunas entidades inteligentes son coquetas,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset Hx)\ .\ (\exists\ (x\ (Gx\ .\ Fx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MaP\ .\ MiS) \supset SiP$$

donde aparece claramente la secuencia de *las* letras 'A', 'I', 'I', origen del término *Datisi,* en el orden M P - M S -S P.

DATOS. Véase DADO, PERCEPCIÓN.

DAVID DE DINANT *(fl.* 1200) nac. probablemente en Bretaña, parece haber influido sobre Almarico de Bène en las doctrinas de carácter panteísta que fueron condenadas en 1210. Lo poco que se conserva de David de Dinant (unos fragmentos del escrito *De tomis, id est de divisionibus), y* las doctrinas que le son atribuidas por San Alberto el Grande y Santo Tomás, hacen pensar que se trata de un filósofo orientado en Avicebrón, en Juan Escoto Erigena y, sobre todo, en la interpretación aristotélica de Alejandro de Afrodisia que, como es sabido, acentúa más que ninguna otra la tesis de la unidad del entendimiento agente. En efecto, la división de la realidad en tres indivisibles, los cuerpos, las almas y las substancias separadas, parece haber servido a David de Dinant para concluir que, en último término, estas tres cosas son una sola. El ser como tal sería entonces el principio de toda división, y Dios sería identificado con el principio material de todas las cosas, con lo cual materia y Dios serían lo mismo. Las tesis capitales de la "Fuente de la vida" resuenan, por consiguiente, en la obra de David de Dinant, lo mismo que algunas de las consecuencias del neoplatonismo del *Liber de causis* (VÉASE).

G. Théry, *Autour du décret de 1210: I. David de Dinant,* 1925 [Bibliothèque thomiste, vol. VI]; *II. Alexandre d'Aphrodisie,* 1926, *[ibid.,* vol. VII]. — C. Capelle, *Autour du décret de 1210. III. Amaury de Bène [íd., id.,* vol. XVI]. — A. Birkenmajer, "Découverte de fragments manuscrits de D. de Dinant", *Revue néoscolastique de philosophie,* XXXV (1933), 220-9.

DE. Véanse bajo letras correspondientes, los nombres de filósofos modernos con la partícula 'de' antes del apellido (por ejemplo: Guido de Ruggiero en RUGGIERO [GUIDO DE]).

DE CAUSIS. Véase LÍBER DE CAUSIS.

DE INESSE (PROPOSICIONES DE INESSE). Véase MODALIDAD.

DE MORGAN (AUGUSTUS) (1806-1871) nac. en Madura (India), estudió en Inglaterra y fue profesor de matemáticas en el University College, de Londres, de 1828 a 1831 y de 1836 a 1866; además, fundó y fue primer Presidente (1865) de la London Mathematical Society. De Morgan desarrolló un álgebra de la lógica en muchos puntos similar a la de Boole, pero es conocido sobre todo por su elaboración del álgebra de relaciones (véase RELACIÓN) de la que, junto con Peirce, es uno de los fundadores. Las siguientes tautologías del cálculo sentencial: '$\sim (p\ .\ q) \equiv (\sim p \vee \sim q)$' y '$\sim (p \vee q) \equiv (\sim p\ .\ \sim q)$', o leyes de dualidad, son llamadas *leyes de De Morgan,* aun cuando eran ya conocidas por Occam. También reciben el mismo nombre las dos siguientes correspondientes leyes del álgebra de clases: '$(A \cup B) = (A \cap B)$' y $(A \cap B) = (A \cup B)$.

Entre los trabajos de De Morgan destacan: *Formal Logic; or the Calculus of Inference, Necessary and Probable,* 1847. — "On Syllogism", *Transactions of the Cambridge Philosophical Society,* v. 8 (1849), 379-408 (este trabajo [el título indicado es una abreviatura] fue continuado en la misma publicación: II, vol. 9 [1856], 79-127; III, vol. 10 [1864], 173-230; IV, vol. 10 [1864], 331-58; apéndice al anterior, vol. 10 [1864], 355-8; V, vol. 10 [1864], 428-87 [este último es particularmente importante]). — *Syllabus of a Proposed System of Logic,* 1860. — Trabajos de interés matemático y lógico: *An Essay on Probabilities,* 1838. — *A Budget of Paradoxes,* 1872, 2ª ed., 2 vols., 1915.

DE MUNDO. En el *Corpus Aristotelicum* (véase ARISTÓTELES) suele incluirse una obra titulada *Sobre el mundo,* Περὶ κόσμου. Esta obra no se debe a Aristóteles. Fue redactada probablemente en el siglo I antes de J. C. (según algunos autores, el I o II *después* de J. C.) y se mani-

fiestan en ella influencias estoicas, principalmente de la cosmología de Posidonio. Las huellas estoicas se traslucen en las tendencias panteístas y, hasta cierto punto, monistas. Las huellas aristotélicas, en la afirmación de la trascendencia del ser primero. De hecho, el tratado *De mundo* revela el conflicto, típico de la mayor parte de las teologías y cosmologías a partir del siglo I antes de J. C., entre la tesis de la trascendencia de la realidad suprema y la tesis de que debe de haber una conexión entre tal realidad y el mundo. Este conflicto adquirió agudos caracteres en muchos filósofos platónicos de los dos primeros siglos después de J. C., y constituyó uno de los temas fundamentales del neoplatonismo, el cual puede ser considerado en cierta medida como un intento de resolver el citado problema.

Ed. W. L. Lorimer, 1933; ed. E. König (con versión siria). — Véase W. L. Lorimer, *The Text Tradition of Pseudo-Aristoteles De mundo,* 1933 (también en int. a ed. *supra).* — A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. II,* 1949. — J. P. Maguire, "The Sources of Pseudo-Aristotle *De Mundo", Yale Classical Studies,* VI (1939).

DEBER. El deber expresa la forzosidad; lo que debe ser es lo que no puede ser de otra manera. Pero este "no poder ser" no significa una necesidad de tipo natural o de tipo lógico-ideal, sino más bien la necesidad derivada de la obligatoriedad, dada de alguna forma a través de un "mandato". Ahora bien, este mandato puede proceder de muy diversas fuentes, y ha sido precisamente la referencia a una determinada fuente lo que por lo general ha dado una significación precisa al deber. No es lo mismo, en efecto, el deber —ni son los mismos los deberes— según que la fuente del mandato sea la Naturaleza, el mundo inteligible, la Persona divina, la existencia humana o el reino de los valores. En la Antigüedad y aun en la Edad Media la reflexión sobre el deber ha sido casi siempre la reflexión sobre los deberes; no se ha tratado tanto de precisar qué sea el deber como de determinar aquello que es debido. Esto tiene, desde luego, una razón muy principal: el hecho de que casi todas las morales anteriores a Kant hayan sido morales concretas y, por lo tanto, morales en las cuales ha importado más el contenido mismo de las leyes y de los mandatos que la forma. Claro está que ha habido siempre alguna conciencia de la diferencia fundamental entre el deber como lo que debe ser y el ser puro y simple. Este último es lo que existe de hecho; el deber, en cambio, es lo que "tiene que ser" de derecho, con independencia de que sea o no efectivamente. Por eso el deber ha sido considerado casi siempre bajo el aspecto del deber moral. Pero inclusive con la citada conciencia, el deber ha sido considerado, una vez más, de distintos modos de acuerdo con el origen del mandato que expresa lo que debe hacerse u omitirse. Para las morales de tipo material, el deber se deduce del bien supremo. Así, para los estoicos el deber es primordialmente el vivir conforme a la Naturaleza, es decir, conforme a la razón universal. Para las morales de tipo formal, en cambio, el deber no se deduce de ningún bien en el sentido concreto y eudemonista del vocablo, sino del imperativo categórico supremo, independiente de las tendencias concretas y de los fines concretos. Así, para Kant, el deber, este "grande y sublime nombre", es la forma de la obligación moral. La moralidad tiene lugar de este modo sólo cuando la acción es realizada por respeto al deber y no sólo en cumplimiento del deber. Ello equivale a una identificación del deber con el soberano bien. Como dice en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* el deber es la *necesidad* de actuar por puro respeto a la ley, la necesidad *objetiva* de actuar a partir de la obligación, es decir, la materia de la obligación. En suma, si las máximas (véase MÁXIMA) de los seres racionales no coinciden por su propia naturaleza con el principio objetivo del actuar según la ley universal (VÉASE), es decir, de modo que la voluntad pueda al mismo tiempo considerarse a sí misma como si sus máximas fueran leyes universales (véase IMPERATIVO), la necesidad de actuar de acuerdo con dicho principio es la necesidad práctica o deber. El deber no se aplica, ciertamente, al soberano en el reino de los fines, pero se aplica a cada uno de sus miembros. La "fuerza" residente en la idea del deber se manifiesta vivamente, según escribe Kant en la *Crítica de la razón práctica,* en el verso de Juvenal:

Et propter vitam vivendi perdere causas,

el cual muestra que cuando se introduce algo de auto-estima en la acción, la pureza de sus motivos queda manchada. Ahora bien, Kant no niega que sea a veces necesario el auxilio de la sensibilidad, de modo que en ciertas ocasiones el hacer intervenir a ésta es preferible a posponer toda acción en aras a la pura santidad del deber. Los tan criticados rigorismo y formalismo de la ética de Kant no llegan a tan extremadas consecuencias como para que el filósofo no advierta que pueden darse casos en los que "lo mejor es enemigo de lo bueno"; creer lo contrario es correr el riesgo de paralizar la acción moral.

En la ética apriórica material (Max Scheler), el deber es la expresión del mandato, ejercido sobre la conciencia moral por cierto número de valores. Este mandato se expresa casi siempre en forma negativa. Sin embargo, puede admitirse que también la intuición de los valores, y especialmente de los valores supremos, produce en ciertos casos la concien cia del deber, de la realización y cumplimiento de lo valioso.

A. Aall, *Macht und Pflicht,* 1902. — G. Franceschini, Il *dovere,* 1906. — Max Küenburg, S. J., *Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften,* 1927. — René Le Senne, *Le devoir,* 1930. — Hans Reiner, *Pflicht und* Neigung, 1949. — Sobre el deber ser (VÉASE): A. Kitz, *Sein und Sollen,* 1864. — K. Wolff, *Grundlehre des Sollens, zugleich eine Theorie der Rechtsekenntnis,* 1924. — Sobre la lógica de los imperativos, véase IMPERATIVO.

DEBER SER. Suele distinguirse en filosofía entre el ser (VÉASE) y el deber ser. Tomada en un sentido general, esta distinción es ontológica. Pero tiene su paralelo lingüístico en la existencia de dos tipos de lenguaje: el lenguaje indicativo y el lenguaje prescriptivo respectivamente. Algunos autores, sin embargo, niegan que el deber ser constituya un apartado ontológico especial y arguyen que no es sino una de las formas posibles del ser.

Con frecuencia se supone que mientras el ser corresponde al reino

de la realidad en cuanto tal (y a veces sólo al reino de la Naturaleza), el deber ser corresponde al reino de la moralidad. En este caso, se define muchas veces el deber ser como originado en la voluntad moral. Esta tesis ha sido desarrollada especialmente por Kant y por los neokantianos. Así, Kant define el deber ser como un dictado de carácter inteligible y como el querer necesario que expresa un miembro de un mundo inteligible. Hermann Cohen llega inclusive a identificar el ser del deber ser con con el ser de la voluntad. Otros autores (por ejemplo, Simmel) consideran el deber ser como una de las categorías de la moralidad. Se trata en su caso de una categoría formal que no prejuzga nada con respecto a su contenido ni siquiera con respecto al sujeto que quiere. Otras morales toman puntos de vista menos formales. Para una ética material, el deber ser está basado en lo que se define como el bien. Para una ética de los valores, como la de N. Hartmann, el deber ser no surge de un sujeto que quiere, sino que es un imperativo ideal. Por lo demás, esta es, según N. Hartmann, la diferencia entre el deber hacer y el deber ser. El deber hacer reside en el sujeto. El deber ser, en un mundo axiológico. El deber hacer está condicionado por el deber ser. Pero ello no significa que cada vez que haya un deber ser le tenga que seguir necesariamente un deber hacer, esto es, un deber hacer algo para que sea el ser marcado por el deber ser. En todo caso, el deber ser se impone al deber hacer cuando el primero es positivo, pero no cuando es ideal.

Los problemas que suscita el origen del deber ser son análogos a los que se plantean con respecto a la Conciencia moral (VÉASE) y al Sentido moral (v.). En efecto, puede concebirse el deber ser como teniendo un origen mediato (por ejemplo, en la sociedad) o inmediato (por ejemplo, en la intimidad del individuo) ; adquirido (en la sociedad, en la historia, en las leyes divinas, etc.) o innato (descubierto por simple inspección de los fundamentos del sujeto moral); incondicionado (o absoluto y universal) o condicionado (por la Naturaleza, la psicología individual, la sociedad, el momento histórico, etc.); categórico (o válido absolutamente) o hipotético (o válido solamente dadas ciertas condiciones). Es obvio que la tesis adoptada al respecto depende del tipo de moral sustentado: formal o material, autónoma o heterónoma, fundada en una realidad o en el reino de los valores, etc. Es obvio asimismo que en muchas morales se combinan las anteriores tesis, y que la concepción del deber ser como adquirido se combina con su concepción como condicionado e hipotético.

Decíamos antes que la ontología del deber ser tiene su paralelo lingüístico en el llamado *lenguaje prescriptivo.* En efecto, este lenguaje no indica lo que es ni describe ninguna especie de realidad, sino que señala lo que conviene hacer o con vistas a un fin determinado o de acuerdo con la ley moral universal. Ahora bien, así como el lenguaje prescriptivo está relacionado con el lenguaje indicativo, el reino del deber ser no puede concebirse como enteramente separado del reino del ser. Lo mismo ocurre en la relación del lenguaje prescriptivo y del reino del deber ser con otros lenguajes y otros reinos de la realidad. Por ejemplo, las relaciones del lenguaje prescriptivo con el lenguaje valorativo tienen su paralelo en las relaciones entre el reino del deber ser y el reino del valor. En suma, el entrecruzamiento de los lenguajes presenta las mismas dificultades que el entrecruzamiento del reino del deber ser con los otros reinos de lo real.

Las ideas de Kant, en la *Critica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres.* Las de H. Cohen, en *Kritik des reinen Willens.* Para Simmel, véase su *Einleitung in die Moralwissenschaft.* Para N. Hartmann, su *Ethik* (fechas de ediciones en las bibliografías de los respectivos autores). Sobre ser y deber ser: A. Kitz, *Sein und Sollen,* 1864. — Sobre la lógica del deber ser: E. Mally, *Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens,* 1926. Véase también la bibliografía de IMPERATIVO.

DÉBORIN (ABRAM MOISÉÉVITCH) nac. (1881) en Kovno (Lituania). Ya muy joven se adhirió a los grupos marxistas revolucionarios rusos, teniendo que emigrar a Suiza en 1903. Allí entró a formar parte del ala leninista del Partido Social Demócrata ruso. En 1907 ingresó en la fracción menchevique; en 1908 pasó a Rusia, y en 1917 abandonó a los mencheviques y participó activamente en el movimiento revolucionario bolchevique. Poco después ingresó en el Instituto del Profesorado Rojo, siendo profesor en la Universidad Svérdlov (Moscú).

Déborin combatió desde el comienzo a los materialistas que negaban la utilidad de la filosofía para el marxismo, y defendió la dialéctica como instrumento marxista fundamental. El materialismo dialéctico es para Déborin una concepción general y completa, que se compone de una dialéctica como método general (lógico y epistemológico), de una dialéctica de la Naturaleza, aplicable a la ciencia natural, y de una dialéctica de la historia, o materialismo histórico. En la discusión que tuvo lugar desde 1925 a 1930 entre los llamados "mecanicistas" (Axelrod [VÉASE], Stépanov y Timirázev [v. MARXISMO]) y los "dialécticos", Déborin defendió esta última posición, basándose principalmente en Engels y en el texto de la *Dialéctica de la Naturaleza* (publicado en 1925), así como en las notas filosóficas de Lenín (publicadas en 1929). Para Déborin, el materialismo es una concepción del mundo do en las ciencias naturales, el método dialéctico inaugurado por Hegel y aplicado por Marx. Aunque fundado en las ciencias naturales, el método dialéctico era para Déborin independiente de tales ciencias y aun constituía el método de todo conocimiento científico. La dialéctica se divide en lógica o dialéctica subjetiva, ontología o dialéctica objetiva, y teoría del conocimiento como síntesis de las dos citadas dialécticas. La dialéctica no era, pues, un método aplicable sólo al mundo social e histórico, sino a la realidad entera. Déborin fue acusado de "idealismo" ("idealismo menchevizante") y tuvo que retirar sus posiciones como "desviaciones de derecha". Durante un tiempo interrumpió sus publicaciones, pero luego las reanudó, continuando en sus actividades académicas, si bien de acuerdo con la llamada "línea general".

Obras principales: *Vvédenié v filosofiú dialéktitchéskovo materializma,* 1916 *(Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico).* — *Lénin kak mislitél,* 1924 *(Lenín como pensador).* — *Dialéktika i éstéstvoznanié,* 1930 *(Dialéctica y ciencia na-*

tural). — *Filosofiá i marksizm*, 2ª ed., 1930 (*Filosofía y marxismo*). — *Filosofiá i politika*, 1960 [colección de artículos]. — Bibliografía: René Ahlberg, A. M. D., 1950 (*Bibliographische Mitteilungen des Osteuropa-Institutes an der Freien Universität Berlins*. Heft 2). — Véase René Ahlberg, "*Dialektische Philosophie" und Gesellschaft in der Sowjetunion*, 1960 (Osteuropa-Institut [Cfr. *supra*], Philosophische und Soziologische Veröffentlichungen. Band 2).

DECIDIBLE. En varios artículos lógicos de este Diccionario hemos usado los términos 'decidible', 'indecidible', 'decidibilidad', 'indecibilidad', así como las expresiones 'método de decisión' y 'procedimiento de decisión'. Daremos aquí una breve explicación del significado de estos términos a base de la aclaración del uso del término 'decidible'.

Este término pertenece al vocabulario de la metalógica y expresa uno de los conceptos sintácticos fundamentales usados en la misma (otros conceptos fundamentales son el de consistencia [véase CONSISTENTE] y el de completitud [véase COMPLETO]). Se llama *decidible* a un cálculo C cuando puede forjarse un método o un procedimiento *mecánico* mediante el cual sea posible decidir —en una serie de operaciones *finita*— si una fórmula bien formada de C es o no un teorema de C. También se define a veces el término 'decidible' indicándose que se llama *decidible* a una teoría formalizada T cuando puede forjarse un método que permita decidir si una sentencia cualquiera formulada mediante los símbolos usados en T puede ser probada mediante los recursos proporcionados por T. El procedimiento mecánico o método antes aludidos reciben el nombre de *procedimiento de decisión* o *método de decisión.* El problema que plantea la determinación de si existe en un cálculo C o en una teoría formalizada T un procedimiento o método de decisión es llamado *problema de decisión.* Si se encuentra tal procedimiento o método, el cálculo o la teoría formalizada reciben el nombre de *decidibles;* si no, el de *indecidibles.* En relación con estos adjetivos se usan los sustantivos 'decidibilidad' e 'indecidibilidad'.

Las anteriores definiciones no tienen carácter formal. Para una definición formal suficiente del término 'decidible' aplicado a una teoría formalizada T usaremos la formulación de A. Tarski *(Undecidable Theories,* 1953, I. 3): "Una teoría T es llamada *decidible* si el conjunto de todas sus sentencias válidas es recursivo; de lo contrarío, es llamada *indecidible."* Siguiendo al mismo autor diremos que una teoría formalizada T puede ser (1) *decidible;* (2) *indecidible;* (3) *esencialmente indecidible.* Se aplica (3) a una teoría T en la cual es indecidible no solamente T sino toda extensión consistente de T que tenga las mismas constantes que T. Observemos que toda teoría decidible es axiomatizable, pero no toda teoría axiomatizable es decidible.

Los problemas de decisión han ocupado grandemente a los lógicos y matemáticos durante los últimos treinta años. Podemos establecer en la citada época dos períodos: uno, de 1920 a 1934, durante el cual se pensó que la lógica y la matemática enteras eran decidibles y alcanzó sus más grandes triunfos la llamada matemática formalista; otro, de 1934 a la fecha, durante el cual se desvanecieron las esperanzas de una completa decidibilidad de tales disciplinas. La demostración por A. Church de que no puede ingeniarse ningún procedimiento de decisión ni siquiera para el cálculo cuantificacional elemental representó uno de los momentos decisivos en esta historia. No entraremos aquí en la descripción de los diversos ensayos y resultados en los problemas de decisión respecto a los diferentes cálculos lógicos (cálculo sentencial, cálculo cuantificacional elemental, cálculo cuantificacional superior). Nos limitaremos a indicar como ilustración de nuestro problema que uno de los métodos de decisión fraguados para demostrar la decidibilidad de un cálculo es el método de las tablas de verdad (VÉASE). Este método fue ingeniado para probar que el cálculo sentencial es decidible.

El término 'decisión' puede ser usado también en un sentido existencial. Nos hemos referido a este punto en Decisión (VÉASE).

Además de la citada obra de A. Tarski (una parte de ella en colaboración con A. Mostowski y R. M. Robinson), véase sobre los problemas de decisión en general: W. v. Quine, "On Decidability and Completeness", *Synthèse*, VII (1948-1949), 441-6 — Sobre el problema de la decisión en el cálculo cuantificacional monádico de primer orden véase especialmente: K. Gödel, "Zum Entscheidungsproblem des logischen Funktionenkalküls", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, XL (1933), 433-43. — A. Church, "An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory", *American Journal of Mathematics*, LVIII (1936), 345-63. — Íd., íd., "A Note on the Entscheidungsproblem", *Journal of Symbolic Logic*, I (1936), 40-1, 101-2. — Íd., íd., "Special Cases of the Decision Problem", *Revue Philosophique de Louvain*, IL (1951), 203-21. — Íd., íd., "Special Cases of the Decision Problem. A Correction", *ibid.*, L (1952), 270-2. — Wolfgang Stegmüller, *Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Die metamathematischen Resultats von Gödel, Kleene, Rosser und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 1959. — Richard M. Martin, *Intension and Decision*, 1963. — Véase también la bibliografía de GÖDEL (KURT) y GÖDEL (PRUEBA DE). — Complétese la información dada en el presente artículo con la que figura en los artículos: COMPLETO, CONSISTENTE, GÖDEL (PRUEBA DE), METALÓGICA, SINTAXIS.

DECISIÓN. En el artículo Decidible (VÉASE) hemos tratado el problema de la decisión en el sentido de la matemática y metalógica contemporáneas. En el presente artículo nos referiremos a la cuestión de la decisión tal como ha sido afrontada por algunas direcciones filosóficas de la misma época. Como las más significadas de ellas han sido las direcciones existencialistas en sentido lato, podemos hablar de un predominio del sentido existencial de la decisión.

Advertiremos ante todo que el concepto de decisión puede ser estudiado en un sentido amplio y en un sentido estricto. En un sentido amplio puede considerarse como un género del cual otros conceptos pueden ser especies. En un sentido estricto, debe considerarse como un concepto relacionado con otras nociones existenciales, pero irreductible a ellas. Aquí adoptaremos este último sentido. Otros conceptos afines —tales como los de Salto y Vocación (VÉANSE)— han sido examinados separadamente.

La decisión existencial es presentada como una de las estructuras fun-

damentales de la Existencia (v.) humana. Se supone, en efecto, que esta Existencia *tiene que decidirse* continuamente. Esta decisión no afecta simplemente a los objetos de los que la Existencia está rodeada, sino a la propia Existencia, o a algo que la afecta tan fundamentalmente que es una y la misma realidad con ella. No es, si se quiere, un "decidirse *entre*", sino un "decidirse *por*". De ahí que la decisión sea al mismo tiempo una elección — la llamada *elección existencial.* Ello significa ante todo que la Existencia no es una entidad análoga a las demás cosas, las cuales simplemente son — o, en el lenguaje de Sartre, son en sí. Poseyendo —o, mejor dicho, siendo— una libertad completa, la existencia humana no puede dejar de decidirse. Al decidirse, empero, elige lo que va a *ser.* No importa que el ser elegido sea auténtico o inauténtico; como ha señalado Heidegger, los dos citados modos —el auténtico y el inauténtico— pertenecen por igual a la estructura de la Existencia. Ahora bien, una vez admitida esta "decisionabilidad" de la Existencia, los filósofos difieren considerablemente en cuanto a su sentido. Para algunos, la decisión es algo que la Existencia efectúa absolutamente sola; ni la sociedad, ni la Naturaleza, ni Dios intervienen —o "deben intervenir"— en ella. Por el contrario, se supone que tan pronto como hay auxilio o coacción externos, la decisión no es auténtica, pues está regida por normas exteriores. Otros autores, en cambio, señalan que el acto de la decisión es un acto que implica factores tales como la invocación, el testimonio, la plegaria, etc., y, por consiguiente, niegan que la decisión sea absoluta. La diferencia entre unos y otros autores se debe en gran parte a que mientras para los primeros la Existencia está suspendida en la nada, para los segundos, en cambio, está suspendida en el ser — y aun es solamente en la medida en que está por doquiera penetrada de ser. Por eso los primeros critican a los segundos alegando que su concepción de la decisión no tiene nada que ver con una decisión existencial, mientras que los segundos critican a los primeros señalando que su concepto de libertad absoluta equivale a la idea de una libertad negativa, y que ésta es sólo una "libertad para la nada".

Si prescindimos de los variados matices anejos al concepto de decisión, podremos definir a ésta como un acto en el cual la existencia individual humana, en vez de seguir perdida en las cosas o en el mundo, se vuelca sobre sí misma, no para despegarse simplemente de las cosas ni para consagrarse a la contemplación desinteresada, sino para elegirse a sí misma y con ello cumplir con su vocación o destino. Esta decisión puede ser considerada —en un sentido *amplio*— como un salto y, desde luego, como un acto en el cual la existencia se compromete a sí misma enteramente. En este comprometerse la Existencia se resuelve a no falsearse. De este modo, las nociones de elección, vocación, destino, compromiso y resolución están relacionadas con el concepto de decisión existencial, pero conviene advertir que con ello se prescinde de las dificultades técnicas de toda índole que plantea la comprensión de la decisión y sobre todo de las muy diversas interpretaciones de que es susceptible. Un examen de la noción de Existencia (VÉASE) (en el sentido en que emplean este término varias filosofías contemporáneas) puede contribuir a aclarar varias de las confusiones más comunes en la mencionada definición.

Alberto Caturelli, *El filosofar como decisión y compromiso,* 1958.

DECOSTER (PAUL) (1886-1939), nac. en Bruselas, ha defendido una "metafísica única" que puede ser llamada la metafísica del acto. Esta metafísica no coincide estrictamente con la filosofía ni siquiera con la ontología en tanto que mera "filosofía primera" de carácter formal y crítico. Pues se trata, en último término, de una metafísica no demostrativa, que empieza con lo incondicionado y que rechaza todo condicionamiento, el cual no puede salir de la esfera lógica o, a lo sumo, epistemológica. El acto es, en cambio, lo que el pensamiento encuentra inmediatamente ante sí como afirmación metafísica —no sólo psicológica— inevitable. Lo cual no significa, según Decoster, adherirse a un irracionalismo; este acto es, en substancia, un "acto intelectual". El fundamento de la afirmación no es, así, la indubitabilidad, sino la inevitabilidad. De ahí una dialéctica que pasa del acto al acto en vez de transcurrir en el plano puramente formal o en el orden inmanente del idealismo. Pero, a la vez, esta dialéctica actual requiere, según Decoster, una "mediación intrínseca al acto" y, por lo tanto, una síntesis pura o concreta que posibilita una adaptación del acto a la mediación, los cuales serán indistinguibles, aunque no identificables. Lo incondicionado metafísico resulta, así, dado en una especie de "mediación inmediata", que nos enfrenta con el acto puro. Con lo cual la mediación será "la ley no escrita de todo pensamiento" *(De l'Unité métaphysique,* 1934, pág. 74). Mas el lenguaje del idealismo que aquí parece emplearse no corresponde sino muy imperfectamente, según Decoster, a la realidad expresada; con ello se cumple meramente una de las condiciones de toda metafísica auténtica, que se ve obligada a constituirse mediante una disonancia si quiere realmente recobrar su "unidad".

Obras: *La Réforme de la Conscience,* 1919. — *Le Règne de la Pensée,* 1922. — *Acte et Synthèse,* 1928. — *De l'Unité métaphysique.* Épilogue *philosophique,* 1934. — "De l'Analyse réflexive à l'Expérience métaphysique" (*Travaux du IX Congrès Int. de Philosophie,* t. VIII, [1931], 32-38). — *Positions et Confessions,* 1940. — Véase M. A. Cochet, *La Métaphysique de Paul Decoster et la Science,* 1937. — Jacques Gérard, *La Métaphysique de Paul Decoster,* 1945. — G. Van Molle, *La Philosophie de Paul Decoster,* 1946.

DEDUCCIÓN. Muchas son las definiciones que se han dado de la deducción. He aquí algunas: (1) es un razonamiento de tipo mediato; (2) es un proceso discursivo y descendente que pasa de lo general a lo particular; (3) es un proceso discursivo que pasa de una proposición a otras proposiciones hasta llegar a una proposición que se considera la conclusión del proceso; (4) es la derivación de lo concreto a partir de lo abstracto; (5) es la operación inversa a la inducción; (6) es un razonamiento equivalente al silogismo y, por lo tanto, una operación estrictamente distinta de la inductiva; (7) es una operación discursiva en la cual se procede necesariamente de unas proposiciones a otras.

Cada una de las definiciones anteriores adolece de varios inconvenientes, pero a la vez apunta a una o varias características iluminadoras de la deducción. Así (1) es insuficiente, pues el vocablo 'razonamiento' es aquí demasiado vago, pero subraya el carácter mediato y, por lo tanto, no intuitivo de la operación deductiva; (2) tiene supuestos ontológicos que no son estrictamente necesarios y que resultan patentes en la noción de *descendente,* pero alude al paso de lo más general a lo menos general; (3) es correcto, pero olvida la necesidad de "mediación" (término medio, regla de inferencia, etc.); (4) muestra el carácter abstracto, cuando menos en el punto de partida, del proceso deductivo, pero descuida otros importantes aspectos del mismo; (5) es justo siempre que no se interprete en sentido demasiado estricto el término 'inverso', y siempre que no se olvide que tanto la deducción como la inducción son operaciones de índole formal; (6) es aceptable solamente en la medida en que muestra que el silogismo es una operación deductiva, pero falla en la afirmación de la equivalencia entre deducción y silogismo, por cuanto este último es sólo una de las muchas posibles operaciones deductivas; (7) es poco explícito, pero destaca un elemento fundamental en la operación deductiva: el de necesidad.

De las definiciones mencionadas (1) y (2) se hallan en textos no escolásticos escritos desde principios del siglo XIX; (3) y (4) se usan a veces para completar otras definiciones; (5) ha sido una definición muy habitual en autores de la época moderna antes de que se popularizara el florecimiento (o reflorecimiento) de la lógica formal simbólica; (6) ha sido la definición más frecuente entre autores de tendencia aristotélico-escolástica, olvidando que aunque el propio Aristóteles parece ocuparse con detalle sólo del silogismo entre los procesos deductivos, de hecho se refiere a otras formas de deducción (deducciones matemáticas, etc.); (7) pertenece más bien al grupo de definiciones de la deducción en las cuales se intenta dar una interpretación de ella. Es —como vimos— interesante en tanto que pone de relieve el carácter necesario del proceso deductivo, pero con el fin de entenderla bien es menester distinguir entre la necesidad causal, la necesidad ontológica (ontológico-esencial, según algunos, ontológico-formal, según otros) y la necesidad lógica. Solamente desde el punto de vista de esta última podemos hablar de *necesidad* al referirnos a un razonamiento deductivo. Este último es, en efecto, necesario en el sentido de que una vez admitido que una conclusión, *C,* se sigue necesariamente de las premisas P, P1, P2, etc., resulta *contradictorio* afirmar que tal conclusión no se sigue de dichas premisas. La noción de necesidad (lógica) está, pues, ligada a la de la negación de contradictoriedad consigo mismo, y aun algunos autores sostienen que este es el único tipo de necesidad legítimo, de tal modo que debe descartarse el aspecto causal y el ontológico (esencial o formal) de la necesidad, los cuales podrían ser, en último término, reflejos de la necesidad lógica manifestada en la deducción.

Las investigaciones actuales sobre la naturaleza de la deducción tienen en cuenta algunos de los elementos antes mencionados, pero intentan reducirlos a sus justas proporciones, o bien completarlos mediante otras características sin las cuales no puede proporcionarse ninguna noción medianamente rigurosa de las operaciones deductivas. Una definición hoy muy común y que se aplica a todas las formas de deducción es la que sostiene que en el proceso deductivo se derivan ciertos enunciados de otros enunciados de un modo puramente formal, esto es, en virtud sólo de la forma (lógica) de los mismos. El enunciado o enunciados del cual o de los cuales se parte para efectuar la derivación son la premisa o premisas; el enunciado último derivado de tales premisas es la conclusión. La derivación hasta llegar a la conclusión se efectúa por medio de las reglas de inferencia (VÉASE), las cuales reciben asimismo el nombre de reglas de deducción. Hay una estrecha conexión entre la noción de deducción y la de implicación lógica, y aun a veces se sostiene que la primera depende de la segunda. Esta es la opinión de Whitehead y Russell al escribir en *Principia Mathematica:* "La deducción depende, así, de la relación de *implicación,* y todo sistema deductivo debe contener entre sus premisas tantas propiedades de implicación como sean necesarias para legitimar el procedimiento ordinario de la deducción." Si un enunciado, *p,* implica lógicamente otro enunciado, *q, q* es deducido lógicamente de *p.* Y si un enunciado, *q,* es deducido de un enunciado, *p,* puede decirse que *p* implica lógicamente *q.*

El método deductivo es usado en todas las ciencias —matemática, física, biología, ciencias sociales—, pero es particularmente apropiado en las ciencias más formalizadas, tales como la lógica, la matemática y la física teórica. Por medio de tal método es posible llevar a cabo en dichas ciencias pruebas formales, en las cuales se establece que las conclusiones a las cuales se llega son formalmente válidas.

Entre los problemas que se han planteado con respecto a la deducción destacaremos uno: el que consiste en determinar si todo conjunto de fórmulas primitivas dadas en un determinado sistema formal es o no equivalente a los principios de deducción de tal sistema. Algunos autores se pronuncian por la afirmativa; en tal caso las fórmulas primitivas en cuestión son declaradas materialmente verdaderas. Otros autores, en cambio, manifiestan que semejante interpretación de dichas fórmulas no es necesaria, ya sea porque rechazan la expresión 'materialmente verdaderas', ya sea porque distinguen entre los axiomas o fórmulas primitivas de un sistema formal o cálculo y las reglas de deducción del mismo. Tales reglas de deducción son consideradas como fórmulas metalógicas, en tanto que los axiomas primitivos son fórmulas lógicas.

Es cada vez más extendido en lógica el método de la llamada *deducción natural* (VÉASE) o *inferencia natural* (cálculo secuencial, *Sequenzenkalkül)* propuesto por Gerhard Gentzen. Este método usa ciertos esquemas de derivación en vez de los axiomas y reglas de inferencia.

Sobre la "deducción trascendental" en sentido kantiano, véase DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL.

Referencias a la naturaleza de la deducción y a la estructura del método deductivo se encontrarán en la mayor parte de los textos menciona-

dos en las bibliografías de Lógica y Logística. Interpretación filosófica en: L. Rougier, *La structure des théories déductives; théorie nouvelle de la déduction*, 1921. — Id., id., *Traité de la connaissance*, 1955, Cap. II. — Sobre deducción en Aristóteles y Santo Tomás: J. Salamucha, *Projecie deduckcji u Arystotelesa i św. Thomasza z Akwinu*, 1930. — E. W. Beth, *Semantic Entailment and Formal Derivability*, 1955 (monografía). — H. Labastida, *Experiencia y deducción*, 1955 (monografía de Seminario de problemas científicos y filosóficos, Nº 7, México). — Georges J. Mourelos, παραγωγή καὶ ἐπαγωγή, 1959 (*Deducción e inducción*). — Sobre la deducción natural: G. Gentzen, "Untersuchungen über das logisches Schliessen", *Mathematische Zeitschrift*, XXXIX (1943-1945), 176-210, 405-31. — R. Feys, *Les méthodes récentes de déduction naturelle*, 1946. — W. von Quine, "On Natural Deduction", *Journal of Symbolic Logic*, XV (1950), 93-102. — H. B. Curry, *A Theory of Formal Deducibility*, 1950. — J.-B. Grize, "Un nouveau calcul de déduction naturelle dû à F.-B. Fitch", *Revue philosophique de Louvain*, LIII (1955), 328-67. — Joseph Dopp, *Logiques construites par une méthode de déduction naturelle*, 1960.

DEDUCCIÓN NATURAL. En el artículo Deducción hemos aludido al método de la llamada *deducción natural* o *inferencia natural* (*cálculo secuencial, Sequenzenkalkül*) empleado en lógica y propuesto por Gerhard Gentzen en 1934 y simultáneamente (aunque independientemente) por Stanislav Jaśkowski, a base de trabajos realizados hacia 1926 en el seminario de lógica de J. Łukasiewicz. El método en cuestión consiste en una serie de reglas de inferencia, llamadas *reglas de Gentzen*, para ejecutar inferencias tanto en la lógica sentencial como en la lógica cuantificacional.

Algunas de estas reglas son puras "reglas de estructura" y consisten en instrucciones muy generales, tales como "Dado un enunciado, E, podemos inferir de él el mismo enunciado, E." Estas reglas son meramente implícitas.

Otras de estas reglas, que son las llamadas propiamente *reglas de Gentzen*, son las dos siguientes: regla de eliminación y regla de introducción. Hay una regla de eliminación para cada una de las conectivas '∼', '⊃' etc. (véase Conectiva) y para cada uno de los cuantificadores '( )' y '(∃)' (véase Cuantificación, Cuantificacional y Cuantificador) —es decir, para cada una de las conectivas 'no', 'si. . .entonces', etc. y para cada uno de los cuantificadores 'Todos' y Algunos'. Característico del método de deducción natural es el uso de esquemas de derivación en lugar de los axiomas y reglas de inferencia deductiva.

En la forma usualmente presentada hoy día, y usando los símbolos introducidos en el artículo Notación simbólica, los esquemas de derivación empleados en el método de deducción natural son los indicados a continuación.

Hay ocho esquemas de derivación para la lógica sentencial: un esquema de introducción para cada una de las cuatro conectivas '∼', '.', '⊃' y 'v', y un esquema de eliminación para cada una de las mismas cuatro conectivas '∼', '.', '⊃' y 'v'.

He aquí los cuatro esquemas de introducción: empleados para ellos como letras sentenciales '*p*' y '*q*':

$$\begin{array}{c} p \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ \underline{q\ .\ \sim q} \\ \sim p \end{array} \qquad (1)$$

$$\begin{array}{c} p \\ \underline{q} \\ p\ .\ q \end{array} \qquad (2)$$

$$\begin{array}{c} p \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ \underline{q} \\ p \supset q \end{array} \qquad (3)$$

$$\frac{p}{p \lor q} \qquad \frac{q}{p \lor q} \qquad (4)$$

He aquí los cuatro esquemas de eliminación:

$$\frac{p\ .\ \sim p}{q} \qquad (5)$$

$$\frac{p\ .\ q}{p} \qquad \frac{p\ .\ q}{q} \qquad (6)$$

$$\begin{array}{c} p \supset q \\ \underline{p} \\ q \end{array} \qquad (7)$$

$$\frac{p\ .\ \sim p}{q} \qquad (8)$$

A base de estos esquemas pueden formarse otros cuatro: dos de introducción para '∼ ∼' y '≡' y dos de eliminación para las mismas conectivas '∼ ∼' y '≡'. Los esquemas de introducción en cuestión son:

$$\frac{p}{\sim \sim p} \qquad (1^*)$$

$$\frac{(p \supset q)\ .\ (q \supset p)}{p \equiv q} \qquad (3^*)$$

Los esquemas de eliminación en cuestión son:

$$\frac{\sim \sim p}{p} \qquad (5^*)$$

$$\frac{p \equiv q}{(p \supset q)\ .\ (q \supset p)} \qquad (7^*)$$

Como ejemplos, traduciremos al lenguaje corriente los esquemas (3) y (7) — que podemos llamar "reglas" (3) y (7), o sea, las reglas de introducción y eliminación respectivamente para '⊃'.

La regla (3) establece que si una conclusión se sigue de ciertas premisas, el condicional formado por la última de estas premisas como antecedente y la conclusión originaria como consecuente se sigue de las restantes premisas.

La regla (7) establece que el consecuente de un condicional se sigue de este condicional y de su antecedente.

Para un ejemplo de aplicación de las reglas de Gentzen, consideremos los dos enunciados:

Pedro se casa
Pedro se aburre.

Se nos pide ahora derivar de ellos el enunciado:

Si Pedro se casa, entonces cuando Pedro se aburre, Pedro se casa y Pedro se aburre.

Simbolizando 'Pedro se casa' por 'C' y 'Pedro se aburre' por 'A' tenemos:

$$\begin{array}{c} \text{C} \qquad\qquad \text{A} \\ \hline \text{C . A} \\ \hline \text{A} \supset (\text{C . A}) \\ \hline \text{C} \supset (\text{A} \supset (\text{C . A})) \end{array}$$

Se han usado al efecto sucesivamente las reglas (2), (3) y, de nuevo, (3).

Hay cuatro esquemas de derivación para la lógica cuantificacional: un esquema de introducción para cada uno

de los cuantificadores 'Todos' y 'Algunos', y un esquema de eliminación para cada uno de los cuantificadores 'Todos' y 'Algunos'.

He aquí los dos esquemas de introducción; empleamos para ellos como letras cuantificacionales 'F', 'x', 'y', etc. y nos restringimos a predicados monádicos:

$$\frac{Fx}{(y)\ Fy} \quad (9)$$

$$\frac{Fx}{(\exists y)\ Fy} \quad (10)$$

He aquí los dos esquemas de eliminación; empleamos las mismas letras cuantificacionales y nos restringimos a los mismos predicados:

$$\frac{(x)\ Fx}{Fy} \quad (11)$$

$$\frac{(\exists x)\ Fx}{Fy} \quad (12$$

$$\begin{array}{c} \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ \dfrac{G}{G} \end{array}$$

Mientras los esquemas de derivación para la lógica sentencial no ofrecen dificultad particular, los esquemas de derivación para la lógica cuantificacional son de más difícil manejo. En efecto, al efectuar las derivaciones debe procurarse que no se ligue una variable que debería permanecer libre — es decir, que no haya lo que se llama a veces "colisión de variables". Para evitarlo es menester tener en cuenta ciertas restricciones de que suelen ir acompañados los esquemas en cuestión. Así, por ejemplo, en el esquema (9) se establece que el esquema es aplicable siempre que 'x' no aparezca como variable libre en ninguna premisa, y siempre que *'Fx'* sea como *'Fy'* excepto por contener casos libres de *'x'* donde *'Fy'* contiene casos libres de 'y'. El esquema (10), por otro lado, es aplicable siempre que *'Fx'* sea como *'Fy'* excepto por contener casos libres de *'x'* donde *'Fy'* contiene casos libres de 'y'.

Para las restricciones a los esquemas (11) y (12) y otras observaciones pertinentes al uso de esquemas de derivación para la lógica cuantificacional, remitimos a cualquier exposición de lógica basada en el sistema de la deducción natural (véase bibliografía).

Véase Gerhard Gentzen, "Untersuchungen über das logische Schliessen", *Mathematische Zeitschrift*, XXXIX (1934-1935), 176-210, 405-31. — Stanisław Jaśkowski, "On the Rules of Supposition in Formal Logic", *Studia Logica*, I (1934) [hay ed. separada]. — Oliva Ketonen, *Untersuchungen zum Prädikatenkalkül*, 1944 [Annales Academiae Scientiarum Fennicae, serie A, I. Mathe.-Phys., 23]. — H. B. Curry, *A Theory of Formal Deducibility*, 1950. — Kurt Schütte, "Schlussweisen-Kalküle der Prädikatenlogik", *Mathematische Annalen*, CXXII (1950), 47-65. — W. van Quine, "On Natural Deduction", *Journal of Symbolic Logic*, XV (1950), 93-102. — Hugues Leblanc, "Études sur les règles d'inférence dites règles de Gentzen", *Dialogue*, I (1962), 56-66.

Muchos manuales de lógica contienen una o varias secciones sobre el método de deducción natural; este método ha sido empleado sistemáticamente en: J. Dopp, *Logiques construites par une méthode de déduction naturelle*, 1962 [Collection de Logique mathématique, 3] y en John M. Anderson y Henry W. Johstone, Jr., *Natural Deduction. The Logical Basis of Axiom Systems*, 1962.

DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL. En la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la Razón Pura* (A 84, B 117 y sigs.), Kant emplea el término 'deducción' *(Deduction)*, en la expresión 'deducción trascendental' *(Transzendentale Deduction)*, en el antiguo sentido jurídico de "justificación", es decir, de derecho o prueba legal *(quid juris)* a diferencia de la cuestión de hecho *(quid facti)*. Hay muchos conceptos empíricos que son empleados sin justificación. Pero ciertos conceptos deben justificarse "legalmente", es decir, ser objeto, en términos kantianos, de "deducción trascendental": son los conceptos puros del entendimiento o categorías (véase CATEGORÍA).

Tales conceptos no pueden ser simplemente deducidos —de nuevo, en el sentido kantiano de este término, por lo demás también relacionado con el sentido más corriente de deducción o procedencia de un principio— en modo casual y empírico; corresponde a la naturaleza de estos conceptos el ser deducidos *a priori*, pues de otra manera no tendrían validez objetiva, es decir, no podrían ser empleados en tal forma que diesen por origen "enunciados empíricos" (en tanto que enunciados que describen objetivamente el mundo como mundo fenoménico). Se trata de saber "cómo las *condiciones subjetivas del pensamiento* pueden poseer *validez objetiva*, esto es, pueden proporcionar las condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de objetos". En rigor, se trata de saber cómo pueden constituirse los objetos como objetos de conocimiento para fundamentar el conocimiento objetivo de la realidad y, por lo tanto, establecer las condiciones de la posibilidad de la ciencia (física).

El asunto es intrincado. La deducción kantiana de los conceptos puros del entendimiento es una de las porciones más difíciles, oscuras (y profundas) de la *Crítica de la Razón Pura*. Cualquier resumen de ella resulta falaz, porque en este caso los detalles son importantes. Dada la naturaleza de la presente obra, sin embargo, no tenemos más remedio que limitarnos a trazar algunas líneas esenciales.

Kant proporciona al respecto varios argumentos. Ante todo, pone de relieve que las diversas representaciones que constituyen el conocimiento (o el material del conocimiento) deben estar de algún modo unidas, puesto que de otra suerte no podría hablarse propiamente de conocimiento. Dicha unión puede estudiarse desde el punto de vista de la actividad del sujeto cognoscente. La premisa fundamental es la conciencia de la diversidad en el tiempo, la cual produce por un lado la conciencia de un yo unificado (no un yo metafísico o un yo empírico, sino un yo trascendental) y por el otro lado la conciencia de un algo que constituye el objeto en tanto que objeto de conocimiento. La combinación de la diversidad en unidad tiene lugar de tres modos: (1) Mediante síntesis de la aprehensión en la intuición o conciencia de la simultaneidad y no sucesividad de varios elementos. (2) Mediante síntesis de reproducción en la imaginación, que hace posible volver a presentar las representaciones. (3) Mediante síntesis del reconocimiento en un concepto, que permite reconocer la persistencia de los mismos elementos. Todas estas condiciones arraigan en una condición fundamental originaria: la llamada "apercepción (VÉASE) *trascendental*" o "pura". Esta apercepción no tiene carác-

ter subjetivo, sino carácter objetivo en tanto que representa la condición para toda posible objetividad. Nos hemos extendido al respecto en el mencionado artículo APERCEPCIÓN. Agreguemos aquí que la deducción trascendental de los puros conceptos del entendimiento es algo distinto de una deducción (o justificación) tanto puramente lógica como puramente metafísica. En ambos casos sería una "deducción" vacía o por no referirse a la experiencia o por referirse a una supuesta, pero incomprobada e incomprobable, realidad en sí. La deducción trascendental tiene justamente por objeto mostrar las condiciones *a priori* de la experiencia posible en general como condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia (en tanto que objetos cognoscentes). No es una imposición de algo "subjetivo" a la "realidad". No es una derivación lógica de un principio. No es una inducción efectuada a partir de los datos de la experiencia (los cuales justamente se trata de hacer inteligibles como tales datos). Es más bien un modo de mostrar cómo se constituye el objeto como objeto de conocimiento en tanto que este objeto en general se halla ligado a los objetos reales empíricos.

La teoría kantiana de la deducción trascendental ofrece numerosas dificultades. Se ha manifestado, por ejemplo, que constituye, a la postre, un círculo vicioso, pues muestra la unidad del yo a partir de la unidad (posible) del objeto y la unidad del objeto a partir de la unidad (posible) del yo. Se ha indicado asimismo que mientras por un lado Kant parece hablar de las condiciones de la realidad (como realidad cognoscible), por el otro parece referirse a las condiciones del lenguaje (o lenguajes) en el cual (o en los cuales) se habla de la realidad. En todo caso, debe reconocerse que Kant ha afrontado lealmente un problema real: el problema del modo de conexión entre conceptos y datos empíricos, y que lo ha afrontado sin intentar deducir los unos de los otros. Las cuestiones tratadas por Kant en la deducción trascendental no podían, sin embargo, aclararse suficientemente dentro del marco de esta deducción. Por eso Kant introdujo la noción de "esquema" (v.) de las categorías — un intento más de restablecer la continuidad entre los conceptos (y, en general, el lenguaje) y la realidad.

La idea de una "deducción trascendental" es asimismo aplicada por Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*. En ésta se trata de mostrar cómo la ley moral es válida, es decir, de justificar la ley moral.

Hay que distinguir entre la "deducción trascendental" y la "deducción metafísica" en ambas *Críticas*. En la de la Razón Pura, la "deducción metafísica" se propone descubrir cuáles son las categorías, mientras la "deducción trascendental" se ocupa de su validez. En la de la Razón Práctica, la "deducción metafísica" se propone descubrir cuál es la ley moral, mientras la "deducción trascendental" se ocupa de la validez de esta ley, de su aplicabilidad, etc. Ambas deducciones son independientes una de otra. Por ser la trascendental en la *Crítica de la Razón Pura* más fundamental, a nuestro entender, que la metafísica, y por constituir el modelo para cualquier otra "deducción trascendental", hemos dedicado a ella casi todo el presente artículo.

Véanse las obras en las que se comenta la *Crítica de la Razón Pura* (Patón, Weldon, etc.) mencionadas en el artículo KANT. Además: H. Clemens Sirven, I. *Kants Transzendentales Deduktion,* 1913 *(Kantstudien.* Ergânzungshefte 29). — H. J. de Vleerschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant,* 3 vols., 1934-37. — Mikel Dufrenne, *La notion d'à priori,* 1959. — Prieto Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant,* 1961.

DEFINICIÓN. Desde un punto de vista muy general la definición equivale a la delimitación *(de-terminatio, de-finitio),* esto es, a la indicación de los fines o límites (conceptuales) de un ente con respecto a los demás. Por eso se ha concebido con frecuencia la definición como una negación; delimitamos un ente con respecto a otros, porque negamos los otros hasta quedarnos mentalmente con el ente definido. Se supone que al llevar a cabo de un modo consecuente esta delimitación alcanzamos la naturaleza esencial de la cosa definida. Por eso definir no es lo mismo que discernir. Discernimos, en efecto, si un objeto dado, A, es verdaderamente *A;* definimos, en cambio, en *qué* consiste el ser A de A, su esencia (VÉASE) o quiddidad (VÉASE), de tal suerte que, una vez obtenida la definición de A, podemos saber de cualquier objeto si es efectivamente A o no lo es. Ahora bien, mientras la acción de discernir supone comprobación empírica de la Verdad o falsedad del objeto considerado, la de definir supone delimitación intelectual de su esencia. Así, por ejemplo, podemos discernir, por el gusto u otro tipo de verificación empírica, si un objeto que parece ser un pedazo de pan es o no efectivamente un pedazo de pan. Por otro lado, podemos establecer cuáles son las propiedades que debe poseer un pedazo de pan para que efectivamente lo sea y definir con ello la entidad *pedazo de pan.* Esto no significa, naturalmente, que la definición sea siempre una operación mental independiente de la comprobación empírica. Es frecuente que sólo después de muchas comprobaciones empíricas acerca de un ente dado podamos proceder a definir tal ente. Pero —especialmente en ontologías de tipo platónico— se tiende a destacar el aspecto intelectual y, en todo caso, abstractivo (véase ABSTRACCIÓN) de la operación u operaciones por medio de las cuales llegamos a formular definiciones.

Las anteriores consideraciones se basan, por un lado, en un análisis de varios usos corrientes de los vocablos 'definición' y 'definir', y, por el otro, en un examen del modo como el problema de la definición fue tratado, más o menos explícitamente, por los autores que por vez primera en la historia de la filosofía occidental se enfrentaron con él de un modo suficientemente amplio: Sócrates y Platón. Tales consideraciones no son, empero, suficientes. Varias interpretaciones pueden sobreponerse a ellas. Los propios Sócrates y Platón proporcionaron una de las más influyentes: aquella según la cual la definición (universal) de todo ente es posible por medio de la división (VÉASE), διαίρεσις, de todos los entes del universo de acuerdo con ciertas articulaciones a la vez lógicas y ontológicas. Definir un ente consiste entonces fundamentalmente en tomar la clase de la cual tal ente es miembro y en situar esta clase en el "lugar ontológico" correspondiente. Este "lugar ontológico" resultó determinado —y así fue aceptado por gran parte

de la tradición filosófica— por dos elementos de carácter lógico: el género (VÉASE) próximo y la diferencia (v.) específica. De ahí la fórmula tradicional: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam.* Una de las representaciones gráficas que mejor permiten comprender su funcionamiento es la del árbol de Porfirio (v.). De este modo se llega a formular la célebre definición: *animal racional* que define a *hombre.* En efecto, *animal* es el género próximo, la clase más próxima en la cual está incluida la clase *hombre.* Y *racional* es la diferencia específica por medio de la cual separamos conceptualmente la clase de los hombres, de la clase de todos los demás animales. Por otro lado, es necesario que en toda definición se agoten las notas consideradas esenciales del ente definido, pues si falta alguna de ellas el objeto no queda propiamente "situado" y puede fácilmente confundirse con otro. Así, cuando definimos *circunferencia* diciendo *figura plana cerrada equidistante en todos sus puntos de un punto interior que es su centro,* enumeramos todas las notas que delimitan dicha figura con respecto a todas las demás figuras. De la mencionada necesidad han surgido las reglas que se han dado con frecuencia (sobre todo a partir de los escolásticos) con vistas a la definición. He aquí algunas: la definición debe ser más clara que la cosa definida; lo definido tiene que quedar excluido de la definición; la definición no debe contener ni más ni menos que lo susceptible de ser definido.

No siempre, sin embargo, se han seguido los esquemas antes apuntados para la producción de definiciones. Ya desde Sócrates y, sobre todo, desde Platón se llevaron a cabo definiciones de acuerdo con diversos métodos: no sólo la división y la abstracción, sino también la dialéctica (VÉASE) fueron abundantemente empleadas. Además de esto, los métodos variaban de acuerdo con el tipo de ente considerado. Era, pues, necesario volver a someter el problema de la definición a un análisis más completo. Es lo que hizo Aristóteles. Muchas son las indicaciones que encontramos en sus obras sobre el problema. Nos limitaremos aquí a dos tipos de ellas. Primeramente, Aristóteles examinó la definición (ὁρισμος a veces ὅρος), como una de las cuatro clases de predicables (VÉASE), el predicable que posee la característica de ser esencial y convertible. Segundo, la definición fue estudiada como un proceso mental por medio del cual se halla un término medio que permite saber *qué* es un ente dado. A diferencia de la existencia del ente y de la causa por la cual el ente es, la definición tiene entonces por misión averiguar la esencia, esto es, aquello que hace que el ente sea *lo que es.* Cierto que en muchos casos hay equivalencia entre el por qué un ente es y el qué de este ente. Por tal motivo puede hablarse asimismo del qué, *quid,* del ente como de su causa, pero se entiende casi siempre esta última como la causa esencial. A la vez puede haber equivalencia entre preguntar si un ente es y lo que es tal ente; esto ocurre cuando se declara que solamente el conocimiento del qué del ente puede permitir contestar a la pregunta de si un determinado ente es. En ambos casos, empero, la existencia y la causa del ente se hacen depender del atributo o atributos esenciales del mismo. Véase ESENCIA. Los escolásticos aprovecharon algunas de las precedentes indicaciones del Estagirita. Además, pusieron en claro que cuando se habla de definición ésta puede ser definición de una cosa o el qué de una cosa, *quid reí,* o definición de un nombre o qué de un nombre, *quid nominis.* Nos hemos referido hasta aquí principalmente a la definición de una cosa o ente, pero hay que advertir que se trata sólo de una de las formas tradicionalmente admitidas de definición. Además, es una definición que supone la del nombre, esto es, la indicación de lo que el nombre significa. Ahora bien, tanto si la definición es real como si es nominal, es sentencia común de los escolásticos y de muchos lógicos considerar la definición como una expresión o término complejo por medio de la cual se indica lo que algo (cosa o nombre) es (esencialmente). La definición no puede ser, pues, confundida con una proposición. Así, 'el caballo es un animal solípedo, de la familia de los équidos y del género *equus',* es una proposición, pero la expresión 'animal solípedo, de la familia de los équidos y del género *equus',* es una definición del caballo.

Las definiciones real y nominal no son los únicos tipos de definición admitidos. Nos referiremos luego a varios otros tipos de definiciones. Sin embargo, como algunos de ellos han sido propuestos por la lógica contemporánea, precederemos tal enumeración por unas palabras sobre las ideas actualmente más difundidas en lógica acerca de la definición.

Sea cual fuere el tipo al cual se refiere, la definición es considerada hoy como una operación que tiene lugar en el nivel lingüístico. En el curso de la misma se une una expresión que se trata de definir, llamada *definiendum,* a una expresión que define la citada expresión y que recibe el nombre de *definiens.* El *definiendum* puede substituir al *definiens y* es considerado como una abreviatura del *definiens.* El signo que se coloca entre el *definiendum y* el *definiens* es '= def.' (algunos autores emplean '—>'). Tal signo se lee 'se define' o 'es por definición'. Las expresiones unidas por ' = def.' pueden ser de muy diversos tipos: términos simples, términos complejos, números, fórmulas lógicas, etc. Así:

Hombre = def. animal racional (1);
Piróscafo = def. buque de vapor (2);
Tuberculosis = def. enfermedad causada por el bacilo de Koch (3);
10 = def. 5 + 5 (4);
$p \supset q$ = def. $(\sim p \vee q)$ (5);
Libro = def. este objeto que el lector tiene en sus manos (6);

son definiciones. El *definiendum* se halla en todos los casos a la izquierda de ' = def.'; el *definiens* se encuentra a la derecha del mismo signo.

Los tipos de definiciones antes aludidas son los siguientes:

Definición *real.* Algunos entienden por ella una expresión por medio de la cual se indica lo que es una cosa (su naturaleza o esencia) ; otros, una expresión por la cual se indica lo que es un concepto objetivo; otros, una igualdad en la cual el *definiendum y* el *definiens* no se leen del mismo modo; (1) es, por ejemplo, una definición real. Advertimos que en ningún caso se pretende delimitar por definición la cosa misma, sino su concepto.

Definición *nominal.* Algunos entienden por ella una expresión por

medio de la cual se indica lo que significa un nombre. Como el proceso mediante el cual se efectúa tal definición es el mismo que para la definición real, varios autores (principalmente escolásticos) arguyen que la definición nominal debe entenderse como una extensión de la definición real, aun admitiéndose que antes de proceder a definir realmente algo es menester definir su nombre con el fin de evitar ambigüedades. Otros indican que una definición nominal es lo mismo que una definición real en la cual la realidad es representada por la palabra, pero esta concepción no puede ser admitida sino por quienes conciben los nombres como puras inscripciones; (1) puede ser considerado también como ejemplo de definición nominal si se pretende definir el nombre 'hombre' y no la realidad llamada *hombre.*

Definición *verbal.* Es equiparada por algunos a la definición nominal. Otros señalan que mientras la definición nominal es una operación en la cual una expresión es abreviada por otra, en la definición verbal no hay necesariamente abreviatura, sino sinonimia entre dos expresiones cuyos significados son conocidos; (2) puede ser considerada como una definición verbal. Este tipo de definiciones son llamadas también *definiciones de Diccionario.* Cuando se atiende a lo que hay en el *definiendum* de (2) de abreviatura, (2) puede valer también como ejemplo de definición nominal.

Definición *causal.* Es aquella en la cual el *definiens* es expresión que designa la causa que produce la realidad designada por el *definiendum;* (3) es ejemplo de definición causal. Algunos llaman a esta definición *definición genética,* pero otros reservan este último nombre para cierto tipo de definiciones matemáticas, tales como 'círculo = def. área engendrada por una línea recta finita que da vueltas alrededor de uno de sus extremos'. En relación con los tipos anteriores de definiciones —especialmente con la *genética*— se habla asimismo de definición *creadora* o *sintética;* consiste ésta en determinar la esencia de una cosa mediante indicación de las notas que se presupone la constituyen. Algunas de las definiciones dadas por Spinoza al comienzo de su *Ethica* pueden considerarse como ejemplo de definiciones creadoras o sintéticas.

Definición *explícita.* Es la que define al *definiendum* fuera de un contexto; (4) es ejemplo de definición explícita.

Definición *contextual.* Es la que define el *definiendum* dentro de un contexto; (5) es ejemplo de definición contextual.

Definición *ostensiva.* Es la que consiste en exhibir un ejemplo del tipo de ente designado por el *deftniendum;* (6) es un ejemplo de definición ostensiva. Muchos autores no consideran este proceso como una definición auténtica. A veces se llama también *denotativa* a esta definición.

Las definiciones explícitas y las contextúales son muy usadas en lógica. Común a todas ellas es definir ciertos signos primitivos en función de otros signos considerados no primitivos. Uno de los tipos de definiciones contextúales es el llamado definición *recursiva.* Consiste ésta en definir un signo o una expresión en dos o más etapas.

Definición *intrínseca.* Es, según los escolásticos, la que explica el objeto a definir mediante indicación de principios inherentes al mismo.

Definición *extrínseca.* Es la que procede mediante principios no inherentes al objeto que se trata de definir.

La definición intrínseca ha sido dividida por algunos autores en *esencial* y en *descriptiva.* Sin embargo, esta última forma de definición no es admitida como tal por muchos autores, los cuales consideran la descripción como insuficiente para señalar la naturaleza esencial del objeto (o concepto) que se trata de definir.

Definición *por abstracción.* Es la que define la significación de un símbolo como propiedad común de varios entes. Así (para emplear un ejemplo de Dubislav), la definición de "dirección" —como vocablo de la geometría— se consigue determinando, por un lado, que dos líneas rectas paralelas tienen la misma "dirección", y, por el otro, que si dos líneas rectas tienen la misma "dirección" son paralelas.

Definición *operacional* (véase OPERACIONALISMO) .

Si bien algunos lógicos actuales tienden a reducir toda definición a una definición nominal, y toda definición nominal a una definición de índole sintáctica, muchos autores se niegan a aceptar esta última reducción. Admiten dos aspectos en la definición: el sintáctico (propio de un sistema no interpretado) y el semántico (en el cual se introduce un nuevo símbolo asignándole una significación). Por otro lado, se reconoce que si una definición nominal (en un sistema interpretado) lleva *casi siempre* implícita una definición semántica, hay casos en los cuales esto no ocurre. Se ha producido al respecto una discusión sobre la posibilidad o imposibilidad de encontrar un medio de formular de un modo puramente formal las exigencias de una definición semántica. Para algunos esto no es posible. Otros en cambio (como Hugues Leblanc), si bien admiten que muchas definiciones son semánticas e implican cuestiones semánticas, declaran que debe evitarse en lo posible el problema de la significación. A este efecto el mencionado autor intenta formular criterios exactos de definibilidad (criterios que son equivalentes a los criterios intuitivos de sinonimia sin recurrir, empero, a la propia noción de sinonimia).

Señalaremos para terminar que junto a los esfuerzos llevados a cabo para aclarar la noción de definición y para enumerar distintos tipos de definiciones, se ha procurado también en varias ocasiones agrupar tales tipos. Dos clasificaciones al respecto merecen especial mención.

Una es la de W. Dubislav. Según este autor hay cuatro doctrinas principales acerca de la definición: (1) La doctrina según la cual una definición consiste sobre todo en una determinación de la esencia. Esta doctrina ha sido defendida con mayores o menores variantes por Aristóteles y los aristotélicos, con particulares interpretaciones dadas a ella por Ueberweg y Bolzano; dentro de ella cabe la clasificación de definiciones en nominales y reales. (2) La doctrina según la cual la definición es determinación (construcción o descomposición) del concepto, principalmente representada por Kant y Fichte, y dentro de la cual se admite asimismo la clasificación antedicha. (3) La doctrina que convierte la definición en aclaración de la significación que posee un signo o de la apli-

cación que halla, que no ha sido defendida explícitamente por nadie y que mezcla la definición nominal con la real. (4) La doctrina de la definición como determinación (no aclaración) de la significación de un signo (nuevamente introducido) o de la aplicación que puede encontrar. Con esta doctrina se vinculan las teorías de la definición de Pascal, de Leibniz y de la nueva lógica. Dubislav propone un análisis de la definición en sentido estricto que comprende: la determinación de la significación de un signo que se introduce de nuevo; la construcción de un nuevo concepto a partir de contextos dados; el *análisis* de los signos; y la determinación esencial (aspectos que las doctrinas tradicionales de la definición, según asegura Dubislav, confunden), hallando como conclusión que en la ciencia hay cinco clases de definiciones que es preciso distinguir: (I) Reglas de sustitución introducidas en un cálculo mediante nuevos signos o marcas. (II) Reglas para la aplicación de fórmulas de un cálculo a situaciones determinadas. (III) Construcciones de conceptos. (IV) Aclaración de signos, tal como ocurre en las investigaciones históricas y jurídicas. (V) Aclaración de situaciones o "cosas".

La otra clasificación es la de Richard Robinson. Hay, según éste, dos modos de clasificar las "definiciones de la definición": según el propósito y según el método. Nos limitaremos a resumir su clasificación según el propósito — la más difundida en todos los autores. Ante todo, la definición puede ser real o nominal. La definición nominal puede ser de "palabra-palabra" (correlación de un término o frase con otro término o frase) o de "palabra-cosa" (correlación de un término o frase con una cosa o acontecimiento). A su vez, la definición nominal de "palabra-cosa" puede ser léxica o estipulativa, según se refiera a los usos de un término dados en la historia, o bien a la significación que el definidor otorgue al término o expresión.

Además de las referencias sobre la definición en los principales textos citados en los artículos LÓGICA y LOGÍSTICA, véase: L. Liard, *Des définitions géométriques et des définitions empiriques,* 1873. — W. L. Davidson, *The Logic of Definition,* 1885. — H. Rickert, *Zur Lehre von der Definition,* 1888 (trad. esp.: *Teoría de la definición,* 1960 [México. Centro de Estudios Filosóficos, Cuad. 9]). — W. Dubislav, *Die Definition,* 1926, 3ª ed., 1931. — J. Stenzel, "Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition", *Jahrbuch für Philosophie,* I (1926). — J. Wisdom, *Interpretation and Analysis,* 1951. — H. Scholz y H. Schweitzer, *Die sogenannten Definitionen durch Abstraktion, Eine Theorie der Definitionen durch Bildung von Gleichheitsverwandtschaften,* 1935. — M.-D. Roland-Gosselin, O. P., "Les métodes de la définition d'après Aristote", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* VI (1912), 235-52, 551-75. — S. Moser, *Zur Lehre von der Definition bei Aristoteles. I. Organon und Metaphysik,* 1935. — J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote,* 1939. — John Dewey y A. F. Bentley, "Definition", *The Journal of Philosophy,* XLIV (1947), 281-306 (véase también el mismo *Journal,* XLII [1945] y XLIII [1946]. — H. Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science,* 1949, págs. 9 y sigts. — R. Robinson, Definition, 1950. — H. Leblanc, "On Definitions", *Philosophy of Science,* XVII (1950), 302-9. — Torgny T. Segerstedt, *Some Notes on Definitions in Empirical Science,* 1957 [*Uppsala Universitets Årskrift.* 2 Acta Universitatis Upsaliensis]. — Gustav Bergman, *Philosophy of Science,* 1957 (especialmente Cap. I). — Henryk Stonert, *Definicje w naukach dedukcynych,* 1959 (*Las definiciones en las ciencias naturales*). — Laura Grimm, *Definition in Plato's* Meno: *An Inquiry in the Light of Logic and Semantics into the Kind of Definition Intended by Socrates when He asks "What is Virtue?",* 1962 [monog.: Skrifter Utgitt av Det Norske Videnskaps Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Kl. Ny Serie, 2].

DEFINIENDUM. Véase DEFINICIÓN.

DEFINIENS. Véase DEFINICIÓN.

DEGÉRANDO (JOSEPH MARIE) (1772-1842) nac. en Lyon, siguió al principio las orientaciones de Condillac y formuló una doctrina de los signos a que nos hemos referido en el artículo sobre la noción de Signo (VÉASE). Sin embargo, no aceptó algunas de las doctrinas de la escuela condillaciana, tales como, por ejemplo, la equiparación de la perfección de la ciencia a la perfección del lenguaje científico. Hostil al innatismo y defensor del empirismo, cuyas ideas tomó no sólo de Condillac, sino también de de Tracy y Condorcet, Degérando mantuvo, no obstante, una posición cada vez más cercana al movimiento que se ha calificado de espiritualista, hasta el punto de que se acercó luego en muchos puntos a las teorías mantenidas por Royer-Collard y por Cousin. Esta última tendencia se manifiesta especialmente en su importante trabajo histórico-filosófico, el cual influyó sobre Cousin, especialmente en lo que toca a la clasificación de los sistemas. Puede decirse que la orientación general de Degérando fue ecléctica, intentando mezclar el empirismo y ciertos elementos de los ideólogos con tendencias espiritualistas, con vistas a la formación de un sistema que uniera íntimamente la teoría con la práctica y que hiciera de la filosofía no sólo una especulación teórica, sino también, y muy especialmente, un método de perfeccionamiento moral.

Obras principales: *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels,* 1800 [Año VIII], 4 vols. — *Considérations sur diverses méthodes d'observation des peuples sauvages,* 1801. — *De la génération des connaissances humaines,* 1802. — *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines,* 1804, 3 vols. — *Du perfectionnement moral et de l'éducation de soi-même,* 1825. — *De l'éducation des sourds-muets,* 1832, 2 vols. — *De la bienfaisance publique,* 1838, 4 vols.

DEÍSMO. En su sentido más lato 'deísmo' significa la creencia, doctrina o tendencia que afirma la existencia de Dios, en oposición al ateísmo y también al panteísmo (v.). En este respecto, 'deísmo' tiene la misma significación que 'teísmo' (v.). Sin embargo, el modo como los que son llamados deístas de los siglos XVII y XVIII propugnaron sus doctrinas ha inducido a establecer una distinción fundamental entre deísmo y teísmo. La base de esta distinción fue establecida por Kant de la siguiente manera: "Si entiendo por teología el conocimiento del ser originario, se halla entonces basada sólo en la razón *(theologia rationalis)* o en la revelación *(revelata).* La primera piensa su objeto o bien mediante razón pura, exclusivamente por medio de conceptos trascendentales *(ens originarium, realissimum, ens entium),* en cuyo caso se llama teología *trascendental,* o

bien mediante un concepto extraído de la naturaleza (de la naturaleza de nuestra alma) — concepto del ser originario como inteligencia suprema. En tal caso debería llamarse teología *natural.* Quienes aceptan solamente una teología trascendental son llamados *deístas;* quienes admiten asimismo una teología natural son llamados *teístas.* Los primeros admiten que podemos conocer la existencia de un ser originario exclusivamente mediante la razón, pero sostienen que nuestro concepto de tal ser es solamente trascendental, es decir, el concepto de un ser que posee toda la realidad, pero que no podemos determinar de ninguna manera más específica. Los últimos afirman que la razón es capaz de determinar su objeto más precisamente por medio de la analogía con la Naturaleza, esto es, como un ser que contiene en sí mismo, por medio del entendimiento y la libertad, el principio último de todas las demás cosas. Así, el deísta representa este ser meramente como *causa del mundo* (sin que pueda decirse si es por necesidad de su naturaleza o por libertad); el teísta, como *autor del mundo" (K. r. V.,* A 631-2, B 659-60).

Fundándose en la anterior distinción se suele entender hoy por 'deísmo' la afirmación de la existencia de un Dios aparte de cualquier revelación. Este Dios es concebido primariamente como principio y causa del universo. Se trata del mismo Dios afirmado por la llamada "religión natural" (o también "religión racional", en la medida en que se identifican "razón" y "Naturaleza"). En consecuencia, el Dios de los deístas tiene poco —si es que tiene algo— que ver con una Providencia, y nada tiene que ver con la gracia. Es un Dios racional, que puede llegar a identificarse con una Ley (en el sentido racional-natural del término 'ley'). Conceptos tales como los de pecado, mal, redención, etc., son excluidos por los deístas, principalmente a causa de su carácter irracional. Los deístas han sostenido, además, que el Dios de que hablan es, en último término, el Dios de todas las religiones una vez se ha desposeído a éstas de todos sus elementos históricos y "positivos".

Desde luego, hubo considerables diferencias entre los deístas con respecto a su idea de Dios y a la relación entre Éste y el mundo y los hombres. Mientras algunos deístas admitían ciertos elementos que consideraban "razonables" de las religiones reveladas, y en particular del cristianismo —por ejemplo, que Dios gobierna el mundo, que castiga a los malos y recompensa a los buenos, inclusive en la vida futura—, otros estimaban que estos elementos no eran en sí mismos "razonables". Lo único que admitían estos últimos deístas (que podemos llamar "radicales" y uno de cuyos ejemplos es Voltaire) es que hay un Dios que es principio y causa del universo. Pero no estaban dispuestos a admitir que tal Dios se ocupase de los hombres, de su historia y destino; de lo contrario, no podría explicarse la existencia del mal (VÉASE).

Por lo general, los deístas franceses (y la mayor parte de los enciclopedistas [véase ENCICLOPEDIA] eran deístas) fueron, en el sentido apuntado antes, radicales. Ello no reza, sin embargo, con Rousseau, a causa de la íntima relación establecida por éste entre Dios y el orden moral, por un lado, y Dios y el sentimiento, por el otro. Algunos de los deístas alemanes (sobre todo, varios seguidores de Wolff) acentuaron el aspecto racional de Dios; otros (como Hermann Samuel Reimarus) unieron el aspecto racional con el moral; otros (como Johann Salomon Sem-ler) destacaron la universalidad de Dios extraída, por así decirlo, de la historia. El caso de Kant es especial: mientras en la *Crítica de la Razón Pura* tiene que rechazar tanto el deísmo como el teísmo por ser ambos de algún modo "especulativos", en la *Crítica de la Razón Práctica* llega a una concepción de Dios que tiene a la vez rasgos deístas y teístas; y en *La religión dentro de los límites de la pura razón,* a una idea muy semejante a la de muchos deístas. En cuanto a los deístas ingleses, representaron, por el número de sus defensores, la abundancia de sus escritos y la influencia ejercida por éstos, el grueso de la tendencia deísta moderna, de tal modo que es común identificar el deísmo con el deísmo inglés. Hemos dedicado artículos a los deístas ingleses más importantes refiriéndonos justamente a sus ideas sobre el asunto, de modo que remitimos a tales artículos para una descripción de esta tendencia deísta y para muchas de las tesis que son consideradas hoy como típicas de todo deísmo. Nos limitaremos a recordar aquí que, precedido por algunos autores tales como Richard Hooker (1554-1600) y Benjamin Whichcote (1609-1683) —este último, miembro de la Escuela de Cambridge (VÉASE), bien que no todos los representantes de tal escuela fuesen deístas, como lo muestra el caso de Ralph Cudworth—, dio gran impulso al deísmo Eduard Herbert de Cherbury (v.), cuyas ideas sobre una religión natural racional fueron sobremanera influyentes durante los siglos XVII y XVIII. Fueron asimismo influyentes al respecto Matthews Tindal (1636-1733), quien reconoce, en su obra *Cristianity as Old as Creation* (1730), la coincidencia entre la religión natural y la revelada; Thomas Woolston (1669-1731), autor del libro *The Moderator Between an Infidel* [John Anthony Collins; véase LIBREPENSADORES] *and an Apostate* [el clero] (1725) y de una serie de *Discourses (* 1729-1730), quien abogó por una interpretación alegórica de los milagros y de la resurrección de Cristo; y, sobre todo, John Toland (VÉASE). También pueden ser considerados como deístas Locke y Hume, bien que, a diferencia de la mayor parte de los autores mencionados, dichos pensadores colocaron el deísmo dentro de un más amplio contexto filosófico.

Los deístas más radicales se aproximaron a los librepensadores; los más moderados, a los teístas. En todo caso, el deísmo en todas sus formas fue piedra de escándalo en su época y suscitó numerosas y enconadas discusiones. Es curioso, sin embargo, que algunos autores que se afanaron particularmente por combatir el deísmo, admitieron, conscientemente o no, ciertas tesis deístas en su pensamiento; el caso más notorio es el de Joseph Butler (VÉASE).

La clasificación que hemos ofrecido de las doctrinas deístas (según la nacionalidad de los autores o según el carácter más o menos radical de sus ideas) no es la única posible. Entre otras clasificaciones mencionamos a modo de ejemplo la presentada por Leslie Stephen *(op. cit. infra,* págs. 84 y sigs.), la cual se aplica especialmente al deísmo inglés del siglo XVIII: (1) deísmo constructivo (re-

ducción de dogmas cristianos a un grupo *de* verdades abstractas metafísicamente demostrables o en ciertos casos susceptibles de prueba empírica [por ejemplo, argumento teleológico]); (2) deísmo crítico (descrédito de todas las religiones ortodoxas, de los milagros, de la historia eclesiástica, etc.); (3) deísmo decadente (extremadamente crítico y "radical").

Muchas de las historias del pensamiento religioso en la época moderna y de libros sobre la Ilustración (v.) se refieren ampliamente al deísmo. Nos limitamos aquí a mencionar algunas obras que versan especialmente sobre esta cuestión; la mayor parte de ellas se refieren al deísmo inglés: G. L. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus,* 1841. — N. L. Torrey, *Voltaire and the English Deists,* 1930. — J. Orr, *English Deism. Its Roots and Its Fruits,* 1934. — M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderni,* 1942. — Véase asimismo la obra de M. M. Rossi sobre Herbert de Cherbury en HERBERT DE CHERBURY. — El libro de Leslie Stephen citado es: *History of the English Thought in the Eighteenth Century,* 1876, 3a ed., 1902.

DELGADO (HONORIO) nac. (1892), profesor en la Universidad de San Marcos, en Lima (Perú), ha trabajado en psiquiatría y en psicología, disciplinas que han constituido la base para sus especulaciones filosóficas, influidas, entre otros autores, por Jaspers, Scheler y Blondel. Delgado califica su propio pensamiento de idealismo objetivo, entendiendo por él una doctrina que subraya un reino de valores hacia los cuales se orienta la Naturaleza y que constituyen a la vez un sistema de postulados que permiten solucionar problemas éticos, políticos y educativos.

Obras: *El psicoanálisis,* 1916. — *La rehumanización de la cultura científica por la psicología,* 1923. — S. *Freud,* 1926. — *La filosofía del Conde Keyserling,* 1927. — S. *George,* 1933.—S. *George y K. Jaspers,* 1934. *La personalidad y el carácter,* 1943. — *Ecología, tiempo anímico y existencia,* 1949. — *Introducción a la psicopatología,* 1950. — *Paracelso,* 1954. — *Nicolai Hartmann y el reino del espíritu,* 1956 (monografía).

DEMETRIO de Falera (ca. 345-283 antes de J. C.), filósofo peripatético, discípulo de Teofrasto, se ocupó de política activa en favor de la causa macedónica (fue arconte de Atenas durante diez años en representación de Casandro) y redactó (Diógenes Laercio, V, 80) más obras que cualquiera de los peripatéticos contemporáneos suyos. Además de obras sobre cuestiones éticas y caracterológicas, inspiración por los sueños, biografías de filósofos y legisladores, se le deben varias obras sobre política, legislación, ciencia militar y retórica. Los fragmentos más extensos conservados son sobre la constitución de Atenas, sobre la vida (o apología) de Sócrates, sobre su propio arcontado, sobre retórica (incluyendo discursos y sobre cuestiones filológicas).

El más reciente texto y comentario es el de Fritz Wehrli en el Cuaderno IV de *Die Schule des Aristoteles: Demetrios von Phaleron,* 1949. — H. Dohrn, *De vita et rebus Demetrii Phalerei Peripatetici,* 1825. — Ch. Ostermann, *Commentatio de Demetrii Phalerei vita, rebus gestis et sicriptorum reliquiis,* 1847 y 1857. — E. Bayer, "Demetrios Phalereus der Athener", *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft,* XXXVI (1942). — J. Lacroix, *Démetrios de Phalère,* 1942/3 (tesis).

DEMETRIO el cínico (así llamado para distinguirlo de Demetrio de Falera, el peripatético) (siglo I) acentuó el tradicional concepto cínico del πόνος, declarando que no es concebible la vida del verdadero sabio sin esfuerzo, sin vencimiento de los obstáculos y adversidades y, por consiguiente, sin la posesión de suficiente energía para hacer frente a la experiencia de la vida. Las opiniones de Demetrio se aproximaron mucho a las de los estoicos, especialmente a las de Epicteto, e influyeron sobre Séneca, por lo menos en la doctrina del sabio cordobés acerca de la necesidad de que el sabio halle suficiente lo que tiene a mano, sin buscar nada más. Demetrio acentuó asimismo la conveniencia de que el sabio se considere a sí mismo como un elemento y miembro de la Naturaleza y posea esa "perspectiva cósmica" sin la cual no hay virtud.

Fragmentos y referencias de Demetrio en Séneca. — Sobre otras referencias y sobre la vida de Demetrio véase el artículo de J. von Arnim (Demetrios, 91) en Pauly-Wissowa.

DEMIURGO. En *Rep.* (507 C, 530 A) Platón había hablado de un obrero o artífice de los sentidos y de uno de los cielos. En *Soph.* (265 C) se calificaba al artífice de divino. Sin embargo, la teoría platónica del obrero o artífice del mundo se encuentra expuesta con cierto detalle solamente en el *Timeo* (especialmente 28 A - 31 A) cuando el filósofo habla de un obrero, δημιουργός (en latín traducido por *artifex, fabricator, genitor, aedificator, opifex),* que plasma el mundo teniendo sin cesar los ojos fijos sobre el modelo de lo eterno y, por consiguiente, de lo bello. Este demiurgo que ha contemplado el modelo eterno, τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν, es la más perfecta de las causas, ἄριστος τῶν αἰτίων; ha producido el mundo en virtud de su bondad y carencia de envidia, deseando que todas las cosas fuesen semejantes a él. Resultado de su actividad ha sido el mundo como un ser viviente, provisto de alma y de intelecto.

Esta doctrina de Platón ha sido objeto de muchas discusiones. Nos limitaremos a señalar algunas de las posiciones que han sido adoptadas con respecto a la misma y a los varios problemas que plantea. (1) La narración de la producción del mundo por el demiurgo debe ser tomada "en serio", como una descripción lo más literal posible, aunque empleando forzosamente un lenguaje figurado, del origen del universo. (2) Es una narración que debe ser interpretada como un simple "mito verosímil". (3) La doctrina del demiurgo es accesible a todos, porque todos conocen al hacedor del mundo de alguna manera. (4) Se trata de una doctrina esotérica, comunicable solamente a unos pocos. (5) El demiurgo y Dios son lo mismo, habiendo, por lo tanto, en Platón una doctrina monoteísta, ocultada solamente por su sumisión al lenguaje ordinario que le hace hablar también de los dioses, en plural, y aun de una subordinación de estos dioses al demiurgo. (6) El demiurgo es "solamente" un dios entre otros, si bien es el dios supremo y el "padre" de todos ellos. (7) El demiurgo crea verdaderamente el mundo, pues el devenir no tiene existencia ontológica independiente y ha surgido como consecuencia de la actividad demiúrgica. (8) El demiurgo se limita a combinar elementos preexistentes, al modo del artífice. (9) El demiurgo hace 'libre-

mente" el mundo. (10) El demiurgo no hace sino "lo que debe ser". (11) El demiurgo es un objeto de adoración religiosa. (12) El demiurgo es un objeto de especulación filosófica.

Es difícil decidirse terminantemente por una de estas posiciones excluyendo completamente las otras. Advertimos, sin embargo, que muchas de las dificultades surgidas en la interpretación de la noción platónica del demiurgo se deben a que se quiere concebir la doctrina platónica o demasiado por analogía con la doctrina cristiana de un creador o demasiado por analogía con la doctrina de una ley o razón del universo. Cuando prescindimos de estas analogías se aclaran algunos de los problemas presentados. Por ejemplo, el hecho de que el demiurgo no haya creado él mismo ni el receptáculo del devenir ni los modelos del devenir no significa que sea una mera causa subsidiaría, pues sin la persuasión de que la razón hace objeto a la necesidad no habría un mundo ordenado. Pero tampoco quiere decir que el demiurgo sea meramente el símbolo del orden del universo. Por otro lado, el hecho de que el demiurgo aparezca como un símbolo no quiere decir que su idea no represente algo que efectivamente "ha ocurrido". Finalmente, que el demiurgo haga "lo que debe ser" no significa que sea reducible a un simple movimiento de organización del universo que pudiera haber tenido lugar aun sin la ausencia del gran obrero. En suma, podemos concluir que resulta más conveniente en todos los casos situar la doctrina del demiurgo dentro del contexto de la filosofía general de Platón que interpretarla a la luz de concepciones que Platón podía haber preludiado, pero que no desarrolló explícitamente.

Entre los escritos acerca de la cuestión destacamos: Th. H. Martin, *Études sur le Timée de Platon*, 2 vols., 1841. — J. Nassen, "Ueber den platonischen Gottesbegriff" *Philosophisches Jahrbuch*, VII (1894), 144-54, 367-80; VIII (1895), 30-51. — Th. Boreas, *Das weltbildende Prinzip in der platonischen Philosophie*, 1899 (Dis.). — P. Bovet, *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*, 1902 (tesis). — C. Ritter, "Platons Gedanken über Gott und das Verhältnis der Welt und der Menschen zu ihm", *Archiv für Religionswissenschaft*, XIX (1919), 233-72, 466-500. — A. Diès, "Le Dieu de Platon", en *Autour de Platon*, 1927. — R. Mugnier, *Le sens du mot* θεῖος *chez Platon*, 1930. — A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, 1928, especialmente págs. 61-86. — F. M. Cornford *Plato's Cosmology*, 1937, especialmente págs. 34-9. — F. Solmsen, *Plato's Theology*, 1942. — C.M.A. van den Oudenrijn, *Demiourgos*, 1951. — J. vam Camp y P. Canart, *Le sens du mot* θεῖος *chez Platon*, 1956. — Kevin F. Doherty, S. J., "The Demiurge and the Good in Plato", *The New Scholasticism*, XXXV (1961), 510-24. — Marcelino Legido López, *El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo*, 1963 [Theses et Stvdia Philologica Salmanticensia, 11].

DEMÓCRITO *(ca.* 460-370 antes de J. C.) de Abdera (Tracia), discípulo de Leucipo, parece haber realizado numerosos viajes y, según cuenta Diógenes Laercio, haber estudiado "con algunos magos y caldeos que el rey Jerjes dejó por maestros a su padre cuando se hospedó en su casa". Aunque estuvo en Atenas, no se relacionó con los filósofos áticos de su tiempo, por lo cual permaneció relativamente ignorado, bien que Aristóteles se refiera a él, lo mismo que a Leucipo, con el mismo detalle que a los demás presocráticos, en su *Metafísica* y en otras obras. Decía Aristóteles *(De gen. et cor.*, 315 a 35) que Demócrito "no sólo parece haber pensado cuidadosamente en todos los problemas, sino haberse distinguido del resto [de los filósofos] por su método". Los argumentos de Demócrito son, según el Estagirita, apropiados a su tema y derivados del conocimiento de la Naturaleza *(ibid.*, 316 a 12), aun cuando —como indica en *Met.*, Λ y *Phys.*, I y II— resultan insuficientes por no haber tenido en cuenta los múltiples significados de 'causa' y de 'movimiento'. Las teorías de Leucipo y Demócrito fueron, con todo, "las más consistentes" *(De gen. et cor.*, 324 *a* 1). Más que ningún otro filósofo anterior subraya Demócrito la incertidumbre de las impresiones sensibles, afirmando que su origen se halla en algo más fundamental que la sensación. Los principios que establece en su explicación del universo parecen ser una síntesis tanto de la doctrina eleática como de la de Heráclito: en vez del ser único y de la influencia constante y perpetua establece Demócrito, en efecto, como "principios", lo lleno y lo vacío, es decir, el "ser" y el "no ser". El "ser" son los átomos, cuyo número es infinito, diferenciándose entre sí no por las cualidades sensibles, como las homeomerías de Anaxágoras, sino por su orden, figura y posición. Los átomos son elementos cuyas determinaciones generales son geométricas y, por ende, cuantitativas; su movimiento se efectúa en el vacío, que es, por así decirlo, el lugar de los cambios y no la simple nada, pues el vacío existe de un modo efectivo, aunque en forma distinta del ser sólido y lleno que son los átomos. Ahora bien, el movimiento que tiene lugar en el vacío no es impulsado por una fuerza externa, que junta o disgrega las cosas, como el amor y el odio; los átomos son eternos e incausados porque son lo primero a partir de lo cual las cosas llegan a la existencia, pero su eternidad pertenece también a su movimiento, que se efectúa así de un modo enteramente mecánico, con un riguroso encadenamiento causal que no es un simple azar, pues "todo acontece por razón y necesidad". Los átomos constituyen el ser de "las cosas que son" y, por lo tanto, no sólo de las físicas, sino de las que parecen inmateriales, del alma que está compuesta de átomos de fuego, es decir, de átomos redondos impulsados por el más rápido movimiento. La solución dada por Demócrito es con ello una de las grandes soluciones clásicas al problema del ser y en particular al problema del devenir (VÉASE), solución tanto más aguda cuanto que conserva por partes iguales la necesidad racional de un ser inmóvil y la comprobación empírica de un mundo que se mueve. Y ello hasta tal punto que los átomos de Demócrito parecen ser una partición del ser único de Parménides, el cual era evidentemente racional, pero no podía explicar en manera alguna el mundo de la opinión y del cambio. Al dividir ese ser Demócrito conserva su inteligibilidad sin contraponer violentamente ésta a la irracionalidad del cambio; de ahí que la doctrina de Demócrito haya sido una constante en toda la historia del pensamiento, en mucha mayor proporción de lo que puede

hacer suponer la imagen que se da habitualmente de la filosofía griega, imagen que reduce el democritismo a una cualquiera de las diversas posiciones presocráticas. Pero la importancia de Demócrito se manifiesta en el hecho de que su doctrina pasa muy pronto de ser una teoría sobre la realidad a ser una total concepción del mundo que incluye como una de sus partes esenciales la ética. En sus máximas, Demócrito basa la virtud en el equilibrio interno entre el tumulto de las pasiones. Este equilibrio puede conseguirse mediante el saber y la prudencia, que enseñan cómo hay que vivir, esto es, cómo hay que conseguir la felicidad, la cual no radica, por lo pronto, en los bienes externos, sino en la propia alma, que es "la más noble parte del hombre".

Discípulos directos o indirectos de Demócrito son, entre otros, Metrodoro de Quíos, Anaxarco y Diógenes de Esmirna. El atomismo se enlazó posteriormente, por un lado, con el escepticismo pirrónico, y, por otro, con el epicureísmo.

Fragmentos en Diels-Kranz, 68 (55). — Véase Frid. Heimsoeth, *Democrit. de anima doctrina*, 1835. — Fr. G. A. Mullach, *Quaestiones Democrit.*, 1835-42. — Eduard Johnson, *Der Sensualismus des Demokritos und seiner Vorgänger, mit Bezug auf verwandte Erscheinungen der neueren Philosophie*, 1868. — L. Liard, *De Democrito philosopho*, 1873. — A. Brieger, *Die Urbewegung der Atome und Die Weltenstehung bei Leokipos und Demokritos*, 1884. — H. C. Liepmann, *Die Mechanik der Leukipp-Demokritischen Atome*, 1885. — G. Hart, *Zur Seelen und Erkenntnislehre des Democritos*, 1856. — K. Modritzki, *Die atomistische Philosophie des Demokritos in ihrem Zusammenhag mit früheren philosophischen Systemen*, 1891. — P. Natorp, *Die Ethika des Demokritos* (con textos), 1893. — A. Goedeckemeyer, *Epikurs Verhältnis zu Demokritos in der Naturphilosophie*, 1897 (Dis.). — A. Dyroff, *Demokritstudien*, 1899. L. Löwenheim, *Die Wissenschaft Demokrits und ihr Einfluss auf die moderne Naturwissenschaft*, 1913 [Beiheft del Archiv für Geschichte der Philosophie, 26). — Hermann Langerbeck, Δόξις 'Επιρυσμίν. *Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, 1935. — F. Mesiano, *La morale materialistica di D. di A.*, 1951. — Véase también las obras citadas en el artículo ATOMISMO, acerca del atomismo griego.

DEMONAX DE CHIPRE (*ca.* 80-180) combatió, como su contemporáneo Oinomao de Gadara, el fatalismo de los estoicos y la consulta al destino desde el punto de vista de la escuela cínica. En cambio, se aproximó a los estoicos —fue discípulo, por lo demás, de Epicteto— y se apartó de los antiguos cínicos en muchas de las cuestiones morales y en particular en la doctrina sobre la actitud del sabio. Demonax no predicó ya, en efecto, el típico desgarramiento cínico, sino la necesidad de adoptar la contención y una cierta dignidad en el porte. Aunque manteniendo —de acuerdo, según él, con la tradición socrática— la necesidad de limitarse a lo indispensable, introdujo en las predicaciones morales un cierto eclecticismo, encaminado a reconocer la necesidad de sopesar todas las circunstancias antes de pronunciar un juicio. La libertad del sabio es el eje principal de su vida; es, en rigor, el único principio inflexible dentro de la moderación manifestada en todas las demás cosas. La personalidad y las doctrinas de Demonax fueron muy apreciadas por Luciano de Samosata.

F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, II, 351 y sigs. — K. Funk, "Untersuchungen über d. Lukianische Vita Demonactis", *Philol. Suppl.* X (1907), 559-674. — A. Elter, Γνωμικὰ ὁμοιώματα *des Sokrates, Plutarch, Demophilos, Demonax, Aristonymos und andere*, 1900.

DEMONIO. Platón en varios de sus diálogos y Jenofonte en los Ἀπομνη-μονεύματα *(Memorabilia, Recuerdos)* se han referido al llamado *demonio* de Sócrates. El pasaje más célebre al respecto se halla en la *Apología de Sócrates* (31 C-D), cuando, al explicar el filósofo por qué, no obstante interesarse por los asuntos de cada ciudadano (o, mejor, de cada hombre) no se ha ocupado de los de la ciudad, indica que el motivo de ello reside en que algunas veces emerge de él algo divino, θεῖόν y demoníaco, δαιμόνιον que desde su infancia una voz, φωνή , se hacía oír a veces en su interior para empujarlo a no hacer lo que había estado a punto de hacer — si bien no empujándolo nunca hacia la acción. Se trata, así, verdaderamente de una señal, σημεῖον *(ibid.*, 41 D).

Observemos, ante todo, que el nombre usado aquí por Platón es el adjetivo (a veces sustantivado) δαιμόνιον *(daimónion)* y no el sustantivo δαίμων *(daímon).* Ambos suelen traducirse al español por el mismo vocablo 'demonio', pero conviene notar que hay una diferencia de significado entre los dos términos griegos — diferencia confirmada por el hecho de que Platón pone en boca de Sócrates el vocablo δαίμων cuando quiere designar algo muy distinto que δαιμόνιον . Ejemplos al respecto los encontramos en la citada *Apología* (27 C-D), donde se introduce δαίμων (los δαίμονες), significando esas entidades que habían sido concebidas antes como divinidades y que en la época de Sócrates designaban algo así como "superhombres" —seres hijos de los dioses, pero sin ser dioses, o héroes—, y en *El Banquete* (202 E sigs.), donde el Amor es pintado como un gran demonio, intermediario, como todo lo demoníaco, entre lo mortal y lo inmortal.

El "demonio" de Sócrates es, pues, una "voz". Ésta puede interpretarse de varios modos. Por un lado puede insistirse en el aspecto "externo" de tal voz, atribuyéndola a una entidad divina que providencialmente susurra al hombre ciertos imperativos. Por otro lado puede insistirse en el aspecto "interno" de la voz, en cuyo caso suele identificarse con la conciencia moral (VÉASE) en el sentido más individual y subjetivo de ella. Finalmente, puede concebirse la "voz demoníaca" como la expresión de la vocación intransferible de cada hombre, adoptándose en tal caso el punto de vista existenciario (v.), al cual nos hemos referido en el citado artículo sobre la conciencia moral. Cada una de estas interpretaciones tiene su justificación, pero estimamos que el uso de ellas no debe hacer olvidar el carácter específico que tiene el "demonio socrático", carácter que sólo puede comprenderse adecuadamente cuando nos situamos en el contexto de la vida personal del Sócrates histórico. En todo caso, conviene tener siempre presente lo que el propio Sócrates declaraba: la voz "demónica" es negativa y en vez de proclamar lo que hay que hacer, señala lo que no hay que hacer — el imperativo es, pues, como lo son por lo demás la mayor parte de los imperativos morales, una prohibición.

El sentido a veces mitológico, a veces teológico, de 'demonio' (empleado aquí como traducción de δαίμων) aparece, en cambio, claramente en una serie de concepciones que pueden suscitar interés filosófico. Dos de estas concepciones merecen destacarse aquí.

Una es la que encontramos en textos de autores neopitagóricos, platónicos eclécticos antiguos y neoplatónícos (Numenio de Apamea, Plutarco, Plotino, etc.). Estos textos se basan por lo común en tradiciones mitológicas griegas (como la aludida antes al hablar del significado de δαίμων en *El Banquete),* pero han sido objeto usualmente de múltiples interpretaciones filosóficas. Los demonios son concebidos a veces como "intermediarios", a veces como "divinidades inferiores" ("genios" buenos o malos, favorables o desfavorables), en ocasiones como "personalidades divinas" a las cuales estamos ligados, de tal forma que cada uno de nosotros tiene su propio "demonio" — o "genio". Esta demonología es con frecuencia muy compleja, siendo difícil hacer el deslinde entre mitología y especulación conceptual.

Otra concepción es la que aparece en el judaismo y luego, sobre todo, en el cristianismo. El demonio es concebido aquí como "agente del mal". Los demonios son los ángeles que se han rebelado contra Dios (véase ÁNGEL) bajo la dirección del Maligno por antonomasia, Satanás. Este es el Adversario por excelencia, el Acusador o Tentador descrito en el Antiguo Testamento *(Génesis,* 3) bajo la forma de la serpiente, el Mentiroso de que habla el *Apocalipsis* (XII, 9). "La liberación del mal" que se pide en el Padrenuestro (Cfr. Mateo, VI, 13) es, en rigor, "la liberación del Maligno", introductor y director del mal en el mundo, incapaz de atacar directamente a Dios, pero ocupado incesantemente en roer su obra, en deshacer su plan de salvación. Nada sorprendente, pues, que el Maligno (el Demonio) deba ser exorcizado y que se pida al hombre "renunciar a Satanás". Jesús ha venido (Juan, XII, 31) para expulsar al Príncipe de las Tinieblas, al Maldito. Así, la concepción del Demonio aquí bosquejada está ligada a las ideas acerca del mal, del imperio y del plan de Dios, de los ángeles, del pecado. Está ligada sobre todo a una determinada concepción sobre el ser espiritual, el cual, como no puede volver atrás, es incapaz —a diferencia del hombre— de arrepentimiento. En todo caso conviene hacer constar que para los autores cristianos el demonio no se halla fuera del imperio de Dios: éste se sirve inclusive de los demonios para tentar y probar a los hombres, de tal suerte que las tentaciones demoníacas constituyen una parte del plan de la Providencia divina.

DEMOSTRACIÓN. En la teoría platónica la demostración es esencialmente la definición; se demuestra que una cosa es lo que es cuando se hace patente *qué* es esta cosa. Para Aristóteles la demostración equivale a la mostración de que algo es necesario. Por este motivo la demostración es el proceso por medio del cual se manifiestan los principios de las cosas (An. *post.,* I 24, 85 b). La demostración es considerada por Aristóteles como un proceso superior a la simple definición. Esta última delimita el objeto que se pretende aprehender mentalmente, mientras la primera muestra el origen "formal" *de* donde el objeto procede. Por eso el instrumento más apropiado de la demostración es el silogismo científico — no el silogismo en general, cuyas premisas pueden ser falsas, sino el silogismo basado en el saber, cuyas premisas son verdaderas y, además, inmediatas. La teoría aristotélica de la demostración está basada, pues, en una busca de las causas por las cuales una cosa es lo que es, y que permite descubrir, además, que no es posible que la cosa sea otra que lo que es. Por ello el estudio de la demostración equivale a la investigación sobre los principios de la ciencia, tanto de *toda* ciencia —en cuyo caso los principios son axiomas umversalmente válidos, tales como los de no contradicción y tercio excluso— como de ciencias particulares — en cuyo caso se usan hipótesis y definiciones.

Los escolásticos se adhirieron en general a la tesis según la cual la demostración es una argumentación mediante la cual se extrae una conclusión de premisas ciertas. Por lo tanto, la demostración se efectuaba asimismo, como en Aristóteles, por medio del silogismo. Ahora bien, dentro de este marco se distinguen diversos tipos de demostración. Se habla, en efecto, de demostración propter *quid,* procedente de principios que no solamente son evidentes por sí mismos, sino que son *simpliciter a priori y* dan la razón completa y adecuada de la cosa; de demostración *quia,* que no procede de tales principios o no da tal razón adecuada. Se habla asimismo de demostración *ad intellectum* y de demostración *ad sensum,* según sea la facultad que capte la verdad de lo enunciado. A veces se introducen otros tipos de demostración, generalmente basados en una contraposición: así, por ejemplo, demostración *a priori y* demostración *a posteriori,* demostración absoluta y demostración relativa. Hay ciertos tipos de demostración que siguen recibiendo este nombre, aunque no son propiamente demostraciones o, por lo menos, no son demostraciones ciertas: es el caso de la *ostensio,* la cual puede ser *exemplaris y* también *ad hominem.* De esta última en particular puede decirse que no es *vera demonstratio.* Dos tipos especialmente importantes de demostración son: la directa y la indirecta. Esta última se llama a veces abducción (VÉASE), entendida como razonamiento apagógico y calificada en ocasiones de razonamiento *ad absurdum y ad impossibüe.*

Durante la época moderna se han propuesto muchos tipos de demostración. *Grosso modo* pueden clasificarse en dos grupos: el tipo empirista y el tipo racionalista. El primero efectúa la demostración por el paso de la observación del objeto singular a su idea mental, la cual representa el modo como la mente refleja la "presentación" de la cosa. El segundo tiende a basar toda demostración en la relación *principio-consecuencia,* reduciendo inclusive a ella la relación *causa-efecto.* Algunos autores, como Hegel, han propuesto una demostración que podríamos calificar de dialéctica y que conduce al universal concreto; demostrar equivale entonces a reflejar mentalmente la cosa que por sí misma se de-muestra en un proceso que sigue una cierta pauta.

Muchas son también las formas de demostración propuestas en la época contemporánea. Algunas de ellas se basan en las posiciones clásicas o en

combinaciones de las mismas. Otras se fundan en una teoría pragmática de la prueba según la cual se demuestra la verdad de una proposición por los "efectos" que produce (o por el modo como la realidad responde a ella). Por lo general puede decirse que los análisis de la demostración en nuestra época han dependido de dos factores. Por un lado, de la mayor o menor insistencia en el papel que desempeña el sujeto en el proceso de la demostración y en la aceptación de una proposición como demostrada o no demostrada. Por otro lado, en la mayor o menor atención prestada a lo empírico o a lo formal. En lo que toca al primer punto, algunos han defendido un psicologismo radical, según el cual algo es demostrado cuando se acepta su validez, mientras otros han pretendido rehuir en lo posible todo factor psicológico. En cuanto al segundo punto, mientras la teoría de la demostración relativa a lo empírico se ha basado en el análisis de conceptos tales como la verificación (v.), la comprobación, la confirmación, etc., la teoría de la demostración relativa a lo formal se ha fundado en el estudio del proceso de prueba en la lógica y k matemática. Estudiaremos brevemente este último aspecto de la cuestión en el artículo Prueba (v.). Advirtamos aquí, sin embargo, que aunque en este último caso se ha tendido a eliminar todo lo psicológico, algunos autores han subrayado que hay que tener en cuenta que ciertas proposiciones o ciertos métodos son aceptados por unos y negados por otros. Bridgman ha indicado, por ejemplo, que la prueba por la diagonal de Cantor es aceptada como válida por ciertos matemáticos, mientras otros dudan de su validez. En vista de ello, Bridgman indica que hay algo de "privado" en la aceptación o no aceptación de una prueba. Aparentemente, esto conduce a un subjetivismo. Hay, sin embargo, maneras de evitar este peligro; según el citado autor, el operacionalismo (v.) es una de las teorías más adecuadas para tal propósito.

DENOTACIÓN. En el artículo sobre el concepto de connotación nos hemos ya referido a la denotación. Completaremos ahora lo allá indicado con algunas aclaraciones.

Para algunos autores la denotación es algo que se dice de los términos. Para otros es algo que se dice de los conceptos. En ambos casos, empero, lo que el término o el concepto denotan son entidades. A su vez, éstos pueden concebirse o como individuos o como pensamientos de las entidades, esto es, como conceptos-objetos. Nosotros hablaremos de la denotación como algo que se refiere a los términos; en cuanto a lo denotado, lo consideraremos como una entidad o entidades, sin pronunciamos respecto al *status* ontológico de ellas.

Usualmente se contrapone la denotación a la connotación. Mientras la primera indica la referencia del término a las entidades correspondientes, la segunda indica las notas constitutivas del propio término. Por este motivo se admite generalmente que la denotación es equivalente a la extensión (v.), y que la connotación es equivalente a la comprensión o intensión (VÉANSE). Puede advertirse fácilmente que hay relación inversa entre denotación y connotación, de modo que un término denota tanto más cuanto menos connota, y connota tanto más cuanto menos denota. Así, el término 'hombre' denota más que el término 'árabe', y éste connota más que el término "hombre'. Puede advertirse asimismo que hay casos en los cuales la denotación o la connotación desaparecen. Así, puede haber una connotación no poseída por ninguna entidad, o puede haber denotación en ciertos términos —como ocurre con los pronombres demostrativos— que no poseen ninguna connotación.

La lógica contemporánea considera que el problema de la connotación es objeto de la semántica (v.) o, según la opinión de Quine, de la teoría de la referencia, una de las dos provincias de la semántica. Varias son las definiciones que en dicha lógica se han dado de la denotación; una de las más efectivas es la proporcionada por el mencionado autor al señalar que la denotación puede ser definida como 'la verdad de' en el sentido en que el término 'azul' denota o es verdadero de cada entidad azul.

Entre los trabajos influyentes sobre el problema destacamos el artículo de Bertrand Russell, "On Denoting", publicado en *Mind* (1905) y recogido en el volumen del autor titulado *Logic and Language,* 1956, ed. R. Ch. Marsh, págs. 41-56. — Véase también R. M. Martin, *Truth and Denotation. A Study in Semantical Theory,* 1958.

DEONTOLOGÍA llama Bentham *(Deontology or the Science of Morality,* publicada en 1834) a la ciencia de los deberes o teoría de las normas morales. La deontología no es, sin embargo, una ciencia normativa pura, sino una ciencia empírica que se ocupa de la determinación de los deberes dentro de las circunstancias sociales y, en la intención do Bentham, de la indicación de los deberes que deben cumplirse si se quiere alcanzar el ideal del mayor placer posible para el mayor número posible de individuos.

Para Rosmini, las ciencias deontológicas se oponen a las ontológicas en cuanto las ciencias que estudian el ser como debe ser se oponen a las que lo estudian como efectivamente es. Tal oposición es, sin embargo, sólo aparente; no sólo la deontología necesita ser complementada por la ontología y viceversa, sino que una y otra constituyen dos grandes apartados de las ciencias de razonamiento, distintas de las ciencias intuitivas, referidas más al conocer que al ser.

Entre las investigaciones lógicas actuales figuran las que corresponden a la llamada *lógica deóntica,* la cual se ocupa de proposiciones que designan cosas con propiedades tales como el ser obligatorio, permitido, prohibido, etc. La lógica deóntica es, por su intensión, una lógica modal, y puede formalizarse como un cálculo sentencial. De hecho, hay un paralelismo entre los conceptos usados en el cálculo sentencial y los empleados en una lógica deóntica. Así, a los valores de verdad (verdadero y falso) en el cálculo sentencial, corresponden valores de ejecución [actos] (ejecutado u omitido) en el cálculo deóntico; a las funciones de verdad en el cálculo sentencial corresponden otras tantas funciones de ejecución en el cálculo deóntico (con construcción de tablas de ejecución análogas a las tablas de verdad), y a las modalidades sentenciales (comprobado, falsificado, litigioso, plausible, indecidido) corresponden otras tantas modalidades de ejecución (permitido, no obligatorio, indiferente), En lo que toca a la sin.

taris, la lógica deóntica puede ser probada, es simplemente consistente, es consistente respecto a ' — ' y es simplemente completa.

Peter A. Carmichael, "The Logical Ground of Deontology", *The journal of Philosophy,* XLVI (1949), 2941. — G. H. von Wright, "Deontic Logic", *Mind.* N. S. XL (1951), 1-15, reimp. en el volumen del autor, *Logical Studies,* 1957, págs. 58-74. — Id., id., An Essaiy in *Modal Logic,* 1951, págs. 36-41.— K. Jaakko J. Hintikka, "Quantifiers in Deontic Logic", 1957, *Societas Scientiarum Fennica. Comm. humanarum litterarum,* 23 N° 4. — Nicholas Rescher, "An Axiom System for Deontic Logic", *Philosophical Studies,* 9 (1958), 24-30. — Id., id., "Corrigenda", *ibid.,* pág. 64.

DEPENDENCIA (LEY O PRINCIPIO DE). Véase CATEGORÍA.

DERECHO. Por algo que está dentro del derecho se entiende lo que está conforme a algo o, mejor dicho, lo que está de acuerdo con una regla, lo que la acata o cumple sin desviaciones, rodeos o vacilaciones. Esta significación es más evidente en términos como ὀρθός, *right, Recht,* que aluden directamente a esa conformidad, en tanto que el término español es siempre más bien el Derecho, esto, el conjunto de cuanto es legítimo. Para algunos, lo que es de derecho es lo que es justo; otros afirman la independencia mutua de la justicia y el Derecho, y otros, finalmente, llegan a subordinar al Derecho la justicia, sosteniendo que algo es justo porque se ajusta al Derecho. El derecho se opone, por una parte, al deber en el sentido de que mientras el primero corresponde a lo que puede ser exigido, el segundo se refiere a lo que debe cumplirse. Por otra parte, lo que es de derecho se opone a lo que existe de hecho, entendiendo por el primero lo que debe ser de una manera determinada, lo que funciona en virtud de normas, y por el segundo lo que es así, prescindiendo de que deba o no serlo. Lo que es de derecho se entiende, finalmente, en muy diversos sentidos, pero alude casi siempre a lo que moralmente debe ser una cosa, en cuyo caso lo que ocurre conforme al derecho se opone en ocasiones a lo que transcurre conforme a la Naturaleza.

La oposición entre el Derecho y la Naturaleza o, mejor dicho, entre lo que existe conforme a la ley y lo que es según la Naturaleza, fue ya objeto de amplia discusión por parte de los sofistas y se enlazó con el problema de la validez universal de la ley y del fundamento de esta validez. Como cuestión fundamental del Derecho ha resurgido en todas las épocas en que las concepciones del Derecho han experimentado una crisis y en particular durante el Renacimiento y en el curso del romanticismo. Mas la oposición entre la ley y la Naturaleza no es simplemente la oposición entre la razón y lo instintivo; por el contrario, por 'Naturaleza' se ha entendido casi siempre lo estable y aun lo que existe conforme a la razón. El Derecho natural ha sido así el Derecho resultante de la naturaleza humana, supuesta universal e idéntica a través de la historia, en oposición al Derecho positivo, que es un Derecho histórico, y al Derecho divino, que coincide, a veces, con el natural, sobre todo cuando hay un fondo racionalista en la concepción del mundo, pero que a veces se entiende como la idea divina de justicia, inaccesible a la razón y a la luz naturales y superior a toda condición histórica.

El estudio de la definición del Derecho, de su origen, fundamento y desarrollo es el tema de la filosofía del Derecho, la cual es concebida a veces como una de las ramas de la filosofía (VÉASE) y a veces como la parte básica de una ciencia autónoma del Derecho. Sea cual fuere el punto de vista que se adopte al respecto, la historia de la filosofía del Derecho es ya muy compleja, y aquí no podemos ni siquiera indicar sus momentos principales. Señalaremos únicamente que la filosofía del Derecho como disciplina autónoma se ha ido constituyendo progresivamente a lo largo de la época moderna, especialmente gracias a las grandes contribuciones de Vitoria, Suárez, Grocio, Pufendorf y otros autores. El primer filósofo que, con todo, parece haber tenido la idea de una filosofía del Derecho como disciplina relativamente autónoma fue Hegel, el cual definió el Derecho como la primera posición del Espíritu objetivo, como la pura exterioridad negada por la conciencia moral y superada por la eticidad, es decir, por la ética objetiva propiamente dicha. El reconocimiento hegeliano del carácter objetivo-espiritual del Derecho ha ejercido gran influencia sobre las filosofías del Derecho de los siglos XIX y XX en el sentido de que ha contribuido a delimitar la esfera del Derecho con respecto a las otras esferas de las creaciones espirituales humanas. Pero junto a la coincidencia que ha habido sobre tal delimitación se han producido en los últimos cien años múltiples filosofías del Derecho. Enumeraremos de ellas tan sólo las que nos parece que han atraído principalmente la atención de los filósofos y de los juristas con inclinaciones filosóficas. En primer lugar, podemos hablar de una orientación positiva del Derecho, según la cual el Derecho como tal es independiente de otras esferas — por ejemplo, de la ética. Según esta orientación, el Derecho representa una codificación, lo más formal posible, de ciertas actividades humanas. En segundo lugar, hay una orientación formalista del Derecho. Esta orientación parece relacionarse con la anterior, pero no son estrictamente coincidentes. En efecto, la segunda orientación tiende sobre todo a buscar los fundamentos de una lógica jurídica que termine en una axiomatización de la ciencia del Derecho, tal como la ha perseguido, entre los juristas de lengua española, E. García Máynez. En tercer lugar, hay una orientación que podemos llamar historicista del Derecho. Según ella, el origen de las normas jurídicas se basa en las condiciones históricas. Se ha achacado a esta orientación el ser esencialmente relativista, pero sus defensores han manifestado que era la única capaz de hacer justicia a los aspectos concretos del Derecho. En cuarto lugar, hay una orientación naturalista del Derecho, que puede ser comprendida en función de los postulados capitales del naturalismo (VÉASE). En quinto lugar, hay una orientación teológica del Derecho, que coincide con algunas de las posiciones clásicas antes referidas. En sexto lugar, hay una orientación axiológica del Derecho, para la cual la ciencia del Derecho se basa en una teoría de los valores. Con alguna frecuencia (como ocurre en L. Recasens Siches) esta orientación se ha ligado a concepciones de carácter más o menos

existencial, basados en una previa analítica de la vida humana. Debemos advertir que en algunas ocasiones estas orientaciones se mezclan o pueden mezclarse. Así, por ejemplo, la orientación axiológica o la naturalista no son en principio incompatibles con la orientación formalista o axiomática. En cambio, a veces son incompatibles, como ocurre con las filosofías del Derecho de carácter naturalista y axiológico o teológico. Dentro de cada una de estas orientaciones se suscitan de nuevo algunas de las cuestiones clásicas. Así, por ejemplo, los problemas relativos a la subjetividad u objetividad, individualidad o colectividad, relatividad o carácter absoluto del Derecho son afrontados diversamente por cada una de las citadas orientaciones y reciben respuestas congruentes a sus tendencias fundamentales.

Rudolf Stammler, *Die Lehre vom richtigen Recht*, 1902, 2ª ed., 1926. — Id., íd., *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 1922. — Id., íd., *Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge*, 2 vols., 1925. — En trad. esp. véase, del citado autor: *Génesis del Derecho* y *Tratado de filosofía del Derecho*, varias ediciones. — G. del Vecchio, *Il sentimento giuridico*, 1902. — Id., íd., *Diritto e personalità umana nella storia del pensiero*, 1904. — Id., íd., *I presupposti filosofici della nozione del Diritto*, 1905. — Id., íd., *Il concetto del Diritto*, 1906. — Id., íd., *Il concetto della natura e il principio del Diritto*, 1908 (En trads. esps.: *El sentimiento jurídico, Los supuestos filosóficos de la noción de Derecho, El concepto del Derecho, El concepto de la naturaleza y el principio del Derecho. Tratado de filosofía del Derecho*). — Victor Cathrein, *Filosofía del Derecho* (trad. esp., 1926). — Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 1933 (trad. esp.: *La teoría pura del Derecho*, 1934). — R. von Ihering, *Der Kampf ums Recht*, 1872 (trad. esp.: *La lucha por el Derecho*, 1911; reed., 1939). — Id., íd., *Der Zweck im Recht*, 2 vols., 1877-83 (trad. esp.: *El fin en el Derecho*, 1904). Fritz Sander, *Staat und Recht. Prolegomena zu einer Theorie der Rechtserfahrung*, 2 vols., 1922. — Felix Kautmann, *Die Kriterien des Rechts*, 1924. — A. Stoop, *Analyse de la notion du Droit*, 1927. — K. Larenz, *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, 1932. — Karl Petrashek, *System der Rechtsphilosophie*, 1932. — Luis Recasens Siches, *Vida humana, sociedad y Derecho*, 1939. — Id., íd., *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*, 1957. — Id., íd., *Tratado general de filosofía del Derecho*, 1959. — F. Battaglia, *Corso di filosofia del Diritto*, 3 vols., 1940-1943 (trad. esp.: *Curso de filosofía del Derecho*, I, II, 1951; III, 1953). — Georges Gurvitch, *Sociolgy of Law*, 1942 (trad. esp.: *Sociología del Derecho*, 1945). — Carlos Cossío, *La teoría egológica del Derecho*, 1944. — Abel Naranjo Villegas, *Filosofía del Derecho*, 1946, 2ª ed., 1959. — Gustav Radbruch, *Vorschule der Rechtsphilosophie*, 1948. — M. Reale, *Filosofia do Direito*, 2 vols., 1953, 3ª ed., rev. y aumentada, 2 vols., 1963 (I. *Propedêutica Filosófica "Ad Usum Jurisprudentiae"*; II. *Ontognoseologia Jurídica*). — Sobre lógica jurídica: von Ulrich Klug, *Juristische Logik*, 1951. — E. García Máynez, *Lógica del juicio jurídico*, 1956. — Sobre historia de la filosofía del Derecho: C. A. Emge, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, 1931. — Huntington Cairns, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, 1949. — A. Ravà, *Breve storia della filosofia del diritto*, 1949. — J. Marín Mendoza, *Historia del Derecho natural y de gentes*, 1951. — A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del Derecho*, I, 1956, 2ª ed., 1956. — F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, I, 1954. — J. Llambías de Azevedo, *El pensamiento del Derecho y del Estado en la Antigüedad desde Homero hasta Platón*, 1956. — Carl Joachim Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, 1958. — Concepto de Derecho en Kant: Kurt Lisser, *Der Begriff des Rechts bei Kant*, 1922 (trad. esp.: *El concepto del Derecho en K.*, 1959 [México. Centro de Estudios filosóficos, Cuad. 4]). — Lino Rodríguez-Arias Bustamante, *Ciencia y filosofía del Derecho*, 1961. — Rupert Schreiber, *Logik des Rechts*, 1962.

DERIVACIONES. Véase PARETO (VILFREDO).

DESCARTES (RENÉ), Renatus Cartesius (1596-1650), nac. en La Haya (Turena), se educó (1606-1614) en el Colegio de Jesuitas de La Flèche. Deseoso de ver mundo, se alistó en 1618 en el ejército del Príncipe Mauricio de Nassau, y en 1619 en el de Maximiliano de Baviera. Siguieron varios años de viajes, y al parecer una peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Loreto para cumplir un voto que había hecho después de descubrir "una ciencia maravillosa". Entre 1625 y 1628 residió en París. En 1628 se trasladó a Holanda, donde permaneció hasta 1649, cuando fue invitado por la reina Cristina a trasladarse a Suecia, donde falleció.

Descartes es considerado como "el padre de la filosofía moderna" y también, aunque con menos razón, como "el fundador del idealismo moderno". En todo caso, su pensamiento y su obra se hallan en un punto crucial en el desarrollo de la historia de la filosofía y pueden considerarse como inicio de un período que algunos historiadores hacen terminar en Hegel y otros hasta entrada la época contemporánea. Se habla con frecuencia del racionalismo de Descartes, y también del voluntarismo de Descartes. Su filosofía ha sido interpretada de muy diversas maneras (Cfr. infra, *ad finem).* No hay duda de que influyó grandemente, no solamente dentro de la tendencia o tradición llamada "cartesianismo" (v.), sino también en muchos autores que se han opuesto a ella, pero que de algún modo deben a Descartes sus principales incitaciones filosóficas. Ciertos autores han destacado la casi absoluta originalidad de Descartes. Otros han mostrado que el filósofo forjó sus conceptos fundamentales tomándolos de la escolástica. La verdad no está probablemente en el punto medio, sino en otro más capital: en el hecho de que Descartes representó, para usar una expresión de Ortega, un nuevo "nivel" en filosofía, y en el hecho de que este nivel fue justamente el que llamamos "moderno".

La filosofía de Descartes no puede reducirse, como a veces se ha hecho, a metodología. Tal filosofía es un conjunto muy complejo de diversos elementos: método, metafísica, antropología filosófica, desarrollos científicos (especialmente matemáticos), preocupaciones religiosas y teológicas, etc., etc. Es plausible, sin embargo, comenzar por destacar la busca cartesiana de un nuevo método. Éste no debe ser, como según nuestro filósofo era la silogística aristotélica, mera ordenación y demostración lógica de principios ya establecidos, sino un camino para la invención y el descubrimiento. Este camino debe estar abierto a todos, esto es, a todos los que participan igualmente de la razón y del "buen sentido".

El ejemplo de la matemática, en

donde el análisis (VÉASE) constituye un arte inventivo, representa la principal incitación del método cartesiano. La primera condición para su realización consiste (*Discurso,* II) en "no admitir como verdadera cosa alguna que no se sepa con evidencia que lo es", evitando la precipitación y la prevención y aceptando sólo lo que se presenta clara y distintamente al espíritu; la segunda, en "dividir cada dificultad en cuantas partes sea posible y en cuantas requiera su mejor solución"; la tercera, "en conducir ordenadamente los pensamientos", empezando por los objetos más simples y fáciles de conocer para ascender gradualmente a los más compuestos, y la cuarta, "en hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales que se llegue a estar seguro de no omitir nada". Estas cuatro célebres reglas resumen todos los caracteres esenciales del método. Para Descartes no puede conocerse en principio ninguna verdad a menos que sea inmediatamente evidente. Pero la evidencia (v.) como único criterio admisible, debe poseer las notas de claridad y distinción (v. CLARO). Descartes llama a las ideas que poseen estas notas naturalezas simples (v.) *(naturae simplices).* Su conocimiento se efectúa por una intuición directa del espíritu; su verdad es, al propio tiempo, su inmediata evidencia. De ahí la necesidad de descomponer toda cuestión en sus elementos últimos y más sencillos y en reconstruirla para la prueba con los mismos elementos, es decir, con sus mismas y primarias evidencias. Toda verdad se compone, por consiguiente, de evidencias originarias, simples, irreductibles o de nociones relacionadas con ellas. Lo que debe hacer el espíritu es distinguir lo simple de lo compuesto e investigarlo con orden hasta llegar a un sistema de elementos en el cual lo compuesto pueda ser reducido cada vez a algo simple. Esta regla es fundamental "y no hay —dice Descartes explícitamente— otra *más* útil, pues advierte que todas las cosas pueden ser dispuestas en series distintas, no en cuanto se refieren a algún género del ente, tal como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino en cuanto que unas pueden conocerse por otras, de tal modo que cuantas veces ocurre alguna dificultad, podamos darnos cuenta al momento de si no será tal vez útil examinar primero unas y cuáles y en qué orden" *(Regulae,* VI). En otros términos, el verdadero secreto del método —y ningún saber es posible sin método— consiste en regresar a lo más "absoluto".

Descartes busca infatigablemente una proposición apodíctica; no simplemente una verdad fundamental —pues las verdades de fe poseen también este carácter—, sino una verdad que pueda ser creída por sí misma, independientemente de toda tradición y autoridad; una verdad, además, de la cual se deduzcan las restantes por medio de una serie de intuiciones en el curso de una cadena deductiva. Esta verdad ha de ser, por otro lado, común a todo espíritu pensante, de tal suerte que sea accesible a todo pensar, siempre que funcione rectamente y se desprenda de cuanto se interponga para desviarlo o entorpecerlo, pues "nada puede añadirse a la pura luz de la razón que en algún modo no la oscurezca". En otros términos, el espíritu posee, por el mero hecho de ser sujeto pensante, una serie de principios evidentes por sí mismos, ideas innatas (v. INNATISMO), con las cuales opera el conocimiento, el cual reduce a ellas, mediante relación y comparación, cuantas otras nociones surjan de la percepción y de la representación. Este afán de claridad y de evidencia se revela en el proceso de la duda (VÉASE) metódica, que elimina cuantas objeciones pudieran oponerse a semejante fundamentación en los últimos elementos intuitivos. En la duda metódica se indaga el último criterio de toda verdad. No es una duda en un sentido escéptico con una finalidad nihilista o con un propósito moral: se duda justamente porque sólo de la duda puede nacer la certeza máxima. La duda pone sólo entre paréntesis los juicios, pero no las acciones. Toda irresolución en estas últimas queda suprimida por lo que Descartes llama la "moral provisional" indispensable para no convertir la actitud dubitativa en una destrucción del orden moral, político y religioso existente.

Descartes procede a dudar de todo, y no sólo de las autoridades y de las apariencias del mundo sensible, sino también de las propias verdades matemáticas. El proceso de la duda es llevado a sus últimas consecuencias por la hipótesis del "genio maligno" *(malin génie),* introducido por Descartes para agotar completamente la serie de posibles dubitaciones. Pudiera existir, señala, un genio maligno omnipotente que se propusiera engañar al hombre en todos sus juicios, inclusive en aquellos que, como los matemáticos, parecen estar fuera de toda sospecha. Mas una vez practicada esta duda metódica y radical, mientras el espíritu piensa en la posibilidad de toda suerte de falsedades, advierte que hay algo de que no es posible dudar en manera alguna, esto es, de que el propio sujeto lo piensa. La duda se detiene, finalmente, en este pensamiento fundamental, en el hecho primario de que, al dudar, se piensa que se duda. Este núcleo irreductible en donde el dudar se detiene es el *Cogito ergo sum* (VÉASE). Yo pienso: luego, yo existo; yo soy, por lo pronto, una cosa pensante, algo que permanece irreductible tras el absoluto dudar *(Discurso,* IV; *Meditaciones,* II). El *Cogito* es, por consiguiente, la evidencia primaria, la idea clara y distinta por antonomasia — idea distinta, certeza primaria, pues, más bien que primaria realidad. Tal proposición es juzgada por Descartes como una verdad inconmovible "por las más extravagantes suposiciones de los escépticos". El *Cogito* —que no debe interpretarse como un mero acto intelectual, sino como un "poseer en la conciencia"— afirma que "yo soy una cosa pensante" con completa independencia de la coincidencia del pensar con la situación objetiva y aun de la propia existencia de tal situación.

Ahora bien, el momento inmanente del *Cogito* queda transformado muy luego en un momento trascendente. Ocurre tal en la demostración de la existencia de Dios y en las sucesivas afirmaciones de la substancialidad del alma y de la extensión de los cuerpos. Por eso el *Cogito* representa la posición de un idealismo que no renuncia al realismo y que, por otro lado, no se satisface con el inmanentismo de la conciencia. De ahí que su función sea distinta de la representada en el pensamiento moderno por el fenomenalismo espiritualis-

ta de Berkeley y por el criticismo de Kant. Aunque Descartes tiene de común con estos autores el participar de los supuestos del idealismo moderno, se distingue de ellos en que admite a la vez no pocos supuestos realistas. En todo caso, Descartes aspira a salir lo antes posible del fenómeno o de la conciencia con el fin de encontrar una realidad que le garantice la existencia de las realidades. Ello tiene lugar por medio del indicado paso a la demostración de la existencia de Dios (VÉASE). Sólo Dios puede garantizar la coincidencia entre semejantes evidencias y sus existencias correspondientes. Como demostración principal usa Descartes el argumento ontológico, pero le da un sentido distinto al deducir la existencia de Dios de su idea como ser infinito en el seno de la conciencia finita. Sólo porque una naturaleza infinita existe puede poner su idea en una naturaleza finita que la piensa. Así, esta demostración es superación del solipsismo de la conciencia y paso al reconocimiento de la realidad y consistencia de las objetividades.

Busca y hallazgo del método (y de sus reglas), proceso metódico de la duda, evidencia del *Cogito* y demostración de la existencia de Dios son cuatro elementos fundamentales de la filosofía cartesiana. Lo que religa a estos elementos es el esfuerzo por encontrar proposiciones apodícticas y que sean a la vez explicativas de lo real. La razón en la que Descartes ha comenzado por "encerrarse" no es, en efecto, una razón puramente formal. O, si esta razón es formal, lo es en un sentido más parecido a como lo son las razones de la matemática, en las cuales hay invención y descubrimiento y no sólo ordenación o pura "dialéctica". La razón cartesiana puede ser considerada, además, como intuitiva, en el sentido de que parte de intuiciones (v. INTUICIÓN) para desembocar en intuiciones, en una cadena que tiene que ser perfectamente transparente. Ahora bien, la filosofía de Descartes no queda detenida en el paso de la prueba de la existencia del yo como yo pensante a la prueba de Dios como ser infinito capaz de garantizar al yo pensante las verdades, y en particular las verdades eternas. El yo se aprehende a sí mismo como naturaleza pensante, y aprehende a Dios como alguien que "concurre conmigo para formar los actos de mi voluntad, pero Descartes estima que debe considerarse si hay también cosas externas. Esta consideración se hace, por lo pronto, al hilo de la idea clara y distinta de lo externo. Esta idea lleva a considerar otra substancia, también clara y transparente, la substancia corporal en cuanto substancia extensa. La distinción entre substancia pensante y substancia extensa es absolutamente clara justamente porque cada una se define por la exclusión de la otra: lo pensante no es extenso; lo extenso, no piensa. La extensión no es esencial al yo pensante; el pensamiento no es esencial a la realidad extensa. Así se forman dos substancias separadas y claramente definidas, en tanto que podamos decir que son propiamente substancias, ya que, en alguna medida, sólo Dios es substancia. La consecuencia de ello es un dualismo (y, según algunos autores, si tenemos presente a Dios, un "trialismo").

Consideremos ahora solamente el dualismo citado. Éste planteó a Descartes muy agudos problemas, en particular al hilo de la famosa cuestión de la relación entre alma y cuerpo como relación entre substancias. Una parte considerable del pensamiento racionalista postcartesiano (Malebranche, ocasionalistas [véase OCASIONALISMO], Spinoza, Leibniz) se ocupó de esta cuestión, dándole muy diversas soluciones. Pero sería erróneo creer que hay en el pensamiento de Descartes sólo una metafísica: la separación de las dos substancias, aunque metafísicamente enojosa, le parece a Descartes científicamente fecunda. Ella es, en todo caso, el fundamento de la doctrina del hombre (de la "psicología") y de la doctrina del mundo (de la física).

De la física cartesiana habría mucho que hablar. Pueden encontrarse en varias partes de su obra —especialmente en los *Principios de filosofía*— elementos que permiten concluir que Descartes no fue tan extremado como pareció en su concepción de las realidades físicas como puras substancias extensas; la cuestión de las fuerzas que se manifiestan en los cuerpos es para Descartes, como para todos los físicos, una cuestión capital. Pero *grosso modo* puede decirse que la física cartesiana aparece bajo la forma de una estática dominada por el sistema de las relaciones espaciales. Las cualidades y las supuestas fuerzas ínsitas en la naturaleza de los cuerpos son eliminadas; de otra suerte no podría entenderse racionalmente la substancia extensa. Ello equivale en gran parte a considerar la física desde el punto de vista de la geometría. Equivale también a adoptar lo que se ha llamado luego "el método del análisis reducti-vo", por lo menos dentro de cada uno de los tipos fundamentales de substancia. Es curioso advertir que aun cuando Descartes se opuso tenazmente en su física a las teorías escolásticas, por considerar que tales teorías se fundaban en ciertas supuestas "virtudes" de los cuerpos, de las que se procedía a derivar racionalmente sus propiedades, su propia física es en muchos puntos no menos metafísica que la de los escolásticos. En efecto, Descartes intenta derivar ciertas teorías físicas —por ejemplo, su idea de la materia como un complejo de "torbellinos"— de las propiedades racionales de la materia como substancia extensa.

La "psicología" de Descartes no sigue enteramente las líneas de la racionalización geometrizante que opera en la física. Por un lado, hay en las ideas psicológicas de Descartes mucha más descripción que deducción racional. Por otro lado, Descartes tiene conciencia de que aunque todas las operaciones psíquicas son *cogitaciones,* lo único común a éstas es su carácter intencional. Los fenómenos de la voluntad, por ejemplo, no se reducen fácilmente a los de la inteligencia. Ahora bien, aun así, Descartes trata de encontrar en su "psicología" un método basado en la claridad y la distinción. Por eso cada una de las variedades de los modos psíquicos tiene que ser deducida de la propia esencia de este modo. Así, Descartes define las pasiones como "reacciones". Las principales "reacciones" son la admiración (v.), el amor, el odio, el deseo (v.), la alegría y la tristeza. La voluntad (VÉASE) es la facultad de juzgar o abstenerse de juzgar, de asentir o negar el juicio. Esta voluntad es infinita y completamente libre de dar o no su adhesión, pues el entendimiento muestra simplemente a la voluntad lo que debe elegir. La infinitud de

la voluntad se contrapone a la finitud del entendimiento: el error (VÉASE) radica no sólo en la adhesión a las representaciones confusas y oscuras, sino en el acto volitivo que sobrepasa el carácter limitado del entendimiento. Pero los supuestos de la filosofía cartesiana no quedan agotados tampoco en la tendencia a la reducción de lo complejo a lo simple. Hay en ella la idea de que es posible reconstruir el universo entero a base de elementos simples; hay la seguridad de que se ha alcanzado por vez primera una seguridad intelectual completa; hay la confianza en que todo hombre, por el mero hecho de serlo, puede llegar al conocimiento siempre que utilice el método conveniente. Lo que importa para la verdad es, pues, menos la penetración espiritual que el adecuado uso del método. Hay, finalmente, el supuesto de una ordenación de la Naturaleza o, más aun, de una ordenación según ley matemática, pues el método se contrapone continuamente a la suerte. Por eso el método es como la clave de un lenguaje. Y por eso la filosofía de Descartes es casi el "programa" de la época moderna, cuando menos en tanto que exploración de las posibilidades de la razón (VÉASE).

Como en todos los artículos sobre los grandes filósofos, la exposición aquí presentada debe ser completada por las referencias a Descartes que figuran en otros artículos de este *Diccionario*. Hemos ya señalado algunos de ellos en el curso de la exposición (ANÁLISIS, CLARO, COGITO ERGO SUM, INNATISMO, etc.); al lector le será fácil recurrir a otros conceptos básicos (CREACIÓN, ESPACIO, TIEMPO, etc.

La filosofía de Descartes ha sido objeto de numerosas interpretaciones. Mencionaremos sólo tres grupos de teorías sobre tres puntos estimados centrales.

Uno de estos grupos de teorías se refiere a un aspecto sociológico-histórico: se trata de saber si hay que interpretar siempre de modo más o menos literal lo que Descartes ha escrito o de si hay que considerar a Descartes como un "filósofo enmascarado", que oculta su verdadero pensamiento *(Larvatus prodeo)* por miedo a las consecuencias que su manifestación podría acarrear. La interpretación de los escritos de Descartes como expresión del pensamiento auténtico del filósofo es no sólo la tradicional, sino también la aceptada hoy generalmente por todos los expositores del cartesianismo. La interpretación de Descartes como "filósofo enmascarado" ha sido propuesta por M. Leroy.

Otro de estos grupos afecta al interés predominante de Descartes. Para algunos, el único interés del filósofo consistió en dar un fundamento filosófico a la nueva ciencia natural, o inclusive desarrollar pura y simplemente esta última. Para otros (como Léon Blanchet), Descartes pretendió hacer lo mismo que la Iglesia católica ha intentado frecuentemente: establecer un equilibrio entre teología y filosofía, y entre revelación y razón. Para otros (Cassirer), Descartes se interesaba como filósofo teórico por la fundamentación filosófica de la nueva ciencia y como hombre por la obtención de la *pax fidei*. Para otros (H. Gouhier), puede distinguirse entre Descartes y el cartesianismo y atribuir a cada uno de ellos no intereses opuestos, pero sí una cierta acentuación de tales intereses en un sentido o en otro.

Otro de estos grupos, finalmente, toca a la estructura de la obra filosófica de Descartes y a la función desempeñada por ella por ciertas afirmaciones (tales, el *Cogito ergo sum)*. Para algunos (M. Guéroult), Descartes fue ante todo un razonador, cuya filosofía siguió un estricto "orden de razones"; para otros (F. Alquié), Descartes concibió las verdades fundamentales como "experiencias ontológicas".

Obras: *Discours de la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences.* Este *Discours* apareció anónimamente en 1637 junto con los tratados de *Dioptrique, Météores y Géométrie* —de los cuales constituía el prefacio— bajo el título común de *Essais philosophiques.* Traducción latina revisada por Descartes, del Abbé Étienne de Courcelles, bajo el nombre de *Specimina philosophica* (1644) con exclusión de la *Geometría* (trad. por Schooten y publicada en 1649). — *Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate; his adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes cum responsionibus auctoris*, 1641 (las objeciones proceden de: 1) Caterus, de Amberes; 2) de sabios de París reunidas por el P. Mersenne; 3) de Hobbes; 4) de Arnauld, 5) de Gassendi; de varios teólogos y filósofos). La segunda edición (1642) apareció bajo el título: *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur*, incluyendo las "Objeciones séptimas" del P. Jesuita Bourdin. Trad. francesa de las *Meditaciones* por el Conde de Luynes y de las objeciones y respuestas por Clersier en 1647. — *Renati Descartes Principia philosophiae*, 1644 (trad. francesa por Picot, 1647). — *Les passions de l'âme*, 1649 (trad. latina, 1650). — Después de la muerte de Descartes apareció *Le monde ou traité de la lumière*, 1664 (edición más completa, 1677). — *Traité de l'homme et de la formation du foetus*, 1664. — *Cartas* (1657-1667; en latín, 1668, 1792). — *Regulae ad directionen ingenii* e *Inquisitio veritatis per lumen naturale* (ambas en *Opera posthuma Cartesii physica et mathematica*, 1701). — Edición latina de las obras filosóficas, Amsterdam, 1650; edición en francés: París, 1701. Edición de Cousin, 1824-1826. Edición completa de Adam y Tannery, 11 vols., 1897-1909; reimp., 13 vols., 1957. — Correspondencia publicada por Ch. Adam y G. Milhaud, 7 vols., 1936-1960. — Correspondencia entre Descartes y Huyghens: *Correspondence of Descartes with Constantyn Huyghens 1635-1647* (Oxford, 1926, ed. Leon Roth). — Para el *Discurso del método* véase especialmente la ed., de E. Gilson, con comentarios (1930). — Biografía antigua de Descartes: Adrien Baillet, *Vie de monsieur Descartes*, 1691, reed., 1946). — "La Table Ronde", París, 3ª ed. — Edición de cartas sobre la moral por Jacques Chevalier, *Lettres sur la morale. Correspondance aves la princesse Elizabeth, Chanut et la reine Christine*, 1935 (edición española: *Cartas sobre la moral*, 1945). — En español: *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, 1945 (trad. de M. García Morente). Trad. del *Discurso* con introducción y notas por R. Frondizi. — *Reglas para la dirección del espíritu*, 1935 (trad. M. Mindán). — *Los principios de la filosofía* (trad. J. Izquierdo y Moya; otra trad. por G. Halperín). — Selección de textos por L. Brunschvicg, 1941. — Bibliografía: Gregor Sebba, *Descartes and His Philosophy. A Bibliographical Guide to the Literature, 1800-1958*, 2 vols., Vol. I (*Introduction to Descartes Studies: Comprehensive Bibliography*), 1959. — Véase L. Liard, *Descartes*, 1882. — A. Fouillée, *Descartes*, 1893. — Norman Kemp Smith, *Studies in*

the Cartesian Philosophy, 1902.—Id., íd., *New Studies in the Philosophy of Descartes. Descartes as a Pioneer*, 1952. — A. Hoffmann, *Descartes*, 1905 (trad. esp. 1932). — Octave Hamelin, *Le système de Descartes*, 1911 (trad. esp.: *El sistema de Descartes*, 1949). — É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913. — Id., íd., *Index scholastico-cartésien*, 1913. — Id., íd., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930. — Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, 1920. — J. Chevalier, *Descartes*, 1921. — A. Espinas, *Descartes et la morale*, 2 vols., 1925. — É. Boutroux, *Des vérités éternelles chez Descartes*, 1927 (trad. francesa de la tesis de 1874: *De veritatibus aeternis apud Cartesium*). — Joaquín Xirau, *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, 1927. — H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, 1924. — Id., íd., *Essais sur Descartes*, 1937, 2ª ed., 1949. — Id., íd., *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'antirenaissance*, 1958. — Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, 2 vols., 1929 (trad. esp., 1930). — J. Segond, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, 1932. — Francesco Olgiati, *Cartesio*, 1934. — W. A. Merrylees, *Descartes: an Examination of Some Features of His Metaphysics*, 1934.—Paul Mouy, *Le développement de la physique cartésienne, 1646-1712*, 1934. — K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, 1937 (trad. esp.: *Descartes y la filosofía*, 1960). — Ch. Adam, *Descartes, sa vie et son oeuvre*, 1937.—H. J. de Vleerschauwer, *R. Descartes. Levensweg en Wereldbeschouwing*, 1937. — E. Cassirer, *Descartes, Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, 1939. — Varios autores, *Escritos en honor de Descartes* (Universidad de La Plata, 1938). — Varios autores, *Descartes. Homenaje en el tercer centenario del Discurso del método* (Universidad de Buenos Aires, 3 vols., 1938). — Marthinus Versfeld, *An Essay on the Metaphysics of Descartes*, 1940. — J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 1945. — L. Laberthonnière, *Études sur Descartes* (en *Oeuvres*, I, II, 1945). — Elisabeth Goguel, *Descartes y su tiempo*, 1946. — C. E. Barié, *Descartes*, 1947. — J. P. Sartre, "La liberté cartésienne", en *Situations*, I, 1947 (en esp.: "La libertad cartesiana" en trad. del citado volumen con el título: *El hombre y las cosas*, 1960, págs. 242-58). — Armando Carlini, *Il problema di Cartesio*, 1948. — Varios autores, número de *Filosofía y Letras* (México, tomo XX, Nº 39, 1950) dedicado a Descartes. — F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 1950. — Id., íd., *Descartes, l'homme et l'oeuvre*, 1956. — C. Serrurier, *Descartes. L'homme et le penseur*, 1951. — A. G. A. Balz, *Descartes and the Modern Mind*, 1952. — M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I (*L'âme et Dieu*), 1953; II (*L'âme et le corps*), 1953. — F. Alquié, M. T. Antonelli, L. Beck, E. W. Beth, H. Gouthier, M. Guéroult, J. Hyppolite, J. Wahl *et al.*, *Descartes*, 1957 [Cahiers de Royaumont. Philosophie, 2]. — Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de D.*, 1962. — Bibliografía: Gregor Sebba, *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature 1800-1960*, 1963.

DESCRIPCIÓN. La descripción era ya considerada por los antiguos como una "definición insuficiente". Se describía lo que no podía definirse, agotando en la definición todas las notas esenciales. Todavía en la *Lógica de Port-Royal* la descripción era considerada como un modo de conocimiento inferior, como una definición imperfecta, una *minus accurata definitia* (II, 12). En el curso de la época moderna, sobre todo en la medida en que imperó el racionalismo, prevaleció tal idea de la descripción. En cambio, durante el pasado siglo se investigaron los caracteres *propios* de la operación descriptiva. Se estableció, así, una distinción completa entre la descripción y otras operaciones cognoscitivas, tales como la definición, la demostración y la explicación. La descripción no era entonces ni la formulación de un juicio por el cual se responde a la pregunta acerca del ser de un sujeto, ni la indicación de su fundamento u origen lógico u ontológico, ni la manifestación conceptual de un desenvolvimiento, sino la pura y simple indicación de lo que aparece en una cosa, de las notas que por sí mismas se revelan de algo. La descripción equivalía entonces en gran parte a la mostración, acaso con la única diferencia de que lo mostrado necesita una mínima explicación en un enunciado, en tanto que lo descrito requiere una enumeración ideal completa. Pronto, sin embargo, resultaron insuficientes estas precisiones. Así, los esfuerzos para lograr una idea clara de la descripción surgieron casi simultáneamente desde varios lugares. Por un lado, la advertencia de que hay ciencias no réductibles a una explicación mecánica —como la historia y, en general, las llamadas ciencias del espíritu— indujo a algunos a hablar de "ciencias descriptivas". Pero en tal caso la descripción no fue sino una operación conceptual que conducía a la comprensión (VÉASE). Por otro lado, las tendencias positivistas acentuaron la importancia de una descripción de los fenómenos, de tal suerte que la descripción se convirtió a veces en un modo de conocimiento postulado para todas las ciencias, inclusive para las naturales; no sólo, pues, para aquellas que tradicionalmente eran consideradas como descriptivas (botánica, zoología), sino también para las llamadas explicativas (física). En tercer lugar, la fenomenología acentuó la importancia de la descripción del contenido intencional, haciendo de la descripción algo más que un método universal de las ciencias; la descripción es entonces el único método de acercamiento a lo que se da en tanto que se da y tal como se da. Esta idea de la fenomenología representaba, así, una purificación de la operación descriptiva, que en tal caso llega hasta las esencias y no se limita a una enumeración de los fenómenos como la postulada por el positivismo. Pero hay en la época contemporánea otros intentos de precisión de la descripción. Entre ellos se cuentan sobre todo las diferentes maneras con que algunos pensadores norteamericanos e ingleses han distinguido entre un conocimiento inmediato de la cosa y un saber acerca de ella. Así, William James distingue entre conocimiento como *acquaintance* y el saber acerca de algo real, donde el conocimiento representa un saber de tipo determinado. También Bertrand Russell establece una distinción entre el conocimiento por el cual estamos enterados de una cosa *(knowledge by acquaintance)* y el conocimiento descriptivo de ella *(knowledge by description [Problems of Philosophy*, Caps. IV y V]), es decir, entre el saber algo y el saber *acerca de* algo. Esta distinción (de la que parece haber un antecedente en San Agustín, *De magistro)* ha sido relacionada a veces con los problemas planteados en la teoría lógica de las descripcio-

nes propuesta por el citado autor. Pero como dicha teoría tiene un sesgo técnico que no aparece claramente en la distinción anterior, procederemos a exponerla separadamente.

La teoría russelliana de las descripciones ha sido expuesta en *Principia Mathematica* (I, 68) y, en forma más popular, en el Cap. XVI de la *Introduction to Mathematical Philosophy.* Hoy día forma un capítulo indispensable en toda exposición de los elementos de la lógica simbólica. Es muy adecuado presentarla dentro de la lógica de la identidad, puesto que requiere el uso del signo '='. Aunque Russell ha dividido a las expresiones en indefinidas (como 'un tal') y definidas (como 'el tal'), nosotros nos referiremos únicamente a las segundas. Advertiremos solamente a guisa de ilustración que, como ha indicado Russell, hay algo común en la definición de una descripción indefinida (o ambigua) y de una descripción definida: el que la definición que se busca es una definición de proposiciones en las cuales aparece la expresión 'un tal' o la expresión 'el tal', no una definición de la expresión misma aislada. Esta advertencia es necesaria sobre todo en el caso de las expresiones definidas; todo el mundo estará de acuerdo, en efecto, en que una expresión tal como 'un perro' no es ningún objeto definido que pueda definirse por sí mismo, pero, en cambio, hay pensadores para quienes una expresión tal como 'el perro' puede ser definida aisladamente. Esto es, según Russell, un grave error, debido al olvido de la diferencia entre un nombre y una descripción definida.

Por lo indicado anteriormente se puede ya comprender que las descripciones (que entenderemos desde ahora como definidas o no ambiguas) son expresiones que se inician con el artículo determinado 'el' (o 'la'). Así, por ejemplo, 'El Rey de Suecia', 'El autor del *Quijote',* 'El hombre más alto de la quinta española de 1934' son descripciones. Cada una de tales expresiones pretende nombrar una entidad. Así, 'E1 Rey de Suecia' pretende nombrar el Rey de Suecia, 'E1 autor del *Quijote'* pretende nombrar el autor del *Quijote,* etc. Si consideramos ahora enunciados en los cuales aparecen descripciones como las anteriores mencionadas, nos encontraremos con que unos enunciados son verdaderos y otros falsos. Por ejemplo:

El Rey de Suecia es un Rey constitucional (1)

es un enunciado verdadero. En cambio

El autor del *Quijote* era francés (2)

es un enunciado falso. La teoría de las descripciones tiene que establecer ciertas condiciones que permitan ver si un enunciado en el cual aparece una descripción es verdadero o si es falso. Estas condiciones son: (a) Debe haber por lo menos un tal; (b) Debe haber a lo sumo un tal; (c) El tal en cuestión debe ser tal y cual. (1) es verdadero porque hay por lo menos un Rey de Suecia y hay a lo sumo un Rey de Suecia y este Rey es un Rey constitucional. (2) es falso porque si hay por lo menos un autor del *Quijote* y a lo sumo un autor del *Quijote,* este autor del *Quijote* no era francés. (1) es verdadero, pues, por cumplir las condiciones (a), (b) y (c). (2) es falso por no cumplir la condición (c). Los enunciados siguientes:

El Presidente de Inglaterra es simpático,
El autor de la *Enciclopedia Espasa* no es analfabeto.

son falsos por no cumplir respectivamente las condiciones (a) y (b).

Como es posible (mediante un proceso lógico del que aquí no daremos cuenta) expresar un enunciado en el cual interviene una descripción de la forma:

El *x*, tal que, *x* es tal y cual,

y como Russell propuso simbolizar 'el *x*, tal que' mediante '(℩*x*)', este símbolo aparece con frecuencia en la teoría de las descripciones y es llamado a veces símbolo de la descripción o también símbolo del caso único, puesto que indica que hay por lo menos y hay a lo sumo un tal que es tal y cual.

La introducción de descripciones es importante por varios motivos. Señalamos aquí únicamente dos. Primero, porque elimina los nombres propios. Segundo, porque aclara la noción de existencia. Diremos unas palabras sobre cada uno de estos puntos.

Que los nombres propios pueden ser eliminados, es obvio si consideramos la descripción '(:*x*)' *(x* escribió el *Quijote',* la cual sustituye el nombre propio "Cervantes". La ventaja de la sustitución aparece clara cuando advertimos, siguiendo a Russell, que una descripción definida y un nombre propio no son lo mismo: la descripción no es un simple símbolo, mientras el nombre lo es. Por este motivo, una expresión como 'Cervantes es el autor del *Quijote'* no es lo mismo que una expresión como 'Cervantes es Cervantes'. Pero mientras podemos preguntar, por ejemplo, si existió Cervantes, no podemos hacer tal pregunta si 'Cervantes' es un nombre. Al eliminar el nombre propio y sustituirlo por la descripción nos es posible formular cuestiones acerca de la existencia. De ahí que Russell concluya que "la existencia solamente pueda ser afirmada significativamente de descripciones". Y de ahí también que no sea necesario, como proponía Meinong, hablar de *objetos* irreales, que no serían existentes, sino "subsistentes"; tales supuestos ontológicos resultan inútiles en la teoría de las descripciones. La teoría russelliana de las descripciones es aceptada hoy, con los refinamientos necesarios, por casi todos los lógicos. Es criticada, en cambio, por algunos filósofos que, como los del grupo de Oxford, han analizado el uso (VÉASE) de las expresiones descriptivas. Así, por ejemplo, P. F. Strawson ha indicado que en la teoría russelliana se olvida que las frases descriptivas se usan como referencias. Según ello, hay que examinar lo que podemos decir de una frase descriptiva, el uso de ella y su expresión lingüística. El significado de una frase descriptiva no es, según Strawson, todavía una referencia a la persona o cosa a la cual alguien se refiere. Por ejemplo, el significado de 'El actual Rey de Suecia' equivale a establecer según qué convenciones *usamos* esta frase; no equivale a indicar la persona a la cual se refiere, pues la expresión no se refiere a nada, aunque *puede ser usada* en distintas ocasiones para referirse a cosas diversas (como cuando nos referimos al actual Rey de Suecia en 1955 o en 2056). En conclusión puede decirse que las frases descriptivas son verdaderas o falsas si se usan para *referirse* a una persona o cosa en un contexto *determinado.*

La crítica de Strawson se basa, por consiguiente, en último término, en la advertencia de que Russell y los lógicos no tienen en cuenta suficientemente la noción del *referirse a·*

DESCUBRIMIENTO. V. VERDAD.

DESEO. En el artículo APETITO hemos tratado de esta afección o movimiento en un sentido muy general, como una de las potencias del "alma" — entendida ésta también en la forma más general posible. La noción de apetito incluye con frecuencia la de deseo, pero esta última no es identificable con la primera. Tal diferencia no es sólo sistemática, sino también histórica. En efecto, mientras el concepto de apetito ha sido tratado primariamente por autores griegos y escolásticos —y por varios autores modernos sólo en la medida en que usaron el vocabulario escolástico— el concepto de deseo ha sido objeto de análisis por muchos autores de todas las épocas.

La distinción entre apetito y deseo en la lengua griega aparece como una distinción entre ὄρεξῖς y ἐποθομια . Esta última voz fue usada, entre otros, por Platón y Aristóteles. Se ha traducido al latín a veces por *libido,* a veces por *concupiscentia y* a veces por *cupiditas.* En Aristóteles el deseo es, como ya indicamos (v. APETITO), una de las clases del apetito *(de an.,* III 433 a 25). El deseo no es necesariamente irracional; puede ser, y es con frecuencia, un acto deliberado *(Eth. Nic.,* III 1113 a 11), esto es, tener como objeto algo que se halle en nuestro poder tras deliberación. En rigor, lo que se llama "elección" o "preferencia" es "un deseo deliberado" *(ibid.,* VI 1139 a 24). Con estos análisis Aristóteles parecía rechazar el contraste establecido por Platón entre deseo y razón *(Rep.,* IV 439-442), pero debe tenerse en cuenta que la concepción platónica del deseo es más compleja de lo que aparece si consideramos únicamente el texto citado; en efecto, Platón admitía no solamente la distinción entre deseos necesarios e innecesarios *(ibid,,* VIII 859 A), sino que consideraba asimismo la posibilidad de un deseo perteneciente exclusivamente a la naturaleza del alma *(Phil,* 34 A - 35 A) .

Era común en el mundo antiguo referirse al deseo como una pasión o *perturbatio,* πάθος, del alma, si bien no hay que dar siempre al término 'pasión' un sentido peyorativo. Cuando se acentuaba el carácter racional del alma, sin embargo, cualquiera de sus "pasiones" podía aparecer como un obstáculo a la razón. Así sucedía con los viejos estoicos. Zenón de Citium hablaba del deseo como una de las cuatro "pasiones" junto al temor, al dolor y al placer. Cicerón *(Tusc.* Disp., IV 6) introdujo la doctrina estoica de las pasiones fundamentales y clasificó éstas en dos que se refieren a bienes —deseo (bienes futuros), alegría (bienes presentes)— y dos que se refieren a males — temor (males futuros) y tristeza (males presentes). La voz que Cicerón usó para lo que llamamos "deseo" es *libido.*

En su discusión de la noción de *concupiscentia (S. theol.,* I-II q. XXX), Santo Tomás niega que la *concupiscentia,* o deseo, se halle únicamente en el apetito sensitivo. Ello no quiere decir, sin embargo, que se extienda sin límites por todas las formas del apetito. Ciertamente, el deseo puede ser sensible o racional, y aspira a un bien que no se posee. Pero el deseo no debe simplemente confundirse con el amor o con la delectación. En virtud de la importancia que tiene el objeto a que se aspira, parece como si el deseo tuviese en Santo Tomás un carácter ambivalente: su bondad o su maldad dependen del objeto considerado. El hecho de que el término 'concupiscencia' se tome hoy (en español) en mala parte, como apetito de placeres, no debe hacer olvidar el más completo sentido de la voz latina *concupiscentia.*

Los autores modernos han tratado del deseo generalmente como una de las llamadas "pasiones del alma". Aunque hay en muchos de dichos autores implicaciones éticas, el principal interés que los mueve es "psicológico" (en un sentido muy amplio de este término). Así ocurre con Descartes, al escribir que "la pasión del deseo es una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el porvenir cosas que se representa como convenientes para ella" *(Les passions de l'âme,* art. 86). También en Locke: "la ansiedad que un hombre halla en sí a causa de la ausencia de algo cuyo presente goce lleva consigo la idea de deleite, es lo que llamamos *deseo,* el cual es mayor o menor según aquella ansiedad sea más o menos vehemente" *(Essay,* II xx 6). Semejante ansiedad, por lo demás, no es en sí misma mala; en rigor, puede ser el incentivo para la "industria" [destreza] humana". Spinoza no establece ninguna distinción entre apetito *(appetitus) y* deseo *(cupiditas):* "el deseo es el apetito acompañado de la conciencia de sí mismo" *(Eth.,* III, prop ix, schol.).

Motivos metafísicos resuenan en la idea del deseo tal como ha sido presentada por Schopenhauer *(Die Welt als Wille und Vorstellung,* II 28), lo que se comprende si se tiene en cuenta que su idea de deseo está íntimamente ligada con la de Voluntad. Finalmente, en Hegel y en algunos autores contemporáneos, la noción de deseo ha sido tratado en sentido "me-tafísico-existencial". Hegel indica que "la conciencia de sí mismo es el estado de *deseo* en general", que "la conciencia de sí mismo es *Deseo" (Phänomenologie des Geistes.* Int. B 4). La condición del "deseo" y del "trabajo" (o esfuerzo) aparece en el proceso en que la conciencia vuelve a sí misma en el curso de sus transformaciones como conciencia (v.) infeliz *(ibid.,* Int. B 4 b). Según Heidegger "el ser para las posibilidades" se muestra como "puro *desear" (Sein und Zeit,* § 41). Este desear presupone ontológicamente el cuidado (v.). Para Sartre, el deseo no es pura subjetividad — aunque aparezca como un modo singular de una subjetividad. Tampoco es pura apetencia, análoga a la del conocimiento. La intencionalidad del deseo no se agota en un "hacia algo". El deseo es algo que "yo me hago" a la vez que estoy haciendo al otro deseado como deseado. Por eso Sartre indica que el deseo —que ejemplifica en el deseo sexual— tiene un ideal imposible, porque aspira a poseer la trascendencia del otro "como pura trascendencia y, sin embargo, como *cuerpo", es* decir, porque aspira a "reducir el otro a su simple *facticidad,* ya que se halla entonces en medio de mi mundo" y a la vez quiere que "esta felicidad sea una perpetua apresentación de su trascendencia anonadadora" *(L'Être et le Néant,* págs. 455 y sigs.).

J. Urban, *L'épithymologie (la désirologie). Désirs positifs et négatifs. Les lois des désirs. La valeur subjective. La volonté,* 1939.

DESIGNACIÓN. El concepto de designación es uno de los conceptos fundamentales de la semántica (VÉASE). La designación es una relación entre una expresión (término, enunciado, etc.) y la entidad o entidades a las cuales esta expresión se refiere. 'Entidad' no debe entenderse, empero, siempre como un hecho, sino más bien como algo semejante a lo que se llama un concepto-objeto. Así, por ejemplo, el término 'triangular' designa la propiedad de ser triangular (o también, según los casos, la clase de los objetos triangulares). El examen de la designación no proporciona, pues, ninguna información acerca de si la entidad designada es efectivamente tal entidad. Lo último es una cuestión de hecho, que necesita comprobación o verificación. El examen de la designación informa solamente acerca de si la entidad designada es correctamente nombrada.

Asignar *designata* a los signos de un cálculo equivale a dar una interpretación semántica de tales signos. Hay discusión acerca de cuáles son los signos de un cálculo a los cuales deben asignarse *designata.* Algunos autores sostienen que debe hacerse solamente con signos cuantificables; otros mantienen que debe hacerse asimismo con signos no cuantificables. Hay asimismo discusión acerca de cuáles son los tipos de *designata* que deben asignarse a los signos de un cálculo. El resultado de esta discusión depende en buena parte de la decisión o decisiones a que se haya llegado con respecto a la teoría de los universales (v.). Nos limitaremos a señalar algunas posibilidades a modo de ilustración. Los signos por medio de los cuales se simbolizan enunciados pueden tener como *designata* proposiciones, valores de verdad o hechos. Las conectivas y cuantificadores pueden tener como *designata* funciones preposicionales. Las variables argumentos en las fórmulas del cálculo cuantificacional elemental pueden tener como *designata* individuos, los cuales pueden ser tanto entidades concretas como entidades abstractas. Como puede verse, no pueden darse *desígnala* únicos para todas las expresiones.

DESSOIR (MAX) (1867-19471 nac. en Berlín, profesor desde 1897 en la misma ciudad, se ha consagrado por un lado a los problemas de la estética y de la filosofía del arte, y por el otro a las cuestiones de la metapsíquica en el sentido de una interpretación de la significación de las investigaciones psíquicas. Dessoir intenta superar en el campo de la estética el relativismo historicista por medio de un sistema de filosofía del arte que considere incluidos dentro de sí todos los principios estéticos posibles. Dessoir ha llamado a esta concepción el "escepticismo estético", por el cual entiende, paradójicamente, una superación del subjetivismo y una decidida afirmación del objetivismo en el arte. Este objetivismo parte de un análisis de las estructuras artísticas según el cual la obra de arte posee una consistencia propia, un sentido estructural específico; en otros términos, una forma irreductible a cualquier examen de índole psicológico-genético o histórico-causal. En su análisis de la investigación psíquica, Dessoir admite la importancia psicológica de estos fenómenos, pero rechaza las apresuradas interpretaciones de sesgo espiritista. El "más allá" del alma queda abierto todavía a una investigación, pero ésta nos puede revelar más las estructuras de lo anímico que sus problemáticos "destinos".

Obras: *Bibliographie des modernen Hypnotismus,* 1888. — *Das Doppel-Ich,* 1890. — *Psychologische Skizzen,* 1893. — *Geschichte der neueren deutschen Psychologie,* I, 1894 *(Historia de la psicología alemana moderna).* — *Die Grundfragen der gegenwärtigen Aesthetik,* 1904 *(Las cuestiones fundamentales de la estética actual).* — *Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* 1906. *(Estética y ciencia general del arte.)* — *Abriss einer Geschichte der Psychologie,* 1911 *(Bosquejo de una historia de la psicología).* — *Kriegspsychologische Betrachtungen,* 1916 *(Consideraciones psicológicas de guerra).* — *Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung,* 1917 *(Del más allá del alma. Examen crítico de las ciencias ocultas).* — *Vom Diesseits der Seele,* 1923 *(Del más acá del alma).* — *Lehrbuch der Philosophie,* 1925 *(Manual de filosofía).* — *Beiträge zur allgemeinen Kunstwissenschaft,* 1929 *(Contribuciones a la ciencia general del arte).* — *Einleitung in die Philosophie,* 1936 *(Introducción a la filosofía).* — *Die Rede als Kunst,* 1940 *(La conversación como arte).* — *Buch der Erinnerung,* 1946 *(Libro del recuerdo).* — *Das Ich, der Traum, der Tod,* 1947 *(El yo, el sueño, la muerte).* — Véase también la revista fundada por Dessoir en 1906: *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft.* — Sobre M. D.: Christian Herrmann, M. D., *Mensch und Werk,* 1929.

DESTINO. El problema de la naturaleza y sentido del destino fue abundantemente tratado por los filósofos antiguos, especialmente durante el período helenístico-romano. Estoicos, platónicos, epicúreos, eclécticos, etc. expresaron opiniones sobre el destino — si existe, lo que es, cómo puede conocerse, si es o no compatible con la libertad, etc. Nos hemos referido a varios de los problemas que suscitan estas opiniones en el artículo AZAR. En algunos respectos, en efecto, los conceptos de azar y destino se hallan estrechamente relacionados. En el presente artículo completaremos la información allí dada refiriéndonos a varios tratados antiguos sobre la noción de destino, a la significación (o significaciones) dadas al término *fatum,* a ciertas diferencias entre destino y determinismo y, por fin, a algunas opiniones contemporáneas sobre el tema.

Varios escritos producidos durante el período helenístico-romano llevan por título *De fato,* título que corresponde casi exactamente al muy usado en griego: Περὶ τῆς εἱμαρμένης. Los tratados "Sobre el destino" más conocidos e influyentes en la Antigüedad fueron los siguientes: (1) el de Crisipo, en dos h'bros, que no ha llegado hasta nosotros, pero cuyo contenido es parcialmente conocido a través de Cicerón y Alejandro de Afrodisia; (2) uno de Cicerón, conservado en parte; (3) uno de Plutarco; (4) uno de Alejandro de Afrodisia.

El término latino *fatum* significa, al parecer, "lo predicho" (por un oráculo), el conjunto de "las cosas dichas" *(fata)* acerca del porvenir. Aunque, según apuntamos, *fatum* es prácticamente equivalente a εἱμαρμένη hay que tener en cuenta que este último vocablo parece referirse asimismo a "la parte" que le toca a cada hombre (y, en general, a cada ente) dentro de la serie de acontecimientos que constituyen "la trama" del universo. Los dos sentidos pueden, por lo demás, fundirse en uno: el "destino" es definible entonces co-

mo "la suerte" que le "toca" a cada cosa (y en particular a cada hombre) en tanto que sea en principio cognoscible o enunciable por medio de oráculos, intuición y hasta reflexión racional.

Se admite que Carneades y Crisipo fueron los primeros en tratar el problema del destino como problema filosófico "técnico" a la vez cosmológico y moral — cuando menos en forma suficientemente sistemática y completa. Se trataba, en efecto, de desarrollar lo que hoy día se llamaría una "antropología filosófica" paralela a la idea del riguroso encadenamiento causal (o final) de todos los acontecimientos. Ello llevaba en principio a los estoicos a suprimir la noción de libertad como "libertad externa" y a concebir la libertad como una "conformidad con el universo" (o "la Naturaleza"). La libertad era, así, para los estoicos el modo cómo cada uno actúa respecto al "destino". De este modo los estoicos creían eludir las dificultades que suscitaba la creencia en un decreto divino "arbitrario" o la idea epicúrea de un *clinamen* (VÉASE) de los átomos. Es posible que los estoicos tuvieran en cuenta el minucioso análisis aristotélico de la noción de azar (v.) y la posible distinción entre el azar propiamente dicho y la suerte o fortuna, pero sus ideas cosmológicas (y antropológicas) los obligaban a borrar las diferencias.

Por lo que anunciamos antes, y lo dicho en el artículo sobre la noción de azar puede verse que la cuestión de la significación del término 'destino' es sumamente compleja. En efecto, por un lado conviene distinguir entre destino y azar, destino y determinismo (v.) (universal), destino y predestinación (v.). Por otro lado, cualquier análisis del concepto de destino obliga a referirse a las nociones citadas. Desde el punto de vista actual, no parece haber dificultades en distinguir entre el concepto de destino y el de determinismo (universal), pero ello es sólo porque se decide de antemano poner entre paréntesis cualquier problema de carácter antropológico al discutirse la última noción citada. El determinismo (universal) tiende a no admitir diversas posibles líneas de causación, mientras que muchas de las doctrinas antiguas acerca del destino las admiten. Tampoco parece haber dificultad hoy en distinguir entre destino y predestinación, pero ello se debe a que en esta última noción se implican cuestiones teológicas que no se hallan necesariamente en la primera.

Entre los filósofos contemporáneos que han tratado de la noción de destino figura Spengler. Según este autor, la idea de destino se opone radicalmente al principio de causalidad. El destino es para Spengler un símbolo que se refiere al Universo-historia y cuya comprensión es intuitiva, en tanto que la causalidad se refiere al Universo-Naturaleza, es lógica y racional. El destino se halla relacionado con la vida; la causalidad, con la muerte. Por eso el destino, que "es a la causalidad lo que el tiempo es al espacio", representa la "necesidad ineludible de la vida", y por eso también "la historia real se halla grávida de destino, pero no tiene ley" *(Det Untergang des Abendlandes,* 1923, t. 1, pág. 156). Esta concepción del destino es rechazada, en cambio, sin mencionarla explícitamente, por Scheler, para quien la idea spengleriana aparecería sólo como una ciega determinación de carácter biológico. "Exigimos del destino ciertamente —dice Scheler— que nos afecte involuntariamente y casi siempre imprevisiblemente, pero que represente, sin embargo, algo distinto de la serie de datos y acciones sometida a la violencia causal; a saber: la unidad de un sentido que lo anima todo, que representa en el hombre y en torno a él la conexión esencial e individual entre el carácter humano y el acontecer. Lo peculiar del destino lo constituye precisamente esto: que al contemplar el panorama de una vida entera o de una larga serie de años o acontecimientos, sentimos tal vida como absolutamente contingente en cada caso particular, pero cuya conexión, por muy imprevisible que haya sido el acontecer de cada uno de sus miembros, refleja precisamente eso que creemos que constituye el núcleo de la persona en cuestión" *(Ordo amoris,* trad. Zubiri, 1934, págs. 113-14). Scheler hace, en suma, del destino la expresión de ese núcleo emocional —sistema de preferencias o repugnancias o *ethos* subjetivo— en que consiste el hombre. Por eso el destino es independiente del querer y del deseo, así como del acontecimiento objetivo real.

Además de los textos citados, véase: M. Lenz, *Wille, Macht und Schicksal*, 1922. — E. Stern, *Zufall und Schicksal*, 1926. — H. Rohracher, *Persönlichkeit und Schicksal*, 1926. — Leo Frobenius, *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwandels*, 1932. — G. Pfahler, *Vererbung als Schicksal, Eine Charakterkunde*, 1932. — Hans H. Reinsch, *Das Gesetz des Schicksals*, 1934. — Hermann Nohl, *Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde*, 1938. — Helmut Groos, *Willensfreiheit oder Schicksal?*, 1939 (2ª edición, aumentada, de la obra: *Die Konsequenzen und Inkonsequenzen des Determinismus*, 1931). — Eugenio Pucciarelli, *Historia y Destino*, 1940. — P. Lamy, *Le problème de la destinée*, 1947. — J. Lacroix, *Le sens du destin*, 1947. — J. Vuillemin, *Le sens du destin*, 1947. — Romano Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, 1948 (trad. esp.: *Libertad, gracia y destino*, 1954). — J. Kowrad, *Schicksal und Gott. Untersuchungen zur Philosophie und Theologie der Schicksalerfahrung*, 1947. — Vincent Cioffari, *Fortune and Fate from Democritus to Thomas Aquinas*, 1935 (tesis). — R. Le Senne, *La destinée personelle*, 1951. — W. von Scholz, *Der Zufall und das Schicksal*, 1959.

DESTUTT DE TRACY (ANTOINE-LOUIS-CLAUDE) (1754-1836), nac. en París, fue uno de los principales representantes de la corriente de los ideólogos (VÉASE). Destutt de Tracy consideraba la ideología como el examen de las facultades, como medio para dilucidar el origen y la formación de las ideas y, por consiguiente, como propedéutica para la aplicación de los resultados del análisis a las demás esferas del conocimiento. Estimando insuficiente la reducción de todo proceso a la sensación en el sentido de Condillac, Destutt de Tracy establece en sus *Elementos de Ideología* cuatro facultades originarias, no susceptibles de ulterior descomposición: voluntad, juicio, sentimiento y recuerdo. Al examen de las facultades sigue el estudio de la expresión de las ideas; este estudio se basa en la facultad del juicio y abarca la gramática y la lógica entendidas como ciencias de las significaciones expresadas en los signos del lenguaje y de sus enlaces correspondientes. En el examen de la voluntad, el autor ha considerado el problema desde el punto de vista de la formación de los deseos, con posterior aplicación a los efectos

de la facultad volitiva: economía y moral. Otra parte de los *Elementos* debía tratar de los fundamentos de las ciencias físicas y matemáticas.

Obra capital: *Éléments d'Idéologie;* comprende: *Idéologie,* 1801; *Grammaire générale,* 1803; *Logique,* 1805; *Traité sur la Volonté,* 1815; *Commentaire sur l'Esprit des Lois,* 1819. Edición de obras completas, 4 vols., 1924-25. —Véase: Ch. Chabot, *Destutt de Tracy,* 1885. — Vera Stepanowa, *Destutt de Tracy, eine historische-psychologische Studie* 1908 (Dis.). — Oskar Kohler, *Die Logik des Destutt de Tracy,* 1928 (Dis.). — Además, F. Picavet, *Les idéologues,* 1897.

DETERMINACIÓN es, en psicología, el acto por el cual se decide entre diversas situaciones sometidas a previa preferencia o simplemente el acto por el cual se adopta una resolución ante una situación cualquiera. En sentido ontológico es el hecho de precisar un objeto mediante la predicación. La ontología formal se ocupa justamente de las determinaciones más generales que convienen a los objetos por medio de los cuales éstos son filiados en las distintas regiones del ser o del valer. Según Spinoza, la determinación es una negación, por cuanto al determinar un objeto se excluyen todas las notas que no pertenecen a él. La determinación equivale entonces propiamente a la de-finición en cuanto constituye una fijación de límites y en tanto que representa un juicio determinativo que responde a la pregunta por el ser de un objeto.

La determinación como delimitación expresa una de las formas de captación racionalista de la realidad, y por eso se dice que lo Absoluto es indeterminado e indeterminable, porque en vez de poder serle puestos límites, es él mismo ausencia de todo límite y sólo resulta accesible mediante una intuición que revela su presencia y lo muestra como siendo. La determinación o determinabilidad es, dice Hegel, la negación puesta como afirmativa y de ahí que dicha proposición de Spinoza sea de importancia infinita. "Ahora bien —prosigue Hegel—, la negación como tal es la abstracción sin forma. En cambio la filosofía especulativa no debe ser culpada de considerar la negación o la nada como algo último." Pues Hegel busca integrar la negación en lo positivo, pero no hacer de ella la única determinación de lo positivo, y por eso el *Omnis determinatio negatio est* de Spinoza es un momento en la captación de lo real, pero no su forma única y última.

DETERMINISMO. Suéde definirse el determinismo como la doctrina según la cual todos y cada uno de los acontecimientos del universo están sometidos a las leyes naturales. Estas leyes son de carácter causal. En efecto, si fuesen de carácter teleológico no tendríamos el determinismo, sino una doctrina distinta — doctrinas tales como las del destino (v.), de la predestinación (v.) que han sido aplicadas a las almas y no a los acontecimientos naturales. Bergson ha indicado que un determinismo estricto y un teleologismo estricto tienen las mismas consecuencias: ambos afirman que hay un encadenamiento riguroso de todos los fenómenos y, por lo tanto, ni en una doctrina ni en la otra puede afirmarse la existencia de la creación y de la libertad. Aunque haya en la observación de Bergson una parte de verdad, debe hacerse constar que el término 'determinismo' se usa más propiamente en relación con causas eficientes que en relación con causas finales. Además, las doctrinas deterministas modernas, a las cuales nos referiremos aquí principalmente, están vinculadas a una concepción mecanicista del universo, hasta el punto de que a veces se han identificado determinismo y mecanicismo (VÉASE). Característico del determinismo moderno es lo que puede llamarse su "universalismo"; una doctrina determinista suele referirse a todos los acontecimientos del universo. La relación entre determinismo y mecanicismo puede entonces comprenderse mejor, pues el determinismo se aplica más fácilmente a la realidad en tanto que concebida mecanística-mente.

La doctrina determinista no es susceptible de prueba; tampoco lo es la doctrina opuesta al determinismo, por cuya razón el determinismo es considerado habitualmente como una hipótesis. Algunos estiman que se trata de una hipótesis metafísica; otros, de una hipótesis científica. Ciertos autores manifiestan que, aunque la doctrina determinista no puede probarse, ello se debe al carácter finito de la mente humana y a la imposibilidad de tener en cuenta todos los factores o, mejor dicho, estados del universo. Célebre a este respecto es el pasaje de Laplace en el "Prefacio" a su *Théorie analytique des probabilités* (1820): "Una inteligencia que conociera en un momento dado todas las fuerzas que actúan en la Naturaleza y la situación de los seres de que se compone, que fuera suficientemente vasta para someter estos datos al análisis matemático, podría expresar en una sola fórmula los movimientos de los mayores astros y de los menores átomos. Nada sería incierto para ella, y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante su mirada". Se ha dicho que el pasaje de Laplace muestra que la doctrina determinista es posible únicamente a base de una completa racionalización de lo real según la cual lo real es considerado como algo en principio enteramente "ya dado" (Bergson). El determinismo implica entonces lo que Meyerson ha llamado "la eliminación del tiempo", por lo menos del tiempo en cuanto constituye la medida de procesos irreversibles, y no digamos del tiempo en cuanto "cualidad" o "tiempo experimentado". También según Meyerson, el determinismo riguroso y universal está ligado al proceso identificador propio de la razón, la cual aspira a prever, a reducir y, en último término, a identificar.

La doctrina determinista puede admitirse como aplicable a todos los acontecimientos del universo o bien puede admitirse como aplicable solamente a una parte de la realidad. Kant, por ejemplo, afirmaba el determinismo en relación con el mundo de los fenómenos, pero no en relación con el mundo nouménico de la libertad (v.). En todo caso, la doctrina en cuestión ha sido objeto de muy numerosos debates. Los deterministas radicales han afirmado que no solamente los fenómenos naturales, sino también las acciones humanas (explicables entonces como fenómenos naturales) están sometidas a un determinismo universal. Los motivos son considerados entonces como causas eficientes, las cuales operan dentro de una trama causal rigurosa. Los que se han opuesto al determinismo han alegado o que hay zonas de la realidad (como las acciones y decisiones humanas, por lo menos algunas de ellas) que se sustraen al determinismo, o bien que éste confunde la

necesidad de hecho con la necesidad de derecho. Maritain se adhiere a esta última opinión al declarar que no sólo el origen de una sucesión de hechos podría haber sido distinto del que fue, sino que "ninguno de los innumerables encuentros entre series causales que se han producido en el curso de la evolución del mundo hasta la producción de un determinado acontecimiento poseía su razón suficiente en la estructura esencial del universo o en una esencia cualquiera". Algunos autores alegan contra la doctrina determinista radical que confunde nociones diversas tales como la necesidad, la causalidad, etc. Se puede admitir, por ejemplo, lo que se ha llamado "el causalismo" sin por ello adherirse necesariamente al determinismo. O se puede rechazar el determinismo radical y seguir considerándose que todo lo que acontece tiene lugar según leyes. Según ello, determinismo y legalismo no coincidirían exactamente.

Muchas de las dificultades que ha ofrecido la doctrina determinista obedecen a un insuficiente análisis de lo que se entiende por el término 'determinismo'. Por lo general, se han dado de este término (como puede haberse visto antes) definiciones demasiado generales. Cuando examinamos con mayor detalle y rigor de qué modo se entiende una doctrina determinista dentro de un contexto bien especificado, concluimos que es poco razonable hablar sin más de "determinismo" y "antideterminismo" universales y, desde luego, de "determinismo en general". Muchas de las doctrinas calificadas de deterministas son una extensión a "la realidad" (o a "la Naturaleza") del modo como se ha entendido la estructura de la mecánica clásica. En esta mecánica se atiende a ciertas propiedades de los cuerpos y se formulan una serie de ecuaciones con el fin de establecer la dependencia funcional existente entre tales propiedades y otras. El número de propiedades elegidas es escaso — aun cuando se consideren que son las propiedades fundamentales. La llamada "mecánica de los puntos-masas" es especialmente adecuada para servir de modelo de ciertos sistemas físicos donde se cumple rigurosamente la antedicha dependencia funcional. Lo que distingue la mecánica clásica como teoría determinista de otros cuerpos de teoría física ha sido indicado con toda precisión por Ernest Nagel *(op. cit., infra,* pág. 279): "Dada la fuerza-función para un sistema físico, el estado mecánico del sistema en un tiempo cualquiera se halla completa y únicamente determinado por el estado mecánico en algún tiempo inicial arbitrario." Con ello, sin embargo, no se dice todavía que hay un sistema determinista, sino únicamente una teoría determinista acerca de un determinado sistema físico. En general, puede afirmarse que toda teoría determinista es la afirmación de que hay un conjunto de leyes deterministas que rigen un sistema en relación con una cierta clase (definida) de propiedades. "El determinismo de la mecánica clásica —escribe Nagel— (pág. 283) se halla severamente limitado a un determinismo con respecto a estados mecánicos." Ello hace que aun una inteligencia infinita como aquella de que hablaba Laplace tendría que hacer más de lo que Laplace propone, esto es, tendría que tener en cuenta todas las propiedades —y no sólo las mecánicas— de los cuerpos, y, además, tendría que admitir que todas las propiedades son analizables unas en término de otras. Aun reduciéndonos a las propiedades de que hablan las teorías físicas (mecánicas, ópticas, térmicas, electromagnéticas, etc.) y sin hablar de otras propiedades posibles, se convendrá en que el llamado "ideal de Laplace" no pasa de ser una muy atrevida extrapolación.

Lo dicho anteriormente no significa, por supuesto, que el determinismo sea una doctrina errónea o sin sentido; significa únicamente que hay que andar con sumo cuidado al usar el término 'determinismo'. Por lo pronto, y como ya se indicó, no es legítimo identificar su sentido con el de causalismo. Ciertas partes de teoría física que no son consideradas deterministas en el mismo sentido en que lo es la mecánica clásica —por ejemplo, la mecánica cuántica— pueden seguir siendo consideradas como "causalistas". Al mismo tiempo, ciertas ecuaciones físicas —como en la termodinámica— no son causales. Tampoco es legítimo identificar el determinismo con la posibilidad de predicción. Tocaremos nuevamente este punto en el artículo consagrado a las llamadas "relaciones de incertidumbre" de Heisenberg (véase INCERTIDUMBRE [PRINCIPIO DE]). Siendo el presente artículo primariamente filosófico, y no teniendo más remedio que generalizar mucho más de lo que sería de desear en una cuestión tan compleja, nos limitaremos ahora a proponer algunas ideas generales que permitan entender mejor filosóficamente el vocablo 'determinismo'.

Por lo pronto, repetimos que no debe definirse de un modo demasiado precipitado. No es una buena definición del determinismo decir que un universo o un sistema es determinista cuando "todo está ya dado", o cuando "todo acontecimiento es una consecuencia necesaria de un acontecimiento anterior o de una serie de acontecimientos anteriores" o cuando "todos los acontecimientos (o estados) son reducibles a un conjunto de condiciones iniciales" o "cuando el presente se halla preñado de futuro" o cuando "todos los acontecimientos pueden ser predichos", etc., etc. Todas y cada una de estas supuestas definiciones no solamente se prestan a confusiones numerosas, sino que, además, terminan por decir muy poco. Es mejor, pues, tratar de definir el determinismo de un modo más riguroso —aun adoptando el inevitable lenguaje generalizador antes anunciado—, presentando un modelo conceptual de un sistema que puede ser llamado "determinista". Este sistema puede, por lo demás, extenderse, si se quiere (aun cuando ello ofrece grandísimas dificultades) al universo o realidad enteros.

Presuponemos que un sistema es determinista —o, más rigurosamente, que una teoría sobre un sistema es determinista— cuando tal sistema —o lo que se enuncia acerca de él— cumple con las condiciones siguientes:

(1) El sistema debe ser "cerrado"; no puede, en efecto, admitir elementos o acontecimientos externos en principio al sistema, pero que luego acaben de algún modo por insertarse en él y alterar posiblemente sus condiciones o su desarrollo.

(2) El sistema debe abarcar elementos, acontecimientos o estados del mismo tipo ontológico — en el caso del mundo físico, elementos, acontecimientos o estados físicos. Por supuesto, puede admitirse un reduccionismo según el cual hay solamente un tipo supuestamente privilegiado de

realidad. Pero si se admite este reduccionismo, se carga el problema del determinismo, ya de suyo complejo, con otras insuperables dificultades.

(3) El sistema debe incluir secuen cias temporales de modo que se evite reducir las tendencias funcionales de que antes hablamos a dependencias del tipo manifestado por los sistemas formales deductivos.

(4) El sistema debe poseer un con junto de condiciones iniciales que, en el caso de admitir que el sistema ce rrado es el único existente —es decir, es el universo—, no necesita estar él mismo determinado. Decir que está determinado por razones externas a él, es insertar en él otro sistema, lo que ha sido probado como inacep table.

Las condiciones anteriores pueden ser consideradas como necesarias y suficientes. Se podrá advertir que la propiedad "ser predecible" —lo que significa: poder prever cualquier estado del sistema una vez conocidas las condiciones iniciales, los elementos del sistema, la ley o leyes de dependencia funcional que ligan tales elementos, etc.— no está incluida en las anteriores condiciones. Ello puede parecer sorprendente, por cuanto algunos autores han identificado determinismo y predictabilidad. Sin embargo, la exclusión es comprensible si se tiene en cuenta que el término 'predicción' puede referirse a estados de un sistema no determinista. En efecto, es posible predecir estadísticamente ciertos estados de un sistema que no sea determinista. Las relaciones de incertidumbre en la física actual no excluyen la predictabilidad; establecen dentro de qué condiciones ésta se efectúa. Para agregar la propiedad "ser predecible" a las condiciones anteriores sería menester redéfinir tal propiedad.

Ninguna doctrina determinista es consecuencia solamente de la observación de fenómenos; lo es también, y sobre todo, de una serie de condiciones previamente establecidas. Estas condiciones son de carácter "regulativo" en sentido kantiano y no "constitutivo" (véase CONSTITUCIÓN y CONSTITUTIVO). Son, pues, susceptibles de discusión. Las observaciones y el análisis de las teorías pueden arrojar mucha luz sobre la aplicabilidad o no aplicabilidad de las condiciones de referencia, pero estas condiciones no son a su vez únicamente resultado de observación o de análisis de teorías.

En la época actual se ha discutido mucho la cuestión de si una teoría determinista es o no, en último término, un límite ideal de un conjunto de leyes estadísticas. Se ha afirmado al respecto que mientras la física clásica y, en general, la llamada "macrofísica" es, o puede ser, determinista, en cambio la microfísica es indeterminista. Nos hemos referido a estos debates en el citado artículo sobre el principio de incertidumbre, de Heisenberg.

Los autores que se han opuesto al determinismo desde el punto de vista ético y antropológico-filosófico han subrayado que dentro de una doctrino determinista no cabría el libre albedrío (v.). Algunos de los pensadores de orientación existencialista han criticado (indirectamente) las doctrinas deterministas afirmando que en la existencia humana la libertad es una condición ontológica necesaria. El humano existir, según estos pensadores, no es comparable a ninguna de las cosas naturales y, por lo tanto, no pueden aplicarse al mismo las categorías aplicables a tales cosas. Con ello los pensadores en cuestión han llegado a la conclusión de que "existir" es fundamentalmente "ser libre". Hemos tratado estas cuestiones en otros artículos (por ejemplo, EXISTENCIALISMO, LIBERTAD). Aquí nos limitaremos a poner de relieve que la base de estas concepciones había sido ya sentada por autores como Fichte (VÉASE) por medio de una decisión ética (o "ético-existencial"); si se prefiere la libertad al determinismo, hay que "decidirse" por el idealismo y no por el materialismo.

No hemos podido tratar aquí de muchos de los debates en torno al determinismo tratando de probar que hay en éste una falacia interna. Ejemplo de estos debates lo encontramos en la tesis de Lequier (v.), según la cual afirmar que todo está determinado equivale a afirmar que la afirmación está asimismo determinada y, por lo tanto, quitarle todo valor de afirmación. El motivo de no habernos extendido sobre estas discusiones es porque estimamos que casi todas ellas se basan en una definición de 'determinismo' excesivamente amplia y general.

La mayor parte de obras sobre filosofía de la ciencia (VÉASE) discuten el problema de la naturaleza y formas del determinismo. El libro de Ernest Nagel referido en el texto es *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation,* 1961 (ver especialmente págs. 277-335). Abundante información sobre la cuestión del determinismo se halla en las dos obras de Cassirer, mencionadas en la bibliografía del artículo acerca de este filósofo, sobre el problema del conocimiento y sobre determinismo e indeterminismo en la física moderna. Tratan asimismo del problema del determinismo muchas de las obras citadas en las bibliografías de AZAR, FIN, LIBERTAD, TELEOLOGÍA. Sobre determinismo e indeterminismo en historia, véase la parte correspondiente en la bibliografía de HISTORIA.

Mencionaremos aquí (simplemente en orden cronológico) algunas obras relativas a la cuestión del determinismo en general y del determinismo en las ciencias naturales, y remitimos a la bibliografía de INCERTIDUMBRE (PRINCIPIO DE) para trabajos complementarios, especialmente los relativos a la cuestión en la física contemporánea; algunos de los trabajos, por lo demás, figuran en ambos lugares:

J. Metallmann, *Determinism w naukach przyrodniczych,* 1934 (*El determinismo en las ciencias naturales*). — A. S. Eddington, *Sur le problème du déterminisme,* 1935 [Actualités scientifiques et industrielles, 112]. — C. D. Broad, *Determinism, Indeterminism, and Libertarianism,* 1934 (Lección inaug. en Cambridge). — R. S. Lacape, *La notion de liberté et la crise du déterminisme,* 1935. — Giuseppe Tarozzi, *La libertà umana e la critica del determinismo,* 1936. — Helmut Groos, *Die Konsequenzen und Inkonsequenzen des Determinismus,* 1931, 2ª ed., con el título: *Willensfreiheit oder Schicksal?*, 1939. — *Déterminisme et libre arbitre. Entretiens présidés par F. Gonseth et rédigés par Gagnebin,* 1944. — Yves Simon, *Prévoir et Savoir,* 1944. — E. Huant, *Des fissures du déterminisme à l'émergence des finalités,* 1946. — P. Césari, *Les déterminismes et la contingence,* 1950. — G. Mottier, *Déterminisme et liberté,* 1948. — Leonel Franca, *Libertade e determinismo,* 1954. — Paulette Février, *Déterminisme et indéterminisme,* 1955 (trad. esp.: *Determinismo e indeterminismo,* 1957). — Pierre Vendryès, *Déterminisme et autonomie,* 1956. — Louis de Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique,* 1956, págs. 115-64.— David Bohm, *Causality and Chance*

in Modem Physics, 1957 (trad. esp.: *Causalidad y azar en la física moderna,* 1959). — Louis Bonoure, *Déterminisme et finalité,* 1957. — M. Black, B. Blanshard, P. W. Bridgman, H. L. A. Hart, C. G. Hempel, E. Nagel, P. Weiss *et al., Determinism and Freedom in the Age of Modem Science,* 1958, ed. S. Hook. — Alian M. Munn, *Free Will and Determinism,* 1960.

DEUSSEN (PAUL) (1845-1919) nac. en Oberdreis (Westerwald), profesor desde 1887 en Berlín y desde 1889 en Kiel, fue entusiasta partidario de Schopenhauer y fundó para su estudio la Schopenhauer-Gesellschaft. El pensamiento de Deussen puede caracterizarse como un esfuerzo para encontrar el fundamento común de todas las religiones a la luz de la filosofía (schopenhaueriana). Si bien al principio la unión de filosofía y religión significaba en Deussen la de la citada filosofía con la religión cristiana, sus estudios de las filosofías y las religiones orientales, particularmente de las hindúes, lo llevaron al convencimiento de la identidad fundamental de todas las intuiciones religiosas. La concepción de Dios como entidad que se halla más allá de todo lo personal, pero que sigue siendo (y es sobre todo) una realidad viviente se impuso a Deussen como una verdad evidente. Deussen se distinguió por su historia de la filosofía, en la cual subrayó los motivos religiosos y en particular los del pensamiento hindú.

Obras: *Die Elemente der Metaphysik,* 1877. — *Das System der Vedanta,* 1883. — *Der kategorische Imperativ,* 1891. — *Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen,* 6 vols., 1894-1917 *(Historia general de la filosofía, con especial consideración de las religiones.* Los tres primeros volúmenes están dedicados a la filosofía india). — J. *Böhme,* 1897. — *Erinnerungen an F. Nietzsche,* 1901 *(Recuerdos de Nietzsche).* — *Erinnerungen an Indien,* 1904 *(Recuerdos de la India).* — *Die Geheimlehre des Veda,* 1907-09 *(La doctrina secreta de los Vedas).* — Deussen tradujo fragmentos de las Upanisad, y editó las obras de Schopenhauer, 16 vols., 1911-1942. — Véase R. Biernatzki, *Kant una die höchisten Güter der Religion nach P. Deussen,* 1926.

DEÚSTUA (ALEJANDRO O.) (1849-1945) nac. en Huancayo (Junín, Perú) y profesó en la Universidad de San Marcos, de Lima. Partiendo de una crítica del intelectualismo, en el cual incluyó tanto el aristotelismo como el eclecticismo y el positivismo, Deústua comenzó defendiendo una posición voluntarista inspirada originariamente en Krause y parcialmente en Wundt, y una filosofía de la libertad creadora, que, iniciada primeramente en la estética, fue completada por la influencia de Bergson en otras disciplinas. Deústua señaló al principio que la libertad es el principio de toda estética, pero amplió luego esta idea manifestando que hay un orden o armonía —que es libertad estática— y un impulso creador — que es libertad dinámica. Estas dos libertades se contraponen, mas en el curso de tal contraposición adquiere el primado la libertad dinámica o creadora, de la cual se deriva todo lo estético. El pensamiento de Deústua culminó en una filosofía práctica, en la cual la propia libertad constituye el fundamento de todos los valores, ante todo de los valores morales.

Los escritos y especialmente el magisterio universitario de Deústua ejercieron una gran influencia en la evolución filosófica peruana. Todo el movimiento filosófico en dicho país le debe, directa o indirectamente, gran parte de su dinamismo. Mencionaremos algunos pensadores que se han destacado posteriormente: Mariano Ibérico Rodríguez; Honorio Delgado (VÉANSE); Francisco García Calderón (1883-1953), que ha trabajado especialmente en el terreno sociológico; Julio Chiriboga (nac. 1896), que se ha orientado al comienzo en el bergsonismo, luego en el neokantismo de la escuela de Badén y, finalmente, en el realismo de N. Hartmann, reuniendo en torno a él a un grupo de discípulos de la generación filosófica más reciente (F. Miró Quesada, W. Peñaloza, C. Cueto Fernandini); José de la Riva Agüero (1885-1944), que se dedicó a la filosofía del Derecho dentro del marco de un voluntarismo idealista *(Concepto del Derecho: ensayo de filosofía jurídica,* 1912), Juan Bautista de Lavalle (nac. 1887), influido por Kelsen (La crisis *contemporánea de la filosofía del Derecho,* 1916. — *Filosofía del Derecho y docencia jurídica,* 1939); José León Barandiarán (nac. 1909), también filósofo del Derecho *(Estudios de filosofía del Derecho,* 1929. — *El Derecho y el arte,* 1940); Osear Miró Quesada (nac. 1884), que se ha destacado en la filosofía de la ciencia. Entre los pensadores de generaciones más recientes puede mencionarse a Enrique Barboza (nac. 1903), que se ha ocupado de la fenomenología después de haber estudiado críticamente el actualismo italiano *(Ensayos de filosofía actualista,* 1931. — *Ética,* 1936. — *Psicología del artista,* 1940) ; Carlos Cueto Fernandini (nac. 1913), que ha estudiado el problema de la intencionalidad *(El naturalismo frente a la fenomenología,* 1938. — *Baltasar Gracián y la idea del hombre,* 1949); Luis Felipe Alarco (nac. 1913), interesado por el pensamiento de N. Hartmann y por los problemas ontológicos formales *(N. Hartmann y la idea de la metafísica,* 1943. *Lecciones de metafísica,* 1947. — *Ensayos de filosofía prima,* 1951); Manuel Arguelles (nac. 1904), que se ha interesado por la filosofía de Eucken *(El neoidealismo en Eucken,* 1929) y por la fenomenología y la psicología individual de Adler; Francisco Miró Quesada (nac. 1819), que ha completado su interés por la fenomenología con un estudio de la logística y de las corrientes epistemológicas vigentes en los países anglosajones *(Sentido del movimiento fenomenológico,* 1941. — *Lógica,* 1946. — *Ensayos: I. Ontología,* 1951. — *Lógica jurídica,* 1955) ; A. Salazar Bondy, interesado asimismo en la fenomenología *(Irrealidad e idealidad,* 1958) y autor de un estudio sobre la filosofía peruana *(La filosofía en el Perú, Panorama histórico,* s/a. [1955]); Walter Peñaloza (nac. 1920), que se ha ocupado de la historia del conocimiento entre los griegos *(La evolución del conocimiento helénico: Eleatismo-Ylozoísmo,* 1946); Nelly Festini (nac. 1921): *La imaginación en la teoría kantiana del conocimiento,* 1948); Gustavo Saco *(Pensamiento espontáneo y pensamiento reflexivo,* 1946). Además de los autores citados hay que tener en cuenta los que se han destacado en la Universidad católica; mencionamos a su vice-rector Víctor Andrés Belaúnde; a Alberto Wagner de Reyna (VÉASE); al P. Luis Lituma (nac. 1908); Mario Alzamora Valdez (nac.

1909) —estos dos últimos de orientación neotomista—; Carlos Rodríguez; Jorge del Busto *(La filosofía de O. Spengler,* 1942); Gabriel Martínez del Solar *(La intencionalidad: una relación entre Brentano y Tomás de Aquino,* 1944. También se han destacado en filosofía varios profesores de la Universidad de Arequipa, entre ellos Antenor Orrego (nac. 1897: *El monólogo eterno,* 1929. — *El pueblo continente,* 1939 y César Guardia Mayorga (nac. 1906: *Léxico filosófico,* 1941. — *Filosofía y ciencia,* 1948).

Obras: "Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano", *Revista Universitaria,* Lima, 1917-1922. — *Estética general,* 1923. — *Estética aplicada. Lo bello en el arte: la arquitectura,* 1932. *Estética aplicada. Lo bello en el arte: escultura, pintura, música,* 1955. — "Los sistemas de moral", 1938-1940. — Bibliografía: *Bibliografía de las obras del Dr. A. O. Deústua,* 1939, por G. Ariozola Tirado, Hermann Buse de la Guerra, A. Dapelo, M. Laberthe, M. Lugo, W. Peñaloza. — M. Ibérico, "La obra filosófica de Don Alejandro O. Deústua", *Letras* (Lima), 1939, págs. 145-60. — F. Romero, *La filosofía en América,* 1954.

DEVENIR. El galicismo 'devenir' es ya de uso corriente en la literatura filosófica en lengua española. Su significación no es, sin embargo, unívoca. A veces se usa como sinónimo de 'llegar a ser'; a veces se considera como el equivalente de 'ir siendo'; a veces se emplea para designar de un modo general el cambiar o el moverse — los cuales, por lo demás, suelen expresarse por medio del uso de los correspondientes sustantivos: 'cambio' y 'movimiento'. Dentro de esta multiplicidad de significaciones parece haber, con todo, un núcleo significativo invariable en el vocablo 'devenir': es el que destaca el proceso del ser o, si se quiere, el ser *como proceso.* Por eso es habitual contraponer el devenir al ser en un sentido análogo a como en el vocabulario tradicional se contrapuso el *in fieri* al *esse* — donde *in fieri* expresa, en rigor, el hecho de *estar haciéndose.*

Aquí hemos elegido el vocablo 'devenir' porque nos parece sobremanera apropiado para discutir en la forma *más general* posible las cuestiones fundamentales implicadas en toda operación en la cual se produce cambio. Es cierto que se habría podido elegir para el mismo propósito el término 'cambio'. Pero, como veremos luego, es mejor usar este término en un sentido más restringido que el que corresponde a 'devenir', con el fin de poder distinguirlo del término 'movimiento' (VÉASE). El vocablo 'devenir' ofrece, por consiguiente, varias ventajas, de las cuales enumeraremos dos. Primero, el ser capaz de designar todas las formas del llegar a ser, del ir siendo, del cambiarse, del acontecer, del pasar, del moverse, etc. etc. Segundo, el ser susceptible de tomar un sentido más propiamente filosófico que otros vocablos, en parte porque su significación resulta más neutral que la de los otros.

Como hemos hecho en numerosos artículos de este Diccionario, procederemos por lo pronto históricamente. Desde este punto de vista podemos decir que el problema del devenir-es uno de los problemas capitales de la especulación filosófica. Ello se advierte ya en el pensamiento griego, el cual se planteó la cuestión del devenir en estrecho enlace con la cuestión del ser (v.). De hecho, dicho pensamiento surgió en gran parte como un asombro ante el hecho del cambio de las cosas y como la necesidad de encontrar un principio que pudiera explicarlo. El devenir como tal resultaba inaprehensible para la razón; por ello se requería descubrir la existencia de un *ser* que *deviene.* A ello tendieron ya los filósofos jónicos. Su ἀρχή o principio de la realidad tenía como uno de sus rasgos capitales el ser una entidad que subyace en todo cambio y que explica, junto con el cambio, la multiplicidad de las cosas. Hasta puede decirse que los tipos principales de filosofía presocrática pueden ser descritos en orden a las correspondientes concepciones mantenidas por sus representantes sobre el problema del devenir. Así, los jónicos buscaron, como indicamos, lo que permanece dentro de lo que deviene, y pensaron hallarlo en una substancia material. Los pitagóricos hicieron lo propio, pero pensaron hallar el principio del devenir y de lo múltiple en una realidad ideal: las relaciones matemáticas. Heráclito hizo del propio devenir, del γίγνεσθαι, el principio de la realidad, introduciendo con ello en el pensamiento filosófico un giro que ha sido considerado a veces como "heterodoxo"; hay que advertir, sin embargo, que el devenir en Heráclito, si bien es un puro fluir, está sometido a una ley: la ley de la "medida", que regula el incesante alumbrarse y extinguirse de los mundos. Parménides y los eleatas (VÉASE) adoptaron al respecto una posición opuesta a la de Heráclito. En vista de que la razón no hace presa en el devenir, declararon que la realidad que deviene es puramente aparencial: el ser verdadero es inmóvil: frente al "todo fluye" de Heráclito, los elatas proclamaron, pues, el "todo permanece". Los pluralistas intentaron hallar un compromiso entre estas dos posiciones. Algunos —como Empédooles y Anaxágoras— admitieron la existencia de varias substancias (en cantidad limitada las de Empédocles; en cantidad ilimitada las de Anaxágoras) que no devienen, pero cuyas combinaciones permiten explicar e] hecho del devenir. En el mismo sentido se desarrolló el atomismo de Demócrito, pero mientras Empédocles y Anaxágoras entendieron el devenir en un sentido cualitativo (devenir es cambiar de cualidades), Demócrito lo entendió en un sentido cuantitativo (devenir es desplazamiento de átomos en sí mismos invariables, sobre un fondo de no ser o extensión indeterminada). Advirtamos al respecto que esta diferencia entre lo cualitativo y lo cuantitativo en el devenir ha resultado fundamental en la filosofía. Algunos autores inclusive indican que el defecto de la filosofía democriteana consiste en *reducir* el devenir como devenir cualitativo (que puede llamarse "cambio") al devenir como devenir cuantitativo (que puede calificarse de "movimiento"). Otros autores rechazan semejante acusación pues señalan que la idea de Demócrito de la subjetividad de las cualidades secundarias permite explicar todo devenir en términos de movimiento y reducir éste a medida cuantitativa. La tendencia general de la filosofía griega después de Demó-crito, con algunas excepciones (como la de los epicúreos), consiste en subrayar el primado del cambio frente al "simple" movimiento. *En parte* ello ha sido afirmado también por Platón y por Aristóteles. Sin embar-

go, la filosofía del devenir de dichos filósofos es demasiado compleja para que pueda insertarse cómodamente dentro de los anteriores esquemas. Es, pues, necesario desarrollar algunos de sus conceptos, especialmente en el caso de Aristóteles, que trató el problema que nos ocupa con particular detalle.

La tendencia general de Platón es hacer del devenir, γίγνεσθαι, una propiedad de las cosas en tanto que reflejos o copias de las ideas. Tales cosas son justamente llamadas a veces lo engendrado o devenido, γιγνόμενα. Desde este punto de vista, podemos decir que en la filosofía de Platón solamente el ser y la inmovilidad del ser (o de las ideas) es "verdaderamente real", en tanto que el devenir pertenece al mundo de lo participado. Considerada la cuestión desde el ángulo del conocimiento, puede decirse que el ser inmóvil es objeto del saber en tanto que el ser que deviene es objeto de la opinión. Muchos pasajes pueden citarse en apoyo de esta contraposición. Uno de los más iluminadores se encuentra en *Tim.,* 27 E: "Hay que establecer una distinción y preguntar: ¿Qué es lo que es siempre y jamás deviene, y qué es lo que siempre deviene y jamás es?" Sin embargo, sería un error simplificar excesivamente el pensamiento platónico. El estatismo de la realidad proclamado por Platón no le hace olvidar un solo momento que los sólidos argumentos construidos en su defensa por los eleatas y los pitagóricos afrontan no menos poderosos argumentos propuestos por los filósofos que defienden la movilidad de lo real. Por eso a veces Platón concibe el Movimiento y el Reposo como participando en el ser —ya que son "géneros supremos del ser"—, sin que el ser propio sea movimiento o reposo *(Soph.,* 247 E sigs.). A veces inclusive —como en el mismo citado diálogo— Platón define el ser por medio del concepto de la potencia o δύναμις, de tal modo que la idea de actividad resulta esencial para el ser. Claro que en otros lugares (Cfr. *Crat.,* 440 A sigs.) la inmutabilidad parece alcanzar el primado, de tal modo que la interpretación del platonismo en este punto capital tropieza con todo género de dificultades. Pero sea cual fuere la interpretación adoptada, es indudable que Platón presta mucha mayor atención al problema del devenir del que podría darlo a entender la simple y casi siempre superficial equiparación entre el ser y lo inmóvil, y la apariencia y lo movible. Prueba de ello es que hay en Platón, particularmente en sus últimos diálogos, una preocupación constante no solamente para averiguar la relación —o falta de relación— entre el ser verdadero y el devenir, sino también un intento de entender las diversas formas en las cuales puede darse este último. Así, por ejemplo, en *Phil.,* 54 C el filósofo habla del devenir como destrucción, φθορά y génesis, γένεσις. Y en el *Theait.,* 181 D nos indica que hay dos formas de devenir (o movimiento, κίνησις): la alteración, ἀλλοίωσις, y la traslación, φορά (distinción usada asimismo en *Parm.,* 138 B sigs.). Esta última distinción sobre todo es importante, porque vuelve a plantear la cuestión en los términos ya antes indicados del devenir como movimiento cualitativo o cambio y el devenir como proceso cuantitativo o movimiento. Ahora bien, fue Aristóteles quien dio sobre estas significaciones las mayores y más influyentes precisiones. Estudiaremos, pues, sus conceptos al respecto con algún detalle.

Aristóteles criticó ante todo las concepciones sobre el devenir propuestas por los anteriores filósofos (Cfr. *Phy.,* I y II, *passim).* Tales concepciones pueden reducirse a cuatro: (1) La solución eleática, que pretende dar cuenta del devenir negándolo; (2) La solución pitagórica y platónica, que tiende a separar los entes que se mueven de las realidades inmóviles para luego —sin lograrlo— deducir los primeros de las segundas; (3) La solución heracliteana (y sofística) que proclama que la realidad es devenir, y (4) La solución pluralista, que reduce las distintas formas del devenir a una sola, ya sea cualitativa (Empédocles, Anaxágoras), ya sea cuantitativa (Demócrito). Los defectos de estas concepciones son principalmente dos: (a) el no advertir que el devenir es un hecho que no puede ser negado o reducido a otros o afirmado como substancia (olvidando en este caso que el devenir es devenir *de* una substancia), y (b) el no reparar que 'devenir', como 'ser', es un término que tiene varias significaciones. Estos defectos proceden en buena parte de que los filósofos, aunque no han perdido de vista que para que haya devenir se necesita algún factor, condición o elemento, no se han dado cuenta, en cambio, que se necesita ***más de un factor.*** Por este motivo, el problema del devenir incluye la cuestión de las diferentes especies de causa (Cfr. *Phys.,* II 3, 194 b 16, 195 a 3; *De anima,* II 4, 415 b, 8-10; *Met.,* Λ 3, 983 a 26-33; Δ 2, 1013 a 24 sigs.). En efecto, todas las formas de causa son operativas en la producción del devenir, lo cual no significa, empero, que haya tantos géneros de devenir como tipos de causalidad. Los géneros del devenir siguen una clasificación distinta. Aristóteles ha dedicado al asunto buen número de páginas de sus obras. Mencionaremos aquí los pasajes que nos parecen fundamentales. En Cat., 13, 15 a 14, el Estagirita presenta seis clases de devenir (a veces se llama "cambio" o "movimiento", pero recordamos al lector el punto de vista más general y neutral que hemos adoptado al proponer nuestro término). Son las siguientes: generación. O génesis, γένεσις; destrucción, φθορά ' aumento, αὔξησις; disminución, φθιοίς; alteración, ἀλλοίωσις; y traslación, desplazamiento, cambio de lugar, o movimiento local, φορά En *Phys.,* III 1, 201 a 5-7 el devenir es (1) substancial —posesión y privación (pero *no,* observemos, generación y corrupción o destrucción); (2) cualitativo —como en blanco y negro—; (3) cuantitativo —completo e incompleto (aumento y disminución)—; (4) local —· hacia arriba, hacia abajo, o liviano, pesado (pero *no,* observemos, hacia la derecha, hacia la izquierda, siempre que consideremos el movimiento local como un movimiento *natural).* De hecho, indica Aristóteles, hay tantos tipos de devenir como hay significados del vocablo 'es'. En *Phys.,* V 224 a 21 sigs. el devenir es (a) por accidente, (b) respecto a otra cosa y (c) en sí mismo. Si consideramos ahora (c) podemos clasificar al devenir en cuatro clases, que son las que parecen más fundamentales de todas: (I) de algo a algo, (II) de algo a no-algo (III) de no-algo a algo y (IV) de no-algo a no-algo. (IV) debe ser excluido, pues los términos que intervienen en él no son

ni contrarios ni contradictorios, (III) y (II) son casos de generación y corrupción (o génesis y destrucción), pero como solamente lo que es puede devenir, sólo (I) merece figurar como caso de movimiento. De hecho, (II) y (III) son formas de (I), y como (I) puede ser concebido o respecto a la cualidad o respecto a la cantidad, solamente quedan el movimiento cualitativo (alteración) y el cuantitativo (aumento y disminución). A ellos debe agregarse, sin embargo, el movimiento local, con lo cual tenemos tres sentidos primarios del devenir. Puede preguntarse ahora si alguno de ellos tiene el primado sobre los otros. La respuesta a esta cuestión es, sin duda, difícil. Por un lado, parece que el devenir cualitativo tiene el primado si prestamos atención al hecho de que el Estagirita parece haberse preocupado sobre todo por explicar el sentido ontológico del cambio, evitando toda reducción del mismo al desplazamiento de partículas en el espacio. Si así lo hacemos, entonces la explicación del devenir estará determinada por la famosa definición del movimiento como actualización de lo posible *qua* posible *(Phys.*, III, 1, 201 a 9), una definición que requiere, para ser debidamente entendida, un análisis de las nociones de acto y potencia (VÉANSE), pues el devenir o cambio consiste últimamente en el paso de lo posible a lo actual. Por otro lado, es posible considerar que el sentido primario del devenir es la traslación o movimiento local: la más alta forma del cambiar, aparte el Primer Motor, que mueve sin ser movido, es el movimiento circular; solamente mucho más abajo, en el reino sublunar, se da el devenir cualitativo y luego el ciclo de la generación y la corrupción, cada uno de los cuales, como indica Bergson, no son sino reflejos del primitivo perfecto movimiento circular original. No podemos extendernos debidamente sobre este punto. Digamos sólo que algunas de las mayores dificultades que ofrece la doctrina aristotélica del devenir se deben no solamente al anterior problema (pues, en último término, podría solucionarse advirtiendo que en unos casos el Estagirita trata del devenir como cuestión física y en otros casos lo dilucida como cuestión metafísica), sino también a algunas imprecisiones que hallamos en su obra y que neutralizan las ventajas que ofrece su constante atención por la clasificación y la aclaración de las significaciones. Entre estas impresiones subrayamos dos. Una afecta al vocabulario y consiste en que mientras a veces emplea el vocablo κίνησις, en un sentido más general, y el vocablo μεταβολή en un sentido más particular, a veces también considera μεταβολή en un sentido más general que κίνησις. Otra se refiere a la cuestión del cambio en la substancia. En efecto, a veces el Estagirita dice que no hay respecto a ella movimiento, pero a veces declara que sólo hay movimiento respecto a la substancia, cualidad, cantidad y lugar. Advirtamos que estas imprecisiones no tienen todas la misma gravedad. La primera es grave, pues el uso ambiguo del vocabulario afecta a todos los análisis posteriores. La segunda puede resolverse adoptando una de las posibilidades: la que consiste en admitir el sentido más general de κίνησις y el más estricto de μεταβολή, pues entonces se puede decir que en la substancia no puede haber κίνησις pero sí, en cambio, puede haber μεταβολή.

Los escolásticos de tendencia aristotélica procedieron a refinar y a aclarar los anteriores conceptos. Así, Santo Tomás señalaba que el cambio es la actualización de la potencia en tanto que potencia, y por eso hay devenir cuando una causa eficiente lleva, por así decirlo, la potencia a la actualidad, y otorga al ser su perfección entitativa. El sujeto no cambia así por un mero desarrollo de algo que tenía implícito, ni tampoco por la aparición *ex nihilo* de una cualidad, sino por la acción de una causa que, si se quiere, se "interioriza" en el ser. De ahí que el acto y la potencia en tanto que factores del devenir no sean propiamente seres o principios constitutivos, sino, como dicen los escolásticos (por lo menos los tomistas), realidades complementarias. Con ello se niega que el acto sea el elemento dinámico del ser y la potencia el elemento estático, pero también que el acto sea el elemento estático del ser —el ser "ya cumplido"— y la potencia el elemento dinámico — el ser "en vías de realizarse". Acto y potencia son igualmente necesarios para que el devenir tenga lugar — por lo menos el devenir de los entes creados. Se puede, pues, decir que la escolástica, y en particular la escolástica tomista, procura mantenerse a igual distancia entre una filosofía enteramente estaticista y una filosofía completamente dinamicista; una y otra son, según la mencionada tendencia, maneras de eludir el problema del efectivo devenir.

En cambio, en ciertas direcciones de la filosofía moderna se ha tendido a considerar el propio Devenir como el motor de todo movimiento y como la única explicación plausible de todo cambio. Se ha estimado, en efecto, que la ontología tradicional —tanto griega como escolástica— era excesivamente "estaticista", y que bajo su influencia quedaron sepultados todos los ensayos para convertir el devenir en una noción central filosófica. Atisbos de este dinamicismo los encontramos en algunas filosofías renacentistas, pero en su plena madurez se ha revelado solamente dentro del pensamiento romántico. Sin embargo, éste se ha manifestado de dos maneras: o como una constante afirmación del primado del devenir, o como un intento de "racionalizar" el devenir de alguna manera. Ejemplo eminente de esta última posición lo hallamos en Hegel, para quien el devenir *(Werden)* representa la superación del puro ser y de la pura nada, los cuales son, en último término, idénticos. "La verdad —escribe Hegel— no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser se convierta o, mejor, se haya convertido en nada y viceversa. Pero la verdad no es tampoco su indiscenibilidad, sino el hecho de que *no sean lo misino,* de que sean *absolutamente distintos,* pero a la vez separados y separables, *desapareciendo cada uno en su contrario.* Su verdad es, de consiguiente, este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en el otro: el *devenir,* un movimiento en el cual ambos términos son distintos, pero con una suerte de diferencia que, a su vez, se ha disuelto inmediatamente" *(Logik, e*d. G. Lasson, I, pág. 67). Hegel precisa, además, que este devenir "no es la unidad hecha por abstracción del ser y de la nada, sino que, como unidad del *ser* y de la *nada,* es esta unidad *determinada,* es decir, algo en lo cual se hallan tanto nada como ser."

En el curso del siglo xx han irrumpido diversas filosofías para las cuales el devenir es una realidad primaria — o, si se quiere, para las cuales el ser existe solamente en la medida en que deviene. En algunos casos se ha llegado a concebir el ser como una inmovilización del devenir. Ejemplo de ello lo encontramos en Bergson y el bergsonismo (VÉANSE). En otros casos, se ha opuesto el devenir (concebido como idéntico a la vida) al ser —o, mejor, a "lo devenido"— (estimado como idéntico a la muerte). Ejemplo de ello lo hallamos en Spengler, para el cual lo devenido es lo que se halla impregnado de extensión y "se encarna en el número matemático", en tanto que el devenir es lo orgánico, lo que posee dirección, irreversibilidad e historia. En otros casos, finalmente, se ha considerado que hay dos especies de devenir: el devenir físico —que, por la imposibilidad de conservar el pasado, se reduce a un continuo nacimiento y anonadamiento del ser—, y el devenir espiritual — el cual permanece sin ser idéntico. Ejemplo de esta última concepción es la de Alberto Rouges (VÉASE). Frecuente en todas estas concepciones es la afirmación de un primado del devenir y hasta la reducción de todo ser a devenir, lo cual equivale en la mayor parte de los casos a un intento de explicar el movimiento por el crecimiento, lo mecánico por lo orgánico y, en último término, lo físico por lo espiritual.

Véase también DIALÉCTICA.

Además de las obras citadas véase: Karl Kölln, *Sein und Werden*, 1934. — A. Cosentino, *Temps, Espace, Devenir, Moi: Les sosies du Néant*, 1938. — Para el devenir en la historia: S. Hering, *Das Werden als Geschichte*, 1939. — D. J. B. Hawkins, *Being and Becoming*, 1954. — D. A. Cardone, *Il divenire*, I, 1956 (sobre la individualidad como "momento" del devenir). — Para el devenir en la filosofía griega: A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, 1906. — Para el devenir en Platón: Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912 (págs. 95-112: "Le devenir dans la philosophie de Platon"). — J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, 1942. — Para el devenir en Aristóteles: M. Kappes, *Die aristotelische Lehre über Begriff und Ursache der* Κινησις, 1887. — W. J. Verdenius y J. H. Waszink, *Aristotle On Coming-to-be and Passing-away*, 1946. — Carlo Giacon, *Il divenire in Aristotele* (textos y comentarios), 1947. — M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxien*, 1962 [Philosophische Abhandlungen, 19]. — Sobre el devenir en Hegel tratan prácticamente todas las obras sobre este filósofo mencionadas en el artículo correspondiente; véase, además, Giuseppe Fichera, *Il problema del cominciamento logico e la categoria del divenire in Hegel e nei suoi critici*, 1956. — Véase también la bibliografía del artículo MOVIMIENTO.

DEWEY (JOHN) (1859-1952) nac. en Burlington (Vermont), ha profesado en Michigan (1884-88), Minnesota (1888-89), Michigan (1889-94), Chicago (1894-1904) y Columbia University (New York). Influido *en parte* por el idealismo alemán, particularmente por el hegelianismo —que representa para Dewey la "otra cara", la sistemática y unificadora, de su pensamiento, orientado sobre todo hacia la movilidad de la experiencia, y que le ha incitado a superar las divisiones de lo real subyacente en la herencia de la cultura de la Nueva Inglaterra—, la filosofía de James y la necesidad de otros métodos y vías para la realización de sus propósitos de reforma y "reconstrucción" le inscribieron muy pronto en la "nueva filosofía" — una filosofía que, a su entender, se distingue de la tradicional no sólo por considerar como realidad central la experiencia, sino también y muy especialmente por el giro distinto que da a esta misma experiencia (VÉASE). El propio Dewey, por lo demás, ha expuesto en una breve autobiografía intelectual los "motivos" capitales que han conformado u orientado su pensamiento. En primer lugar, la importancia otorgada a la teoría y práctica de la educación. En segundo término, el deseo de superar el dualismo entre "ciencia" y "moral" por medio de una lógica que sea un "método de investigación efectiva" y que no rompa la continuidad de las diversas regiones de la experiencia. En tercer lugar, la mentada influencia de James. Finalmente, la intuición de la necesidad de una integración del pensar que comprenda los problemas desarrollados por las ciencias sociales y que permita resolver al mismo tiempo las situaciones derivadas de tales problemas. La insistencia en la experiencia sólo adquiere sentido a partir de estas bases. Pues la experiencia no es para Dewey lo meramente experimentado por un sujeto y menos lo que éste experimenta con el fin de adquirir un saber, sino el resultado de una relación que para el sujeto tiene como término a la vez opuesto y complementario el objeto y el medio, pero que puede ser concebida en su mayor generalidad como relación entre objetos, como su forma propia de mantener una conexión. El punto de vista "biológico" de Dewey no es, según esto, más que una consecuencia de su amplia noción de la experiencia, noción amplia en el sentido de su comprensión, pero no en el sentido de que constituya el objeto de un absoluto. De ahí el método empírico o "denotativo" que Dewey utiliza o, si se quiere, el método empírico que debería usar si se atuviera siempre a sus propios postulados. Pues, como se ha hecho observar con frecuencia, Dewey es "técnicamente" un filósofo empirista, aun cuando, de hecho, el curso de sus razonamientos esté edificado muchas veces al hilo de una dialéctica. En todo caso, la filosofía por él postulada es una filosofía que renuncia a todo absoluto, que procura averiguar en cada proceso la múltiple trama de relaciones entre los medios y los fines de que está compuesto, y que no se limita a considerar el instrumentalismo pragmatista como simple método, como aún pretendía James. Sólo dentro de este marco es posible entonces comprender lo que Dewey entiende por naturalismo (v.). El propio filósofo ha calificado, en efecto, a su pensamiento de "naturalismo empírico", de "empirismo naturalista". Mas "Naturaleza" no es simplemente aquí un conjunto de cosas regidas mecánicamente; es historia, acontecimiento y drama. Por eso, y sólo por eso, el pragmatismo no es sólo un método, sino una filosofía, es decir, una manera de acercarse a una realidad que se supone infinitamente múltiple. Por todas partes tiende Dewey a lo concreto, pero ello no sólo en virtud de un postulado filosófico, sino como resultado de una crítica de la cultura moderna, cuyo

parcial intelectualismo quiere Dewey corregir en todas sus dimensiones, particularmente en las educativas y sociales. Su teoría del pensamiento, su pragmatismo y su instrumentalismo no tienen, en última instancia, otro propósito. Dewey parte del reconocimiento de que el hombre se siente inseguro en el mundo y busca algo permanente y estable. Semejante permanencia le es dada en el curso de la historia de múltiples formas: por ritos mediante los cuales cree propiciarse las fuerzas de la Naturaleza, por las artes con que domina a esta misma Naturaleza. Mas también por los objetos tradicionales del saber y de la filosofía, por esa actividad filosófica que busca lo inmóvil tras la contingencia y el cambio. Pero la filosofía ha olvidado que el pensamiento no funciona meramente con vistas a un saber, sino con vistas a un "dominio". Pues, en general, todo conocimiento es un instrumento forjado por la vida para su adaptación al medio, y por eso el pensar no comienza, como creía el racionalismo clásico, con premisas, sino con dificultades. Lo que el pensar busca no es una certidumbre intelectual, sino una hipótesis que se haga verdadera mediante el resultado y la sanción pragmática. La noción de verdad (v.), tan próxima a la de James, es consecuencia de la sustitución del conceptualismo del conocer por un funcionalismo y un operacionismo del pensar. El pensamiento funciona entre dificultades que acongojan al hombre, pero más bien que relativizar el pensar, el instrumentalismo de Dewey pretende justificarlo de un modo concreto y no por cualquier absoluto trasmundano. Por eso el pensamiento y la teoría son elementos inmanentes a la vida humana, "programas" que el hombre forja para responder a situaciones futuras. La orientación hacia el futuro, tan vigorosa en Dewey, no queda, empero, limitada a la ciencia y a la filosofía: ella impregna todo el esfuerzo social y educativo de este pensador y es como el norte hacia el cual se dirigen todos sus pensamientos. Mas la busca de lo concreto ha conducido a Dewey en los últimos tiempos a una reanudación de su primitiva influencia hegeliana: su inclinación hacia la metafísica, que se hace tan patente en los trabajos últimos sobre cuestiones lógicas, no desmiente la concepción pragmática e instrumentalista en torno a la cual gira su teoría del pensar, pero la hace aun más vinculada a ciertas corrientes del existencialismo metafísico y a todos los esfuerzos últimos para lograr una unidad de la razón con la vida. Pues esto es lo único que puede terminar con aquel divorcio de la teoría y la práctica tan característico de la filosofía clásica y del intelectualismo moderno, lo que puede conducir a una vida armónica que es para Dewey el ideal último de la educación.

Obras: *Psychology*, 1886. — *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, 1891. — *The School and Society*, 1900. — *Studies in Logical Theory*, 1903. — *Experience and Objective Idealism*, 1907. — *Ethics* (en colaboración con J. H. Tufts), 1908. — *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, 1910. — *How We Think*, 1910. — *Brief Studies in Realism*, 1911. — *Democracy and Education*, 1916. — *Essays in Experimental Logic*, 1916. — "The Need for a Recovery in Philosophy" (en el volumen colectivo: *Creative Intelligence*, 1917). — *Reconstruction in Philosophy*, 1920. — *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, 1922. — *Experience and Nature*, 1925, nueva ed., 1929. — *The Public and Its Problems*, 1927. — *The Quest for Certainty*, 1929. — *Individualism, Old and New*, 1930. — *Philosophy and Civilization*, 1931. — *A Common Faith*, 1934. — *Art and Experience*, 1934. — *Liberalism and Social Action*, 1938. — *Logic: the Theory of Inquiry*, 1938. — *Freedom and Culture*, 1939. — *Theory of Valuation* (*International Encyclopedia of Unified Science*, II, 4), 1939. — *Problems of Men*, 1946. — *Knowing and the Known*, 1949 (en col. con A. F. Bentley). — *Essays in Experimental Logic*, 1954. — Hay trad. al español de numerosas obras de Dilthey; citamos: *La escuela y el niño*, 1926; *Ensayos de educación*, 1926; *Teoría sobre la educación*, 1926; *Los fines, las materias y los métodos de la educación*, 1926; *Filosofía de la educación. Los valores educativos*, 1927 [los tres últimos trabajos son trad. de *Democracy and Education*]; *Cómo pensamos*, 1928; *El hábito y el impulso en la conducta*, 1929; *La inteligencia y la conducta*, 1930 [los dos últimos trabajos son trad. de *Human Nature and Conduct*]; *Reconstrucción de la filosofía*, 1930; *Ciencia de la educación*, 1941; *Democracia y educación*, 1946 [véase también *supra*]; *Lógica. Teoría de la investigación*, 1950; *El hombre y sus problemas*, 1952; *La busca de la certeza*, 1952; *Experiencia y educación*, 1958; *Experiencia y Naturaleza*, 1959. — Bibliografía: Milton H. Thomas, *A Bibliography of J. Dewey 1882-1939*, 1939 (introducción por H. W. Schneider). — Volumen colectivo (J. H. Randall, Jr., B. Russell, H. Reichenbach, A. N. Whitehead, G. Santayana, etc.): *The Philosophy of John Dewey*, ed. Paul A. Schilpp, 1939. — Véase D. T. Howard, *John Dewey's Logical Theory*, 1918. — William Taft Feldmann, *The Philosophy of J. Dewey; A Critical Analysis*, 1934. — Sydney Hook, *John Dewey; an Intellectual Portrait*, 1939. — F. Leander, *The Philosophy of John Dewey; a Critical Study*, 1939. — A. Mendoza de Montoro, *Líneas fundamentales de la filosofía de John Dewey*, 1940. — Stephen S. White, *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and J. Dewey*, 1940 (tesis). — Morton G. White, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, 1943. — Benjamin Wolstein, *Experience and Valuation. A Study in John Dewey's Naturalism* 1949 (tesis). — Varios autores, *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, ed. Sidney Hook, 1950. — H. S. Thayer, *The Logic of Pragmatism; an Examination of J. Dewey's Logic*, 1952. — G. Grana, *J. Dewey e la metodologia americana*, 1955. — I. Edman, *J. Dewey. His Contribution to American Tradition*, 1955 (con selección de textos de Dewey). — P. K. Crosser, *The Nihilism of J. Dewey*, 1955. — M. G. Gutzke, *J. Dewey's Thought and Its Implication for Christian Education*, 1956. — G. R. Geiger, *J. D. in Perspective*, 1959. — Charles W. Hendel, *J. D. and the Experimental Spirit in Philosophy*, 1959. — Corliss Lamont, ed., *Dialogue on J. D.*, 1959 (con colaboraciones de J. T. Farrell, J. Gutmann, E. Nagel *et al.*). — E. A. Burtt, J. Collins, S. Hook *et al.*, *J. D. His Thought and Influence*, 1960, ed. J. Blewet, S. J. — Bibliografía: Milton Halsey Thomas, *J. D.: A Centennial Bibliography*, 1962.

DHARMA. La idea del *dharma es* casi omnipresente en el pensamiento hindú y se ha extendido asimismo en gran parte de la filosofía india (VÉASE). Su sentido parece en principio harto vago: se trata de un orden. Este orden puede ser determinado por una divinidad o bien ser de naturaleza cósmica e impersonal. Puede también referirse al gobierno del universo, o al conjunto de las leyes por las cuales se rige la sociedad, o al

mundo individual y personal. En lo que toca al individuo, el *dharma* (a veces traducido por 'virtud') no se limita a la vida terrenal: constituye el "hilo" (el "mérito religioso") que liga esta vida con la vida futura y, en último término, el orden o camino recto y justo que permite pasar de la una a la otra. El *dharma* no es conocido por la experiencia comente; es accesible solamente a una experiencia superior. En cierto modo, es como una voz que indica la vocación (el orden propio) de cada ser y del universo en conjunto.

El concepto de *dharma* desempeña un papel fundamental en el budismo. Una de las colecciones de escrituras básicas del primitivo budismo recibe el nombre de *Dharma. Dharma* suele traducirse entonces por 'doctrina', (o 'verdad', 'doctrina verdadera") pero hay que tener presente que no se trata de una serie de proposiciones, sino de indicaciones, es decir, de "vías" (como las "cuatro verdades sagradas"). Por eso dice E. Conze que "el *dharma* no es realmente un dogma, sino esencialmente un sendero" *(Buddhism,* s/f. [1951], pág. 64). Este camino *es* también un orden y a la vez una ley — o, mejor, una serie de órdenes y de leyes que parecen expresarse doctrinalmente, pero que no tienen origen doctrinal ni siquiera humano, sino intemporal e impersonal.

Sobre la concepción budista del *dharma:* Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma',* 1923. — H. Willman-Grabowska, "Évolution sémantique du mot 'dharma' ", *Rocznik Orientalistyczny,* X (1934), 38-50. — H. von Glasenapp, "Zur Geschichte der buddhistischen Dharmatheorie", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* XCII (1938), 383-420. — Id., id., "Der Ursprung der buddhistischen Dharmatheorie", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* XLVI (1939), 242-66.

DIADOCO. En la historiografía filosófica antigua se llama *diádoco* al jefe de una escuela filosófica que sucede a otro diádoco o que viene inmediatamente después del fundador de la escuela. Como (especialmente después de Sócrates) gran parte de las actividades filosóficas se desarrollaron en el seno de las escuelas, llegó a considerarse la descripción de las doctrinas de los diádocos y su sucesión cronológica como un método adecuado de exposición de la historia de la filosofía. Tal método fue fomentado por el peripatético Soción de Alejandría, que redactó unos *Diádocos* (o *Sucesiones) de los filósofos,* Διαδοχαί φιλοσόφων, en las primeras décadas del siglo π antes de J. C. Fue seguido por varios autores, entre los cuales mencionamos a Heráclides Lembos, de mediados del siglo π antes de J. C.; al peripatético Antístenes de Rodas, de la misma época, autor de una recopilación con el mismo título que la de Soción; al estoico Jasón de Rodas, de las últimas décadas del siglo II antes de J. C., que escribió unos Φιλοσόφων διαδοχαί; al epicúreo Filodemo de Gadara; a Sosicrates, Nicias de Nicea, ambos de la misma época del anterior; a Hipoboto, de fecha incierta, autor de una obra titulada Τῶν φιλοσόφων ἀναγραφή a Diocles de Magnesia, del siglo I antes de J. C., autor de una Επιδρο—μὴ φιλοσόφων y a Alejandro Polihístor, de la misma época.

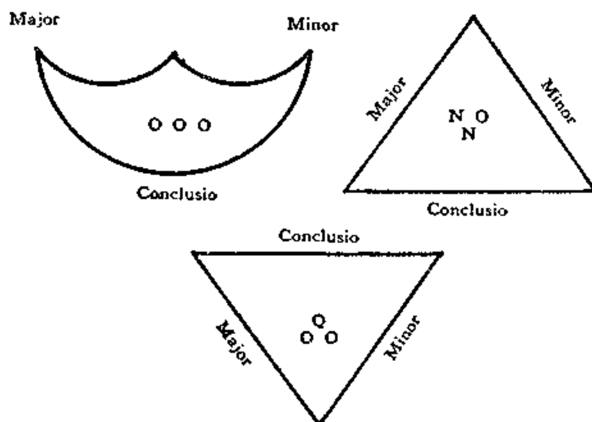
Método parecido al de la historiografía por diádocos es el seguido por Diógenes Laercio en sus famosas Vidas *de los filósofos.* De hecho, hay grandes semejanzas en la presentación de las escuelas en Diógenes Laercio y en Soción. Los dos, por ejemplo, toman como base la clasificación de las escuelas filosóficas en las llamadas serie de los jónicos (VÉASE) y serie de los itálicos (v.).

El término 'diádoco' puede ser considerado como equivalente al término 'escolarca'. Sin embargo, establecemos una diferencia: mientras los diádocos son los sucesores, los escolarcas incluyen también los fundadores de las escuelas. Por este motivo hemos reservado para el artículo Escolarca (v.) las diversas sucesiones de las principales escuelas filosóficas griegas llamadas atenienses.

DIAGRAMAS. El uso de diagramas en filosofía ha sido menos frecuente que en las ciencias. Pero no es inexistente: especialmente en la lógica se han usado diagramas ya desde antiguo. En este Diccionario se han empleado algunos, tales como los contenidos en los artículos Árbol de Porfirio, Clase, Conectiva y Oposición (VÉANSE). A ellos deben agregarse las tablas usadas en otros artículos: Polivalente, Tablas de Verdad (VÉANSE), que aunque no son propiamente diagramas, constituyen otro ejemplo del uso en filosofía de las representaciones gráficas. En el artículo presente señalaremos algunos de los diagramas usados en lógica a partir de fines de la Antigüedad, con excepción de los diagramas de Venn a los cuales dedicamos un artículo especial (véase VENN, [DIAGRAMAS DE]). Para la historia de los diagramas aquí descritos *partimos* de la información proporcionada en el libro de John Venn, *Symbolic* Logic (2a ed., 1894; Cap. XX, Notas históricas, II) y la completamos con datos extraídos de otros autores. Siempre que ha sido posible, hemos comprobado las informaciones dadas recurriendo a los textos originales. Los diagramas presentados responden dentro de lo posible a la definición de diagrama lógico dada en el libro de Martin Gardner, *Logic Machines and Diagrams,* 1958, pág. 28: "El diagrama lógico es una figura geométrica bidimensional que muestra relaciones espaciales isomórficas con la estructura de un enunciado lógico. Estas relaciones espaciales son usualmente de carácter topológico, lo cual no es sorprendente en vista del hecho de que las relaciones lógicas son las relaciones primitivas subyacentes en todo razonamiento deductivo, y de que las propiedades topológicas son, en cierto sentido, las propiedades más fundamentales de las estructuras espaciales. Los diagramas lógicos se hallan con respecto a las álgebras lógicas en al misma relación en que los gráficos de curvas se hallan con respecto a sus fórmulas alfébricas; se trata simplemente de otros modos de simbolizar la misma estructura básica."

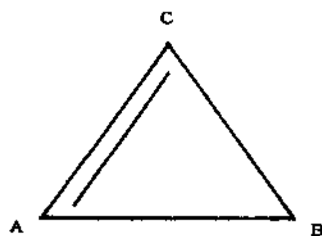
Los diagramas que representan el árbol de Porfirio y la oposición de las proposiciones son muy antiguos. Lo mismo ocurre con el diagrama que se destinaba a ayudar al descubrimiento de los términos medios conocido con el nombre de *Pons Asinorum* (VÉASE). Según Venn, hay una forma de este diagrama en el *Compendium* (1680) de Sanderson y otra, anterior pero más completa, en el *Comentario a Porfirio* de Pedro Tartareto (1581). De mucha antigüedad son las figuras en las cuales se re-

presentaban las relaciones mutuas entre los términos en un silogismo. Las formas habituales eran:



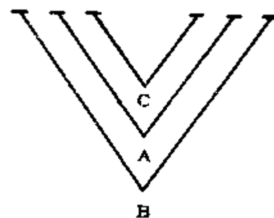
que representaban las tres primeras figuras. Las letras 'O', 'N' y 'Q' designan respectivamente, *omne*, *nullum* y *quoddam* e indican la cantidad de la proposición. Los tres diagramas anteriores son una representación de *Barbara*, *Cesare* y *Darapti*. Según W. Hamilton (*Discussions*, 3ª ed., 1866, 666ss.), el texto más antiguo en el cual aparecen tales diagramas *claramente expresados*, son los *Escolios* de Joannes Neomagus a la *Dialectica* de Jorge de Trebizonda (1533). Neomagus —dice Hamilton— los atribuye a Faber Stapulensis (autor de una *Logica Aristotelica* [1502], y de una *Tertia Recognitio* [1531]). Pero Faber Stapulensis indica que tienen origen griego. Por lo tanto, parecen haber sido sacados de manuscritos griegos (como lo afirma Barthélemy Saint Hilaire en su obra *De la logique d'Aristote* [1838], quien indica que las figuras en cuestión indudablemente tienen origen más antiguo que los siglos medievales). El propio Hamilton señala que datan probablemente de la última parte del siglo v y son la obra de Ammonio Hermeiu (*ca.* 480). También se atribuyen a Juan Filopón, en cuyo *Comentario* interpolado sobre los *An. Pr.* parecen hallarse por vez primera. El *Comentario* en cuestión fue publicado en Venecia por Aldus (1535) y por Trincavelli (1536). Aunque el detalle del asunto no nos interesa aquí mayormente, era conveniente destacar las anteriores atribuciones para mostrar la antigüedad probable de la utilización de los diagramas en lógica.

Según Venn, los diagramas del tipo anterior no proporcionan ningún análisis de las proposiciones y, por lo tanto, no prestan gran ayuda en el proceso del razonamiento. Por eso fueron abandonados en la época moderna, con algunas excepciones. Entre ellas, mencionamos la de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), quien usó en su *Vernunftlehre* (Hamburg, 1756; 5ª ed., 1790) un diagrama parecido, con una ligera modificación:



La figura anterior representa un silogismo donde A y C están conectados afirmativamente, y C y B lo están negativamente; por consiguiente, A y B están conectados negativamente. El silogismo en cuestión parece ser del modo *Cesare*.

Un tipo distinto de diagrama —el que puede llamarse diagrama analítico, en donde se distingue entre sujeto y predicado, y entre diferentes clases de proposiciones— ha sido más frecuente en la época moderna. Lo han precedido tipos de diagramas no enteramente analíticos que no informan sobre la distinción entre proposiciones afirmativas y negativas, universales y particulares. Ejemplo del mismo es el que, según Venn, hay en el *De Censura Veri*, de Juan Luis Vives,



donde la relación mutua de los tres términos en *Barbara* dada por las dos premisas es representada de un modo ya muy parecido al euleriano. A su vez, Hamilton ha indicado que una forma análoga de representación fue propuesta por Alsted en su *Logicae Systema harmonicum* (1614), en donde se anticipó el diagrama lineal propuesto por Lambert y que es del tipo siguiente:

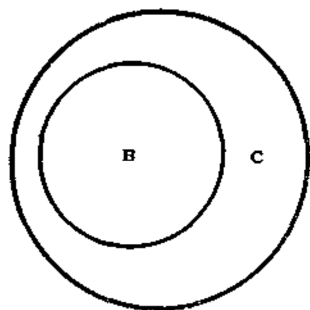


en el cual se señala únicamente que el término medio está "debajo" del término mayor y "encima" del término menor.

Como diagramas propiamente analíticos se consideran los diagramas de Euler, así llamados por el uso que de ellos hizo Leonhard Euler (VÉASE) en sus *Letres à une princesse d'Allemagne* (1768-1772). Sin embargo, antes de Euler fueron empleados por varios autores. Venn señala que J. H. Lambert hizo en el *Neues Organon* uso de líneas paralelas, líneas punteadas y extensión de líneas con propósito semejante al que llevó a Euler al empleo de áreas de círculos, si bien Peirce (*Collected Papers*, 4.353) declara que Lambert no tenía una clara noción de la naturaleza del sistema de diagramas silogísticos. Según informa, por otro lado, Heinrich Scholz en su *Geschichte der Logik* (1931), usaron diagramas de tipo euleriano Julius Pacis (1550-1635) en su comentario al *Organon* (1584; 2ª ed., 1617), donde alude, además, a precursores suyos en este sentido, y Johann Christoph Sturm (1635-1703) en su *Universalia Euclidea* (La Haya, 1661), especialmente en su apéndice titulado *Novi Syllogizandi Modi*.

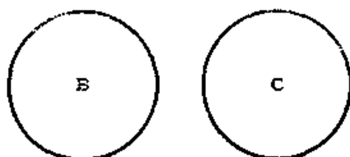
Se hallan asimismo diagramas eulerianos en la *schematica illationis syllogysticae delineatio* que figura en las págs. 249-345 del *Nucleus Logicae Weisianae... sic auctus est illustratus, ut vera ac solida Logicae peripatetico scholasticae purioriris fundamenta detegantur et* ratione *mathematica per varias schematicas praefigurationes huic usui inservientes ad ocularem evidentiam deducta* (Giessen, 1621), que Hamilton atribuye a Christian Weise (1642-1708), pero que fue escrita por J. Christian Lange (1669-1756) y publicada en 1712 después de la muerte de Weise (la *Doctrina Logica* de Weise, de la cual el citado *Nucleus* es una ampliación no contiene tales diagramas). Tanto Scholz como Lambert (*Architektonik*, I, 128) destacan ese antecedente de Lange y su importancia. También —y muy especialmente— usó diagramas eulerianos antes de Euler, Leibniz, según indicó G. Vacca en su artículo "Sui manoscritti inediti di Leibniz", *Bolletino di bibliografia e storia delle scienze matematiche* (1890), *apud* L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits* [de Leibniz] (1903), y según se desprende de los textos publicados por el citado Couturat. Como ejemplo de ellos mencionamos los que constan en el escrito *De Logicae Compositione par linearum ductus.*

La proposición universal afirmativa es representada por



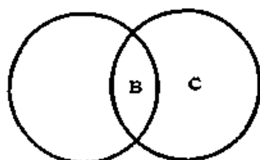
que se lee 'Todo B es C'.

La proposición universal negativa es representada por



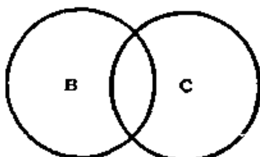
que se lee 'Ningún B es C'.

La proposición particular afirmativa es representada por



que se lee 'Algún B es C'.

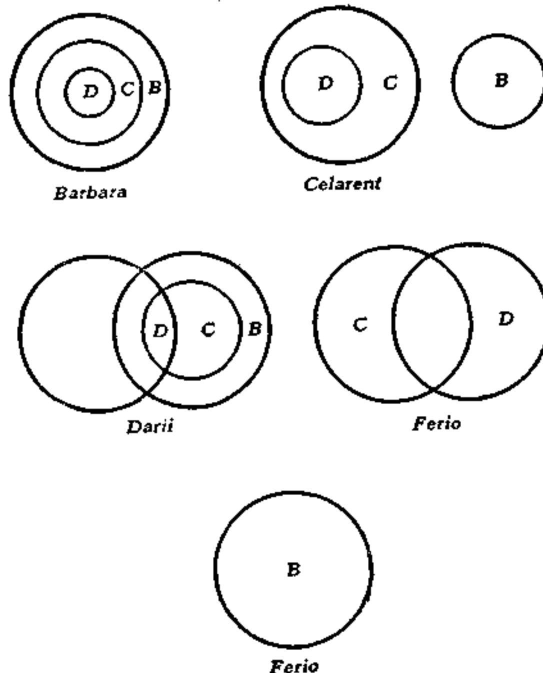
La proposición particular negativa es representada por



que se lee 'Algún B no es C'.

A base de tales diagramas, Leibniz representa las diferentes figuras y modos del silogismo. Muéstranse algunos ejemplos en las figs. I - IV.

FIGURA I



Utilizamos al respecto las mismas designaciones usadas por Leibniz, la mayor parte, por otro lado, coincidentes con las designaciones tradicionales.

A pesar de ello, nosotros seguiremos el uso tradicional y llamaremos a los círculos mediante los cuales se representa la inclusión de una subclase en otra, círculos eulerianos o, en general, diagramas eulerianos. El más conocido es el que está representado en la figura A, que hemos usado en Clase. La elaboración de esos círculos por Venn en sus conocidos diagramas constituye la base para su gran difusión en los últimos cien años, pero los diagramas eulerianos comenzaron ya a popularizarse, según indica el propio Venn, a comienzos del siglo XIX, desde el *Grundriss der historischen Logik*, de Krause (1803). Ello no significa que haya habido una clara transmisión de un texto a otro, y, por lo tanto, que pueda hablarse de una historia del empleo de tales diagramas. Lo más probable es que fueran usados por varios lógicos independientemente. Los propios Venn y Augustus de Morgan indican, por ejemplo, que descubrieron el esquema de Euler antes de haberlo visto usado en ninguna parte. "En verdad —escribe Venn—, para cualquiera que esté acostumbrado a visualizar figuras, me parece probable que el *Dictum* de Aristóteles, una vez entendido, se presenta naturalmente a su vista en forma de figuras cerradas de alguna clase, inclu-

yéndose sucesivamente una a la otra".

Otros diagramas han sido empleados en lógica. Por la importancia del filósofo, nos limitaremos aquí a men-

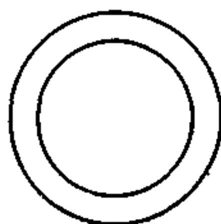
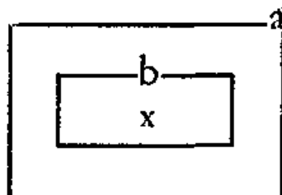


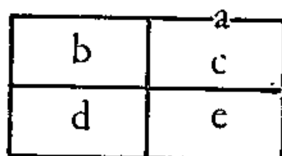
Figura A

cionar los usados por Kant en su *Logik* (1860, I. Allgemeine Elementarlehre, § 29, ed. Cassirer, 8.414). Tienen las formas siguientes:

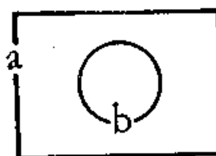
En los juicios categóricos, *x*, que está contenido en *b*, también está contenido en *a*. Así



En los juicios disyuntivos, *x*, que está contenido en *a*, está en *b* o *c*, etc. Así.



Kant empleó también (*op. cit.*, § 21; 8.410) las figuras 'O' y '▭' para referirse respectivamente al predicado y al sujeto. Así:



representaba un juicio particular. Y la figura

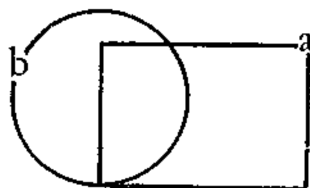
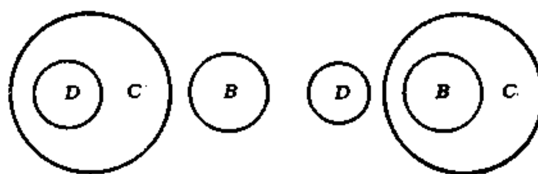


Figura II



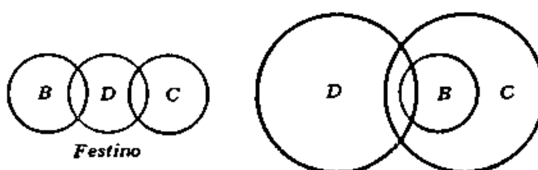


Figura III

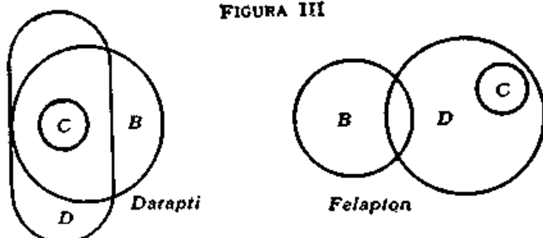
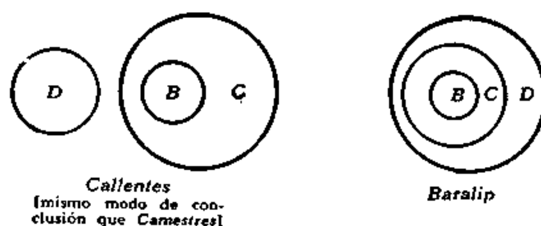
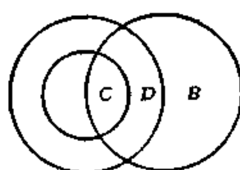
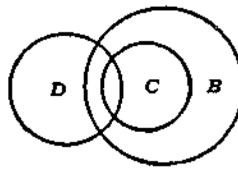
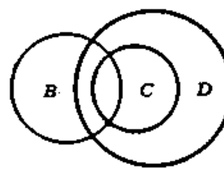


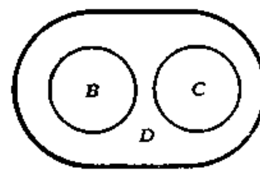
Figura IV

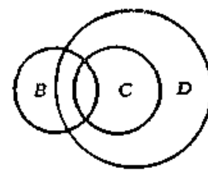


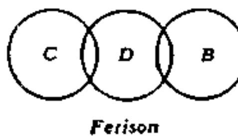


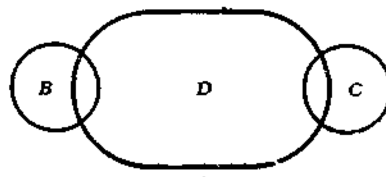












indica que todo α puede estar contenido en *b* cuando es más pequeño, pero no cuando es mayor.

Además de las obras mencionadas en el texto, véase Charles K. Davenport, "The Role of Graplhical Methods in the History of Logic", en Hugo *Dingler Gedenkbuch zum 75. Geburt*stag, 1956 [es rev. de un trabajo anteriormente publicado en *Methodos]* (trad. esp.: *El papel de los métodos gráficos en la historia de la lógica,* 1957 [Suplementos del Seminario de Problemas científicos y filosóficos, Univ. de México, Serie II, 3]).

DIALÉCTICA. En su artículo "Le mythe de la raison dialectique" (Re*vue de Métaphysique et de Morale,* Año LXVI [1961], 1-34) Raymond Ruyer ha observado que el término 'dialéctica' no suele (o no suele ya) designar nada muy preciso. En efecto, se llama, o ha llamado "dialéctica", a muy diversas cosas: incompatibilidad entre dos sistemas, oscilaciones en la realidad, etc. Se han llamado "principios dialécticos" a cualesquiera principios: oposiciones, reacciones, negaciones de negaciones, etc. En vista de ello, Ruyer propone dar un significado no ambiguo a 'dialéctica'. Es el que consiste en un modo de dar razón del devenir escapando a los dilemas planteados por la razón no dialéctica cuando ésta se propone entender el devenir, y en particular el devenir histórico.

Por desgracia, aunque el sentido que da Ruyer a 'dialéctica' puede no ser ambiguo, no es tampoco completo: es uno de los muchos posibles sentidos de 'dialéctica', y, más específicamente, uno de los sentidos contemporáneos. En el presente artículo, y por la naturaleza de esta obra, no podemos limitarnos a un solo significado de 'dialéctica'; tenemos que desplegar todos los significados posibles tal como se han dado en el curso de la historia de la filosofía.

Por lo pronto, el término "dialéctica", y más propiamente la expresión 'arte dialéctico', διαλεκτικὴ τεχνη , estuvo en estrecha relación con el vocablo 'diálogo' (VÉASE): "arte dialéctico" puede definirse primariamente como "arte del diálogo". Como en el diálogo hay (por lo menos) dos *logoi* que se contraponen entre sí, en la dialéctica hay asimismo dos *logoi,* dos "razones" o "posiciones" entre las cuales se establece precisamente un diálogo, es decir, una confrontación en la cual hay una especie de acuerdo en el desacuerdo —sin lo cual no habría diálogo—, pero también una especie de sucesivos cambios de posiciones inducidos por cada una de las posiciones "contrarías".

Ahora bien, este sentido "dialógico" de 'dialéctica', bien que primario, no es suficiente: no todo diálogo es necesariamente dialéctico. En un sentido más "técnico" la dialéctica se entendió como un tipo de argumento similar al argumento llamado "reducción al absurdo" (VÉASE), pero no idéntico al mismo. En este caso, sigue habiendo en la dialéctica un διαλέγ—εθαι, pero no tiene lugar necesariamente entre dos interlocutores, sino, por así decirlo, "dentro del mismo argumento". El modelo del argumento "dialéctico" entonces puede esquematizarse del modo siguiente:

P,

donde *'p'* simboliza una proposición cualquiera

Por tanto, *q, r, s,*
Pero no *q, r, s.*
Por tanto, no *p.*

Debe observarse que *'p'* es a veces, y con frecuencia, una proposición condicional (simbolizable, pues, 'si *p,* entonces p_1, de modo que la negación del consecuente conduce a una negación (o "refutación") del antecedente.

En este sentido más preciso el "arte dialéctico" fue usado por Parméni-des para probar que, como consecuencia de "Lo que es, es" y "Lo que no es, no es" cuando sea (o es) no cambia, pues si cambiara se convertiría en "otro", pero no hay "otro", excepto "el que es". La usó también para probar que lo que es, es uno, pues si fuera, por ejemplo, dos, habría una separación entre ambos, y esta separación no es una realidad, sino un "no ser", etc., etc. Como puede verse, este tipo de argumento consiste en suponer lo que ocurriría si una proposición dada, declarada verdadera, fuese negada.

Este sentido de 'dialéctica' es formal, es decir, se basa en un modelo formal de argumentación acerca de proposiciones. Pero decir 'no *p'* no quiere decir necesariamente que no *p* es contradictorio con *p.* Puede muy bien ocurrir que no *p* sea falso (o que no sea falso, en cuyo caso no *p* será verdadero). Ahora bien, muchos de los argumentos aducidos por Sócrates en los diálogos platónicos son de la última forma. Se dice que estos argumentos son "dialécticos", en cuyo caso parece que la famosa dialéctica platónica, o socrático-platónica, sea únicamente un tipo de argumento algo más "laxo" que los argumentos aducidos por Parménides — o por Zenón de Elea. Pero resulta que lo que tenemos en Platón no es simplemente una forma menos rigurosa o formal de dialéctica, sino una forma más completa, y en gran parte distinta, de dialéctica.

En rigor, tenemos en Platón dos formas de dialéctica. Se ha observado a menudo (Cfr., por ejemplo, J. A. Nuño Montes en *op. cit.* en la bibliografía) que mientras en ciertos diálogos (el *Fedón,* el F*edro,* en parte la *República)* Platón presenta la dialéctica como un método de ascenso de lo sensible a lo inteligible, en algunos de los llamados "diálogos últimos" (como el *Parménides* y en particular el *Sofista* y el *Filebo)* la presenta como un método de deducción racional de las Formas. Como método de ascenso a lo inteligible, la dialéctica se vale de operaciones tales como la "división" y la "composición" *(Phaed.,* 265 A - 266 B), las cuales no son dos distintas operaciones, sino dos aspectos de la misma operación. La dialéctica permite entonces pasar de la multiplicidad a la unidad y mostrar a ésta como fundamento de aquélla. Como método de deducción racional, en cambio, la dialéctica permite discriminar las Ideas entre sí y no confundirlas. Claro está que ello no tiene lugar sin muchas dificultades, lealmente reconocidas por Platón, especialmente en la perplejidad que muestra el "ejercicio dialéctico" del *Parménides.* En efecto, una vez discriminadas las Ideas *(Soph.,* 253 D) se trata de saber cómo pueden combinarse. Si todas las Ideas fueran completamente heterogéneas unas a otras, no habría problema. Pero tampoco habría ciencia. Si todas las ideas se redujeran a una sola Idea —a la Idea del Ser o de lo Uno— no habría tampoco problema. Pero no podría decirse de lo que es más que lo que dijo ya Parménides: que "es". La cuestión es, pues, cómo la dialéctica hace posible una ciencia de los principios fundada en la idea de la unidad. Una de las soluciones más obvias consiste

en establecer una jerarquía de Ideas y de principios, de la que la doctrina de los *supremum rerum genera* constituye un ingrediente esencial. Aquí nos hallamos lejos ya de la idea de la dialéctica como "impulsada por el Eros" *(Phaed.,* 250 A *et al).* La dialéctica parece haberse convertido en la ciencia de la realidad como tal.

En todo caso, la dialéctica no es nunca en Platón ni una mera disputa ni un sistema de razonamiento formal. Por eso, a pesar de las dificultades que ofrece la dialéctica, Platón la ensalza de continuo, hasta el punto de hacer de ella el objeto del supremo entrenamiento del filósofo *(Rep.,* VI, 511 B). En cambio, Aristóteles contrasta la dialéctica con la demostración, por las mismas razones por las cuales contrasta la inducción con el silogismo. La dialéctica es para Aristóteles una forma no demostrativa de conocimiento: es una apariencia de filosofía", pero no la filosofía misma. De ahí que Aristóteles tienda a considerar en un mismo nivel disputa, probabilidad y dialéctica. La dialéctica, dice Aristóteles, es disputa y no ciencia; probabilidad y no certidumbre; "inducción" y no propiamente "demostración". Y hasta sucede que la dialéctica es tomada por Aristóteles en un sentido peyorativo, no solamente como un saber de lo meramente probable, sino como un "saber" (que es, por supuesto, un "pseudo-saber") de lo aparente tomado como real. De ahí que Aristóteles llegue a llamar "dialéctico" al silogismo "erístico", en el cual las premisas no son ni siquiera probables, sino que solamente parecen probables.

El sentido positivo de la dialéctica resurgió, en cambio, con el neoplatonismo, que entendió por ella el modo de ascenso a realidades superiores, al mundo inteligible. Particularmente el sistema de Proclo utilizó como método universal la dialéctica en la forma platónica. La dialéctica, dice Plotino, es una *parte* de la filosofía y no un mero instrumento de ella. También entre los estoicos la dialéctica era un modo "positivo" de conocimiento; según Diógenes Laercio (VII, 43), la dialéctica en los estoicos se divide en "temas del discurso" y "lenguaje", siendo necesario defender esta "dialéctica" contra los ataques de los escépticos (Cfr. Epicteto, Discursos, I, vii, viii, xvii, y especialmente II, xx, xxv). En la Edad Media la dialéctica fue objeto de muy variadas sentencias. Por un lado llegó a formar, con la gramática y la retórica, el *Trivium* de las artes liberales. Como tal era una de las *artes sermocinales,* es decir, una de las artes que se refieren al método y no a la realidad. Por otro lado constituyó (por ejemplo, en el *Didascalion,* de Hugo de San Victor) una de las partes de la llamada *lógica dissertiva,* la que se propone elaborar la demostración probatoria (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). Finalmente, constituyó el modo propio de acceso intelectual a lo que podía ser conocido del reino de las cosas creíbles, de los *credibilia.* Así, unos entendieron por dialéctica no sólo el modo de azuzar la mente, sino la manera de *a falsis vera discernere.* La interpretación del ejercicio dialéctico como una logomaquia, y la insistencia en la dialéctica por parte de algunos disputadores (Anselmo de Besata, Berengario de Tours) dio origen, sin embargo, a una fuerte reacción antidialéctica por parte de quienes, como San Pedro Damián, veían en el uso de la dialéctica el desconocimiento de la omnipotencia divina. La discusión sobre el papel de la dialéctica fue asimismo viva en la época de Abelardo, el cual quedó situado entre los dialécticos extremos y los extremos antidialécticos al convertir la dialéctica en método crítico de la escolástica. Ulteriormente la dialéctica adquirió de nuevo un sentido peyorativo, al hilo de la comparación de la dialéctica con la sofística, pero ya en el siglo XIII se tendió a establecer una distinción entre ellas. Santo Tomás, por ejemplo, admitió la definición aristotélica, pero estimó al mismo tiempo la dialéctica como una parte justificada de la lógica. De hecho, la dialéctica se fue convirtiendo más y más en lógica *simpliciter.* En el Renacimiento, en cambio, fue frecuente el rechazo de la dialéctica, interpretada en muchas ocasiones como designando el contenido formal de la lógica aristotélica. La anterior exposición de las concepciones de la dialéctica y juicios sobre ella desde sus orígenes hasta los comienzos de la época moderna es confirmada por los varios usos del término 'dialéctica'. El nombre mismo fue transmitido a los filósofos medievales por Marciano Capella, quien tituló *De arte dialéctica* el Libro III de su obra *De nuptiis Philologiae et Mercurii, y* por Boecio, quien tituló *De dialéctica* el Capítulo III de su obra *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum.* El *Ars disserendi,* de Adán de Balsham (Adam Balsamiensis "Parvipontanus"), en el siglo XII, es llamado asimismo *Dialéctica (Dialéctica Alexandri).* Aunque el propio autor no usó los términos *dialéctica* o *dialecticus,* ello se debe probablemente a que rehuía emplear vocablos griegos cuando podía hallar expresiones latinas que se les aproximasen o los sustituyesen (Cfr. L. Minio-Paluello, ed. del Ars *disserendi* en *Twelfth Century Logic. Texts and Studies, 1* [1956], pág. xxiii; del mismo autor: "The 'Ars Disserendi' of Adam of Balsham 'Parvipontanus'", *Medioeval and Renaissance Studies,* III [1954], 116-69). Pero el contenido del texto es "dialéctico" en el sentido de Capella y Boecio. Se trata en él de las formas de *disscrtatio y* de los *dicendi genera* (naturaleza de los enunciados, formas de éstos, lo que designan, las "designaciones sofísticas", etc.). Una parte de la lógica de Abelardo es llamada asimismo *Dialectica.* Y si en los siglos XIII y XIV el nombre *Lógica* fue usado de nuevo con frecuencia para designar aproximadamente el mismo contenido de la anterior "Dialéctica" (así, en la pseudo-aquiniana Sumiría *totius logicae Aristotelis;* en las *Summulae logicales,* de Pedro Hispano; en la *Summa totius logicae*, de Guillermo de Occam), en el siglo XVI, volvió a predominar —entre los que seguían las orientaciones "clásicas" y rechazaban, por consiguiente, las críticas escépticas renacentistas— el término 'dialéctica'. Heinrich Scholz *(Geschichte der Logik,* 1931, pág. 8) enumera una serie de obras publicadas en dicho siglo donde tal nombre aparece: las tres ediciones de los escritos lógicos de Melanchton (VÉASE) —*Compendiaría dialectices ratio,* 1520; *Dialectices libri quattuor,* 1528; *Erotemata dialectices,* 1547—; la obra de Petrus Ramus (VÉASE) (Pierre de la Ramee) —*Dialecticae Partitiones,* 1543; *Institutiones dialecticae,* 1547; *Scholae dialecticae,* 1548; *Dialectique,* 1553—; las *Institutiones dialecticarum libri* octo, 1564, de Pedro Fonseca (VÉASE). Agreguemos a esta lista la *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis* de Fray Alonso de la Vera

Cruz, publicada en México en 1554. Sólo en el siglo XVII volvió a predominar el uso del término 'lógica' por la mayor parte de los autores (discípulos centro-europeos de Suárez; Leibniz y filósofos influidos por él; ocasionalistas; autores de Port-Royal; lógicos y matemáticos diversos, etc.). Es comente, por lo demás, en varios filósofos del siglo XVII una crítica de los procedimientos dialécticos. Así, por ejemplo, Descartes explica en las *Regulae* (X) por qué omite "los preceptos por los cuales los dialécticos piensan gobernar la razón humana", prescribiéndole ciertas formas de razonamiento conducentes a conclusiones que la razón no puede dejar de negar. Ello se debe, a su entender, a que la verdad escapa con frecuencia de tales cadenas de razonamiento. "Los dialécticos —escribe Descartes— no pueden formar ningún silogismo en regla que desemboque en una conclusión verdadera si previamente no han tenido la materia, es decir, si no han conocido antes la verdad misma que deducen de su silogismo." De ahí "la inutilidad" de la "dialéctica ordinaria".

El sentido peyorativo de la dialéctica fue común en el siglo XVIII. Así Kant consideró la lógica general en cuanto Organon como una "lógica de k apariencia, es decir, dialéctica", pues "nada enseña sobre el contenido del conocimiento y sólo se limita a exponer las condiciones formales de la conformidad del conocimiento con el entendimiento". La crítica de la apariencia dialéctica constituye la segunda parte de la lógica trascendental , es decir, la dialéctica trascendental, título que, según Kant, lleva "no como arte de suscitar dogmáticamente esta apariencia, sino como crítica del entendimiento y de la razón en su uso hipercrítico". De ahí que la tercera parte de la *Crítica de la razón pura,* la Dialéctica trascendental, sea la crítica de este género de apariencias que no proceden de la lógica ni de la experiencia, sino de la razón en cuanto pretende traspasar los límites impuestos por la posibilidad de la experiencia —límites trazados en la "Estética trascendental" y en la "Analítica trascendental"— y aspira a conocer por sí sola, y según sus propios principios, el mundo, el alma y Dios. El sentido platónico de la dialéctica resurge en Schleiermacher, quien considera este método como la única posibilidad de conducir a una identificación del pensar con el ser verdadero. "La dialéctica contiene los principios del filosofar" *(Dialektik,* ed. L. Jonas, 1839, § 3). De ahí que la dialéctica sea un *camino,* pero un camino que se diversifica, según los objetos de que trata, en una parte formal y en una parte trascendental. La dialéctica es de esta suerte aquello que conduce continuamente el pensamiento a su fin único sin llegar jamás a él, pues el conocimiento absoluto trasciende de toda dialéctica. Mucho más central es, desde luego, el papel desempeñado por la dialéctica en el sistema de Hegel. Sin embargo, las dificultades para comprender el significado preciso de la dialéctica en este filósofo son considerables. En efecto, dialéctica significa en Hegel por lo pronto el momento negativo de toda realidad. Se dirá que, por ser la realidad total de carácter dialéctico —en virtud de la previa identidad entre la realidad y la razón, identidad que hace del método dialéctico la propia forma en que la realidad se desenvuelve—, este carácter afecta a lo más positivo de ella. Y si tenemos en cuenta la omnipresencia de los momentos de la tesis, de la antítesis y de la síntesis en todo el pensamiento de Hegel, y el hecho de que sólo por el proceso dialéctico del ser y del pensar pueda lo concreto ser absorbido por la razón, nos inclinaremos a estimar la dialéctica bajo una significación unívocamente positiva. Sin embargo, tan pronto como nos atenemos a los resultados más generales que se desprenden de la filosofía de Hegel, advertimos que lo dialéctico representa, frente a lo abstracto, la acentuación de que esta abstracción no es sino la realidad muerta y vaciada de su propia substancia. Para que así no suceda, le es preciso a lo real aparecer bajo un aspecto en el que se niegue a sí mismo. Este aspecto es justamente el dialéctico. De ahí que la dialéctica no sea la forma de toda la realidad, sino aquello que le permite alcanzar el carácter verdaderamente positivo. Esto ha sido afirmado muy explícitamente por Hegel: "Lo *lógico* —escribe— posee en su forma tres aspectos: a) el *abstracto* o *intelectual;* b) el *dialéctico* o *negativo-racional;* c) *el especulativo positivo-racional."* Pero no sólo esto. Lo más importante es que "estos tres aspectos no constituyen tres *partes* de la Lógica, sino que son *momentos* de todo lo *lógico-real" (Enzyklopädie,* § 79). Así lo que tiene realidad dialéctica es lo que tiene la posibilidad de *no* ser abstracto. La dialéctica es, en suma, lo que hace posible el despliegue y, por consiguiente, la maduración y realización de la realidad. Sólo en este sentido se puede decir que, para Hegel, la realidad es dialéctica. Mas lo que importa en esta dialéctica de lo real es menos el movimiento interno de la realidad que el hecho de que esta realidad alcance necesariamente su plenitud en virtud de ese su interno movimiento. En otras palabras: Hegel no se declara "partidario" de la dialéctica porque sienta una irreprimible tendencia a ver la realidad desde el punto de vista del movimiento, sino que aspira a ver la realidad desde el punto de vista del movimiento, porque sólo éste le permitirá verdaderamente realizarla. Por lo tanto, es la "realidad realizada" lo que interesa a Hegel y no sólo el movimiento dialéctico que la realiza. No sólo está, pues, en la base de la dialéctica de Hegel una ontología de lo real, sino que, además, y sobre todo, tal ontología está basada en una voluntad de salvación de la realidad misma en lo que tenga de real, es decir, para seguir empleando el vocabulario de Hegel, en lo que tenga de positivo-racional o de "especulativa". La dialéctica hegeliana opera mediante tríadas, de las cuales indicamos a continuación las *principales:*

La Idea se articula en la tríada (1) Ser, (2) Esencia y (3) Concepto. El *Ser,* en la tríada (A) Cualidad, (B) Cantidad y (C) Medida. La Cualidad, en (a) Ser indeterminado, (b) Ser determinado y (c) Ser para sí. El Ser indeterminado, en (a) Ser puro, *(β)* Nada y (γ) Devenir. El Ser determinado, en (*x*) Esto, *(y)* Otro y (z) Cambio. El Ser para si en (f) Uno, (g) Repulsión y (h) Atracción. La *Esencia* en (A) Reflexión de sí, (B) Apariencia y (C) Realidad. La Reflexión de sí, en (a) Apariencia, (b) Determinaciones reflexivas y (c) Razón. El *Concepto,* en (A) Concepto subjetivo, (B) Concepto objetivo y (C) Idea. Y la Idea, en (a) Vida, (b) Conocimiento y (c) Idea absoluta.

No menos central es el papel desempeñado por la dialéctica en el marxismo (VÉASE). Sin embargo, esta dialéctica no se presenta ya como una sucesión de momentos especulativos, sino como el resultado de una descripción "empírica" de lo real. Por lo tanto, la dialéctica marxista —que, dicho sea de paso, fue elaborada más bien por Engels que por Marx— no se refiere al proceso de la "Idea", sino a "la propia realidad". Partiendo de esta base, lo mismo los marxistas clásicos (como Plejanof) que los marxistas actuales (como los filósofos soviéticos) han acentuado la importancia decisiva de la dialéctica. Muchas de sus reflexiones al respecto son de naturaleza política. Así, por ejemplo, Lenin y luego Stalin —seguidos por los filósofos dialécticos soviéticos— han señalado lo que ya Engels dijo de ella: "la mejor herramienta y el arma más buida" para los propósitos revolucionarios del Partido. El uso de la dialéctica permite, en efecto, al entender de estos autores, comprender el fenómeno de los cambios históricos (materialismo histórico) y de los cambios naturales (materialismo dialéctico). Todos estos cambios se hallan regidos por las "tres grandes leyes dialécticas": la ley de la negación de la negación, la ley del paso de la cantidad a la cualidad, y la ley de la coincidencia de los opuestos. Tales leyes permiten, al entender de los marxistas, afirmar 'S es P' y negar a la vez 'S es P', pues señalan que si 'S es P' puede ser verdadero en el tiempo t, puede no ser verdadero en el tiempo t_1. Varios autores han argüido al respecto que esto representa únicamente la afirmación conjunta de contrarios, pero no de contradictorios. Los marxistas, sin embargo, han insistido en que las leyes dialécticas citadas representan una verdadera modificación de las leyes lógicas formales y que, por lo tanto, los principios de identidad, de contradicción y de tercio excluso no rigen en la lógica dialéctica. Por este motivo la lógica formal (no dialéctica) ha sido o enteramente rechazada o considerada como una lógica de nivel inferior, apta solamente para describir la realidad en su fase estable. Ahora bien, en las últimas décadas ha habido por parte de los filósofos marxistas oficiales ciertos cambios en sus concepciones de la dialéctica. Por un lado, algunos han intentado mostrar que las leyes dialécticas pueden axiomatizarse (aun cuando no se ha producido ningún trabajo efectivo en este sentido). Por otro lado, ha habido un creciente reconocimiento de la importancia de la lógica formal (no dialéctica). Los motivos de tal cambio son complejos, especialmente porque muchos son de índole política y no estrictamente filosófica. Como resultado de ello, el concepto de dialéctica en la filosofía marxista ha quedado aun más oscurecido de lo usual. No puede afirmarse, en efecto, si la dialéctica es un nombre para la filosofía general, que incluye la lógica formal como una de sus partes, o si es un reflejo de la realidad, o si es simplemente un método para la comprensión de ésta. Cambios importantes en todos estos puntos se produjeron ya a partir de los artículos de Stalin del año 1950 acerca del marxismo en la lingüística: los artículos titulados *Acerca de varías cuestiones de lingüística. Respuesta a la camarada Krachénnikovoi,* publicados en *Boltchévik,* N° 12. Pero después de la muerte de Stalin (1953) han aumentado en la Unión Soviética y en los países situados dentro de su órbita política las discusiones acerca de la naturaleza, significado y alcance de la dialéctica. En general, las discusiones sobre esta cuestión han seguido vicisitudes análogas a las de la evolución de las doctrinas marxistas (o marxis-tasleninistas) a que nos hemos referido en el artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA; a períodos "más abiertos" han seguido períodos "más cerrados" y viceversa; la flexibilidad ha sido mayor en ciertas disciplinas (estudios históricos) que en otras (estudios sistemáticos); el grado de flexibilidad ha sido mayor por lo común en ciertos países (Polonia, Checoslovaquia) que en otros (la Unión Soviética). En todo caso, los materialistas dialécticos se han dado cuenta de la importancia que tiene el esclarecimiento de las "tres grandes leyes dialécticas". La importancia adquirida por la lógica formal en la época contemporánea puede haber sido una de las causas de esta preocupación. Hace un par de décadas, los materialistas dialécticos, especialmente los autores soviéticos, procuraban sortear las dificultades suscitadas al respecto mostrando cuáles serían las consecuencias de no atenerse con rigor debido a las citadas leyes. Echar demasiado por la borda la dialéctica daría al traste con la doctrina. Pero, además, obligaría a admitir la existencia de inconsistencias en los cambios de frente político y en las subsiguientes modificaciones en el pensamiento filosófico (véase A. Philipov, *op. cit. infra).* En los últimos años, en cambio, se ha afrontado la cuestión más directa y lealmente, como se ha manifestado en las discusiones sobre el principio de contradicción a que nos hemos referido en otro lugar (véase CONTRADICCIÓN). Las críticas que se han suscitado dentro del materialismo dialéctico desde este ángulo han llevado a algunos intérpretes a creer que llegará un momento en que los materialistas dialécticos, al darse cuenta de que no es posible poner en buena armonía la lógica formal y la lógica dialéctica, decidirán desprenderse definitivamente de la última. En todo caso, atenuarán tanto el papel de la dialéctica que, al final, será un mero nombre, o una especie de "máscara". Sin embargo, las cosas no son tan simples. Es probable, por ejemplo, que mientras en el nivel de la formalización lógica y matemática los materialistas dialécticos presten escasa atención a la dialéctica y a su lógica, en lo que toca a la referencia a lo real —especialmente a la realidad humana y social— la dialéctica siga siendo considerada como un instrumento eficaz de conocimiento, y en particular de transformación.

En la amplia "Crítica de la razón dialéctica" emprendida por Sartre (VÉASE), este autor presenta la dialéctica en función de la "actividad totalizadora". La razón dialéctica constituye un todo que debe fundarse a sí mismo. Esta autofundación debe llevarse a cabo dialécticamente (Sartre, *op. cit. infra,* pág. 130). La razón dialéctica, sin embargo, no debe ser dogmática, sino crítica. El dogmatismo dialéctico lleva a una pseudo-comprensión esquemática y abstracta de la realidad. La dialéctica crítica, en cambio, "se descubre y se funda en y por la *praxis* humana" *(ibid.,* pág. 129). Ello permite decir que "el materialismo histórico es su propia prueba en el medio de la racionalidad dialéctica, pero que no funda esta racionalidad, inclusive, y sobre todo, si

restituye a la historia su desarrollo como Razón constituida" (pág. 134). En suma: la dialéctica "no posee otras leyes que las reglas producidas por la totalización en curso" (pág. 139). Puede observarse que Sartre se refiere primariamente a la realidad humana y social y no a la natural.

Aparte las corrientes antes mencionadas, ha habido tanto durante el siglo XIX como durante el presente siglo muchas tendencias filosóficas que han acentuado la importancia de la dialéctica, aunque definiéndola en cada caso de un modo distinto. Ya hemos mencionado antes a Schleiermacher y su dialéctica platónica. Podríamos mencionar asimismo a este respecto al P. Gratry, quien entendió y aceptó la dialéctica —el procedimiento dialéctico o inductivo— en el sentido tradicional platónico de ascenso a lo inteligible. Las formas platónicas de la dialéctica han sido, sin embargo, más bien una excepción en la mencionada época. Casi todas las formas de la dialéctica en los últimos ciento cincuenta años han seguido, en efecto, las huellas de Hegel o, cuando menos, del idealismo. Ello es obvio en los casos de McTaggart, de Croce, Gentile, Collingwood, etc. Lo es también —aunque en menor proporción— en un reciente movimiento neodialéctico colocado bajo la idea dominante de la "experiencia perfectible". Pues aunque esta nueva dialéctica se presenta como algo distinto de las dialécticas propugnadas por las filosofías especulativas, usa algunos conceptos propios de éstas. Nos hemos referido a este movimiento en el artículo sobre la Escuela de Zurich: su principal adalid es F. Gonseth y su órgano la revista *Dialectica,* que se publica desde 1947 y se subtitula "Revista internacional de filosofía del conocimiento". La "Escuela de Zurich" ofrece, a nuestro entender, perspectivas interesantes, pero en muchos casos no pasa de ofrecer meros programas. Un intento de constituir una dialéctica con base empírica —un "empirismo dialéctico" más que una "dialéctica empírica", sin embargo— puede hallarse en varias obras del autor del presente *Diccionario.* No obstante, es preferible usar a este respecto el término integracionismo (v.).

Otros esfuerzos encaminados a reconstituir un pensamiento orientado en sentido dialéctico son los de A. Liebert y J. Cohn. Liebert considera la dialéctica como fundamento de toda filosofía, pero a la vez estima que la dialéctica no es un conjunto de operaciones meramente formales, ni tampoco un proceso material trascendente a todo pensamiento, sino la forma íntima de relación de la realidad y el concepto, y, a la vez, el modo peculiar de desarrollo de la unidad de dichas instancias. Cohn, por su lado, se inclina hacia una dialéctica más cercana al concepto hegeliano, más sin absorber todos los momentos en un panlogis-mo, antes al contrario procurando fundir los momentos lógicos en un todo concreto. Sin embargo, estos tipos de dialéctica son todavía, como Gentile diría, dialécticas del "pensamiento pensado" y no del "pensamiento pensante". En efecto, según Gentile, el primer tipo de pensamiento supone el último, que en su a*t-tuosità,* que es devenir y desenvolvimiento, "pone como su objeto propio lo idéntico, pero ello justamente gracias al proceso de su desenvolvimiento, que no es identidad, es decir, unidad abstracta, sino unidad y multiplicidad a la vez, identidad y diferencia..." *(Teoria generale dello Spirito,* IV, § 7). Por eso la dialéctica no se basa aquí, como en Hegel, en la eliminación de las leyes lógicas tradicionales. Y por eso también la dialéctica pensante es la única capaz, según Gentile, de romper el marco del "devenir" aristotélico, que sigue apegado a la realidad realizada y, de consiguiente, que es incapaz de comprender la realidad realizante de la historia. La crítica de la dialéctica platónico-aristotélica por parte del idealismo contemporáneo, y especialmente del actualismo, se basa, por lo tanto, en una unilateral interpretación estaticista de la noción del acto (VÉASE) y en el olvido del sentido dinámico que tenía ya este concepto en la filosofía "clásica".

La suposición de que el desenvolvimiento dialéctico no se limita al pensamiento filosófico, sino que alcanza inclusive al terreno de la ciencia —inclusive de la ciencia exacta— ha sido establecida por Bogumil Jasinowski al señalar ("Science et Philosophie", *Scientia,* mayo, 1938) que tanto la ciencia como la filosofía se hallan sometidas a una especie de dialéctica universal y reciben, por igual, sentido de su pasado. "Por eso —escribe Jasinowski—, tanto como la filosofía, la ciencia de hoy no parece poder eliminar su propia historia." En el curso de esta historia se manifiesta el mencionado proceso dialéctico o, mejor dicho, una "síntesis dialéctica de las oposiciones" que puede comprobarse en el mismo desarrollo de la física nueva que ha desembocado en la mecánica ondulatoria, hasta el punto de que el propio Louis de Broglie ha reconocido la existencia de este proceso dialéctico como fondo sobre el cual se ha destacado su propia fundamentación de la citada mecánica.

Mayor amplitud tiene el concepto de la dialéctica en un autor contemporáneo, Mortimer J. Adler (nac. 1902), el cual ha propuesto una *Summa dialectica* que sea para nuestra época el resumen y asimilación del pensamiento occidental. Según Adler, este resumen tiene que ser dialéctico y no histórico, pues la *Summa dialectica* tiene que ser la mostración de argumentos, implicados en teorías, sistemas y filosofías de que la historia ha guardado mención, pero que no ha sabido conservar. Al entender de Adler, ello permitiría poner por igual límites al dogmatismo y al historicismo. Algo análogo puede decirse de G. E. Müller, el cual ha presentado una teoría dialéctica como expresión de la tensión creadora de las fuerzas de la vida.

Robert Heiss *(op. cit. infra)* mantiene que la dialéctica no tiene por que seguir (como ha ocurrido con frecuencia en el pasado) las huellas de la lógica. Desde Kant (el primero que, según Heiss, tuvo conciencia del proceso de pensar dialéctico como proceso *sui generis)* se ha advertido que el modo de pensar dialéctico posee una legitimidad propia. Ésta se afianzó en Hegel a base del conocimiento de la historia, así como en varios autores después de Hegel a base del conocimiento de otras esferas de lo real y de múltiples formas de expresión. El fenómeno fundamental de todo pensar dialéctico es, para Heiss, el movimiento. En este sentido, todo pensar dialéctico sigue a Hegel en tanto que éste "proclama la falta de verdad del fenómeno inmediato a favor del movimiento" *(op.*

cit., pág. 131). Heiss indica que hay tres principios operativos de la dialéctica: la negación, la contradicción y la sucesión o serie (dialéctica).

Julius Bahnsen, *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik*, 2 vols., 1878. — Barón Carr von Brockdorff, *Diskontinuität und Dialektik*, 1914. — Jonas Cohn, *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*, 1923. — E. Lasbax, *Cahiers de synthèse dialectique, La Dialectique et le Ryhtme de l'Univers*, 1925. — Siegfried Behn, *Romantische oder klassische Dialektik? Vergleichende Dialektik des antinomischen Widerspruchs*, 1925. — Mortimer J. Adler, *Dialectic*, 1927. — Arthur Liebert, *Geist und Welt der Dialektik. I. Grundlegung der Dialektik*, 1929. — Aimé Forest, *La réalité concrète et la dialectique*, 1931. — Siegfried Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, I, 1929; II, 1931. — Max Raphaël, *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik*, 1934. — Karl R. Popper, "What is Dialectic?", *Mind*, XLIX (1940), 403-26. — Germaine Van Molle, *La connaissance dialectique et l'expérience existentielle*, 1946. — E. Victor Visconte, *A Dialetica Trascendental e suas Consequencias*, 1946. — Varios autores, *Pouvoir de l'Esprit sur le réel. Les deuxièmes entretiens de Zürich sur l'idée de dialectique*, 1948. — Paul Foulquié, *La dialectique*, 1949 (trad. esp.: *La dialéctica*, 1958). — G. E. Müller, *Dialectic. A Way into and within Philosophy*, 1953. — F. Mercadante, *Il problema della verità e la dialettica*, 1953. — M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, 1955 (trad. esp.: *Las aventuras de la dialéctica*, 1957). — C. Capone Braga, *Della dialettica*, 1955. — A. Marc, P. Ricoeur, K. Axelos *et al.*, *Aspects de la dialectique*, 1956 [Recherches de philosophie, 2]. — G. E. Müller, *Interplay of Opposites. A Dialectical Ontology*, 1956. — B. Jasinowski, *art. cit. supra* y *Saber y dialéctica*, 1957. — Hermann Wein, *Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie*, 1957. — L. Sichirollo, *Logica e dialettica*, 1957. — E. Garin *et al.*, "Studi sulla dialettica", 1958 (*Rivista di Filosofia*, XLIX, Nº 2). — N. Abbagnano, E. Paci, C. A. Viano, E. Garin *et al.*, "Studi sulla dialettica", 1958 (Symposium de *Rivista di Filosofia*, XLIX [1958], 123-354; especialmente sobre dialéctica platónica y marxista). — R. Heiss, *Wessen und Formen der Dialektik. Einführung in das dialektische Denken*, 1959. — Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* [precedido de "Questions de méthode"]. t. I: *Théorie des ensembles pratiques*, 1960. — Louis Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique*, 1962. — Para la historia de la dialéctica: Michele Losacco, *Storia della Dialettica*, I, 1922. — E. Victor Visconte, *A Evolução do Pensamiento Dialético*, 2ª ed., 1944. — Zevedei Barbu, *Le développement de la pensée dialectique*, 1947. — Paul Sandor, *Histoire de la dialectique*, 1948. — Para la dialéctica en los griegos y especialmente en Platón: Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 1917. — J. Wolff, "Die platonische Dialektik, ihr Wesen und ihr Wert für die menschliche Erkenntnis", I *Zeitschrift für Philosophie und philosophie Kritik*, LXIV (1874); LXV (1874); LXVI (1875). *ibid.* — Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 1941. — V. Goldschmidt, *Le paradigme de la dialectique platonicienne*, 1947. — A. Szabo, "Beiträge zur Geschichte der griechischen Dialektik", *Acta antiqua*, I (1952), 377-410. — Id., íd., "Zur Geschichte der Dialektik des Denkens", *ibid.* II (1953), 17-57. — Juan Antonio Nuño Montes, *La dialéctica platónica, Su desarrollo en relación con la teoría de las formas*, 1962. — H. A. Overstreet, *The Dialectic of Plotinus*, 1909 (Dis.). — Marcel de Corte, "La dialectique de Plotin et le rythme de la vie spirituelle", *Revue de Philosophie* (1932), 323-67. — Rinaldi Nazzari, *La dialettica di Proclo e il sopravvento della filosofia cristiana*, 1921. — B. Liebrucks, *Platons Entwicklung zur Dialektik*, 1949 (sobre todo a la luz de la relación entre Platón y Parménides). — A. de Marignac, *Imagination et dialectique*, 1951 (sobre Platón). — R. Loriaux, S. J., *L'Être et la Forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne*, 1955. — L. Sichirollo, *Antropologia e dialettica nella filosofia di Platone*, 1957. — Para la dialéctica en Escoto Erigena: K. Samstag, *Die Dialektik des Johannes Scotus Eriugena*, 1931 (Dis.). — Para la dialéctica en sentido escolástico: Thomas Gilby, *Barbara Calerent, A Description of Scholastic Dialectic*, 1949. — Para la síntesis dialéctica en sentido kantiano, Erich Frank, *Das Prinzip der dialektischen Synthesis und die kantische Philosophie*, 1911 (*Kantstudien.* Ergänzungshefte 21). — Joachim Kopper, *Traszendentales und dialektisches Denken*, 1961 (*Kantstudien.* Ergänzungshefte 80) (trata también del problema en autores anteriores a Kant: San Anselmo, Eckhardt; y posteriores a Kant: Hegel). — — Para la dialéctica en sentido hegeliano: P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, 1860. — Eduard von Hartmann, *Ueber die dialektische Methode. Historische kritische Untersuchung*, 1868, reimp., 1962. — C. L. Michelet y G. H. Haring, *Historische-kritische Darstellung der dialektischen Methode*, 1888. — E. Coreth, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, 1952. — E. Gennaro, *La rivoluzione della dialettica hegeliana*, 1954. — B. Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, 1946. — Para la dialéctica en Schleiermacher: G. Wehrung, *Die Dialektik Schleiermachers*, 1920. — Para la dialéctica en Proudhon: Chen Kui-si, *La dialectique dans l'oeuvre de Proudhon*, 1936. — Para la dialéctica en sentido marxista, véase la bibliografía de MARXISMO y FILOSOFÍA SOVIÉTICA. Además (o especialmente): V. F. Asmus, *Dialéktitchéskiy matérializm i logika*, 1924. — Id., íd., *Logika*, 1947. — A. Varách, *Logika i dialéktika*, 1926. — A. K. Toporkov, *Eléménti dialéktitchéskoy logiki*, 1927. — Varios autores, *Dialéktitchéskiy i istoritchéskiy matérializm*, ed. M. B. Mitin, 1934. — C. McFadden, *The Metaphysical Foundations of Dialectical Materialism*, 1938. — E. Walter, "Der Begriff der Dialektik im Marxismus", *Dialectica*, I (1947). — Artículos por V. I. Tchérkesov, I. I. Osmákov y M. S. Strogovitch en *Voprosí filosofii*, I (1948), 2 y 3 (1950). — H. Lefèbvre, *A la lumière du matérialisme dialectique. I. Logique formelle, logique dialectique*, 1947 (trad. esp.: *Lógica formal y lógica dialéctica*, 1956). — A. Philipov, *Logic, and Dialectic in the Soviet Union*, 1952. — M. Cornforth, *op. cit.* en MARXISMO, especialmente el vol. titulado: *Materialism and the Dialectical Method*, II, 1953, ed. rev., 1962. — Helmut Ogiermann, *Materialistische Dialektik*, 1958. — *Caio Prado Júnior, Notas introdutorias à lógica dialética*, 1959. — Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, 1959. — J.-P. Sartre, *op. cit. supra.* — Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J. Orcel, *Marxisme et Existentialisme. Controverse sur la dialectique*, 1962 [debate 7-XII-1961]. — Eli de Gortari, *op. cit. infra.* — Véase asimismo bib. de CONTRADICCIÓN y obras de I. M. Bocheński y G. Wetter en FILOSOFÍA SOVIÉTICA. — La mayor parte de las obras citadas en este último apartado han sido escritas por partidarios del materialismo dialéctico; otras (como las de McFaden, Philopov, son críticas). Pa-

ra la dialéctica en varios autores (M. Weber, G. Lukács, Lenín y Sartre): M. Merleau-Ponty, *op. cit. supra.* — Eli de Gortari, *Introducción a la lógica dialéctica,* 1956, 2a ed., 1959.

DIALELO. Véase TROPOS.

DIALEXEIS. Véase ANONYMUS IAMBLICHI.

DIÁLOGO. El diálogo ha sido con frecuencia una forma de expresión (VÉASE) filosófica o científico-filosófica; ejemplos al respecto hallamos en Platón, San Agustín, Cicerón, Galileo, Berkeley, Hume y, por supuesto, Sócrates (a través de Platón). A veces la forma del diálogo se halla oculta en un aparente discurso continuo. Así se ve en Plotino, que se pregunta y se responde a sí mismo con frecuencia en forma "dialógica".

El diálogo filosófico no es, empero, meramente una forma literaria entre otras que pudiesen igualmente adoptarse; responde a un modo de pensar esencialmente no "dogmático", esto es, a un modo de pensar que procede dialécticamente. Por eso hay una estrecha relación entre estructura dialógica y estructura dialéctica del pensar. Según Platón, el que sabe preguntar y responder es el práctico o especialista del diálogo, esto es, el "dialéctico" *(Crat.,* 390 C). Platón sostiene que la contemplación por el alma de la realidad inteligible es efecto del conocimiento del "arte del diálogo" *(Rep.* VI 511 C), el cual es distinto, y hasta opuesto, a la controversia sofística, donde el diálogo es mera disputa y no proceso cognoscitivo. En el proceso dialógico o dialéctico hay división y generalización *(Phaed.,* 266 B: el diálogo es un método riguroso de conceptualización.

No todos los autores que, después de Sócrates y Platón, usaron el diálogo como forma de expresión filosófica lo fundaron en una determinada forma de pensar y mucho menos en una estructura "dialéctica" completa. En todo caso, no todos ellos reflexionaron, además, sobre dicha forma de pensar como tal. Por otro lado, en la época contemporánea se ha manifestado bastante interés por las cuestiones de índole "dialógica". La mayor parte de los autores que se han ocupado del problema de la comunicación (v.) en sentido existencial y del llamado "problema del Otro" (véase OTRO [EL]) se han referido asimismo a la cuestión del diálogo. Destacamos entre ellos a Martin Buber, para el cual el diálogo es una "comunicación existencial" entre Yo y Tú. El silencio puede formar parte entonces del diálogo. Pero hay que distinguir entre el diálogo auténtico y el falso. El diálogo auténtico (implique o no comunicación por medio de palabras) es aquel en el cual se establece una relación viva entre personas como personas. El diálogo falso (calificado de "monólogo") es aquel en el cual los hombres creen que se comunican mutuamente, cuando lo único que hacen en verdad es alejarse unos de otros. Una forma de diálogo no auténtico, pero admisible, es el "diálogo técnico" en el cual hay solamente comunicación de conocimiento objetivo (en el mundo del "Ello"). Buber se ha referido a la cuestión del diálogo en muchas de sus obras, pero es especialmente apropiado a este respecto el tomo titulado *Dialogisches Leben,* 1947 *(Vida dialógica),* que incluye *Yo y Tú y* varios escritos menores. Según escribe Maurice S. Friedman en el libro *Martin Buber. The Life of Dialogue* (1955), cap. XIV, existe para Buber una "esfera del 'entre'" — de lo "entre-humano" o "entre-humano" *(das Zwischenmenschliche).* "La participación de ambos miembros es el principio indispensable para esta esfera, tanto si la reciprocidad es completamente efectiva como si es directamente capaz de ser realizada mediante complementación o intensificación. El desarrollo de esta esfera es lo que Buber llama precisamente 'lo dialógico'".

Otros numerosos autores de nuestro siglo se han ocupado del problema del diálogo o han hecho de él uno de los fundamentos, y a veces la base principal, de la expresión del pensamiento tanto como de la entera vida humana. Limitémonos a mencionar a este respecto a Unamuno, cuya preocupación por la polémica y el llamado "monodiálogo" constituye una prueba de que llevó la actitud dialogante a sus últimas consecuencias al colocarla en el interior mismo de cada ser humano; a Eugenio d'Ors, quien, como ha puesto de relieve José Luis L. Aranguren *(La -filosofía de Eugenio d'Ors,* 1945 pág., 113) bien pudiera escribir que "yo soy mi diálogo" y quien entiende el pensamiento como constante —pero armónico y ordenado— movimiento por medio del cual se lleva a cabo la asimilación, la comunicación y la integración; a Guido Calogero (Logo *e Dialogo,* 1950), el cual considera que el sentido antiguo del diálogo como dialéctica flexible puede, y debe, ser incorporado al pensamiento actual; finalmente, a Aldo Testa *(Introduzione alla dialogica,* 1955; *La dialógica universale,* 1957; *Somma dialógica,* 1957), el cual ha desarrollado una "filosofía dialógica". Según Testa, el lenguaje tiene sentido sólo en tanto que se funda "en el encontrarse recíproco de yo y el otro" *(La dialógica,* pág. 19). Hay cuatro especies básicas de diálogo: el natural, el educativo, el moral y el social. El conjunto de individuos "dialogantes" no es una mera suma, sino una realidad estructural "vinculadora" *(Somma,* pág. 27).

Sobre el problema del diálogo en sentido antiguo: Jean Andricu, I*e dialogue antique, structure et présentation,* 1954. — Miguel Ruch, *Le préambule dans les Oeuvres philosophiques de Cicerón. Essai sur la genèse et l'art du dialogue,* 1959, especialmente págs. 17-55. — Otras obras sobre el problema del diálogo (además de las de autores citados en el texto del artículo): A. Lüscher, *Das dialogische Verfahren,* 1937. — H. Lacroix, *Le sens du dialogue,* 1956. — Stelio Zeppi, *Il problema del dialogo nel pensiero italiano contemporaneo: dal Crocianismo alla Volontà del Dialogo,* 1960. — R. Hirzel, *Der Dialog, ein literar-historischer Versuch,* 2 vols., en 1, 1895.

DIANOÉTICO, διανοητικός , es lo que pertenece a la *dianoia* (VÉASE), διάνοια . Siendo ésta primariamente una actividad intelectual o una forma de tal actividad, "dianoético" puede, y suele, traducirse por "intelectual". Es posible hablar de un "pensamiento dianoético" a diferencia de un "pensamiento noético" (Cfr. Klaus Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bel Platon und Aristoteles,* 1962 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 29]. De acuerdo con lo indicado en *dianoia,* el pensamiento dianoético sería principalmente pensamiento discursivo, consistente en manipular según ciertas reglas los contenidos recibidos en el pensamiento noético o *noesis* (VÉASE).

El vocablo 'dianoético' es usado so-

bre todo en la expresión 'virtudes dianoéticas', διανοητικαὶ ἀρεταί, usada por Aristóteles para distinguir entre estas virtudes y las virtudes éticas, ἠθικαὶ ἀρεταί (véase VIRTUD). Según Aristóteles, hay dos modos como puede tenerse un principio racional: teniéndolo en sí mismo y de modo eminente, o teniendo una tendencia a obedecer (como se obedece al propio padre). De acuerdo con estos dos modos, hay dos clases de virtudes: las dianoéticas (intelectuales) y las éticas (morales) *(Eth. Nic.,* II, 1, 1103 a 11 sigs.). Las virtudes dianoéticas deben su origen y su desarrollo principalmente al entrenamiento, requiriendo experiencia y tiempo, en tanto que las éticas lo deben principalmente al hábito (ἔθος , de donde ἠθική). Las virtudes dianoéticas o los modos de ser por los cuales el alma posee la verdad mediante afirmación o negación son cinco: el arte (τέκνη) como conocimiento de lo necesario; el saber (ἐπιστὴμη) como conocimiento de lo necesario (de las cosas necesarias y universales); la sabiduría práctica (φρόνησις); la sabiduría teórica (σοφία) y la inteligencia como razón intuitiva y directa de los primeros principios (νοῦς) *(ibid.,* VI, 3, 1139 b 15 sigs.).

DIANOIA. El término griego διάνοια significa, en general, "pensamiento", "intelecto", "espíritu", etc. (y también "un pensamiento", "una noción", "una creencia", etc.). Desde Platón ha sido común en la filosofía griega usar *dianoia* para significar el pensamiento discursivo, el pensar que procede por razonamiento, a diferencia de νὸησις , *noesis* (v.), entendida como pensamiento intuitivo, es decir, como captación intelectual inmediata de una realidad (inteligible). En *Rep.,* 510 D, Platón se refiere al razonamiento sobre las figuras visibles (de la geometría) ; este razonamiento, dice *(ibid.,* 511 D), es un conocimiento discursivo, διάνοια , y no un conocimiento intuitivo o inteligencia, νόησις Este conocimiento discursivo o *dianoia* es algo intermedio entre la opinión, δόξα, y la inteligencia, διάνοια .

En Platón la *dianoia* es, pues, inferior a la *noesis.* En Aristóteles *dianoia* es usado asimismo para designar el pensamiento discursivo; todo lo que es objeto de pensamiento discursivo, τὸ διανοητόν, e intuitivo, νοητόν , dice, es afirmado o negado por el pensamiento *(Met.,* Γ 7, 1012 a 2-3). Sin embargo, Aristóteles usa a veces *dianoia* en un sentido más amplio; así, por ejemplo, al decir que todo pensamiento, διάνοια , es práctico o "poético" o teórico *(ibid.,* E, 1, 1025 b 25). Ello no significa que Aristóteles no reconozca, al modo platónico, una cierta superioridad de la *noesis* frente a la *dianoia.* Así, en *Met.,* Λ 9, 1074 b 36, Aristóteles distingue entre el pensamiento, νόησις , como objeto de sí mismo, "el pensamiento del pensamiento", νόησις νοήσεως , propio de la Inteligencia suprema o el Primer Motor (v.), y otros modos de conocimiento, tales como la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento o pensamiento discursivo, διάνοια que tienen por objeto algo distinto de ellos mismos.

Otros autores han usado *dianoia* como significando "razón" (Epicuro; Cfr. D. Laerc., X, 144) o "pensamiento racional" (Crisipo y otros estoicos). Para Plotino la *dianoia* es una función intelectual contrapuesta a la sensación, αἴσθησις *(Enn.,* I, 1, viii; Cfr. también, I, 1, ix). Pero Plotino distingue entre el pensamiento como *dianoia* (y como *epinoia,* επινοια), el pensamiento como *noesis,* νόησις, y el pensamiento de sí mismo. La *dianoia* aisla lo que está unido *(Enn.,* IV, iii, 9), la *noesis,* aunque supone multiplicidad y es un pensar de segundo rango *(ibid.,* V, vi, 5), está siempre ligada al ser *(ibid.,* VII, vii, 40). El pensamiento de sí mismo pertenece, en cambio, propiamente a la inteligencia *(ibid.,* V, iii, 5) y es "pensamiento en sentido propio" *(ibid.,* V, vi, 1 y 2).

DIANOIOLOGÍA. Como hemos indicado en Intuición (VÉASE), los griegos distinguían entre el pensamiento intuitivo directo, νόησις, y el pensamiento racional discursivo, διάνοια. Tomando este último término como base, J. H. Lambert forjó el vocablo 'Dianoiología' y llamó *Dianoiología o doctrina de las leyes del pensar (Dianologie oder Lahre von der Gesetzen des Denkens)* a la primera parte de su *Neues Organon* (1764). La *Dianoiología* de Lambert examina los conceptos y sus características internas, las divisiones de los conceptos, los juicios, las conclusiones (simples y compuestas), la mostración, la indicación, la experiencia y, finalmente, el concepto de conocimiento científico. Se trata, pues, de la parte de la teoría del conocimiento que examina los elementos por medio de los cuales conocemos y las leyes que rigen tales elementos. Hay que tener en cuenta que algunos de estos elementos son también examinados por Lambert en otras partes del *Organon.* Así, la Aletiología (v.) trata asimismo de los conceptos, pero los analiza desde un punto de vista distinto, en tanto que sometidos a principios que permiten combinarlos e investigar su verdad o falsedad.

DIATRIBA. El significado originario de 'diatriba', διατριβή, en la literatura filosófica es el de *conversación.* Así, las *Diatribas* atribuidas a Arístipo (Diog. Laer., II, 8) eran la reproducción por dicho filósofo cirenaico de los diálogos socráticos. Ahora bien, como indica Joseph Souilhé en su edición de las *Diatribas* o *Conversaciones* de Epicteto (París, tomo I, pág. xxiii), siguiendo la tesis de O. Halbauer *(De Diatribis Epicteti,* 1911), muy pronto la voz 'diatriba' amplió su significación y designó muy varias composiciones. En ellas se incluían no sólo tratados de moral no dialogados o disertaciones de sofistas sobre retórica, música, matemática y física, sino también prédicas de carácter popular que tenían casi siempre por tema asuntos de carácter moral. El género de la diatriba fue usado por cínicos, estoicos y algunos escritores cristianos.

Como término empleado por los estoicos, la diatriba es una forma de expresión (VÉASE) que se propone reproducir las conversaciones sostenidas entre el maestro y sus discípulos. Su propósito es principalmente didáctico. La diatriba implica un intercambio de opiniones y una casi siempre prolija discusión entre varias personas sobre las tesis principales. Por eso dice Halbauer *(op. cit.)* que hay casi identidad entre *diatriba y enseñanza,* entre διατριβή y σχολή. De este tipo de diatribas se destacaron especialmente las de carácter moral-popular, en las cuales se discutía el pro y el contra de cuestiones tales como: "¿Es afectado el sabio por las pasiones?", "¿Está el mundo regido por la Providencia?", "¿Hay que preferir el dolor al deshonor?", etc. Siguiendo a A. Oltramare *(Les origines de la diatribe romaine,* 1926), el citado Souilhé indica asimismo que

la diatriba popular se distingue de los diálogos socráticos por la impersonalidad con que presenta al interlocutor, el cual representa el "pueblo" a quien el filósofo enseña y al cual se opone cuando las opiniones de aquél no siguen la senda de las conveniencias públicas. La *diatriba* no se limita, empero, a una discusión: gran papel desempeña en ella la disertación en forma de sermón, que utiliza toda clase de comparaciones. Como el filósofo habla generalmente contra antagonistas, la voz 'diatriba' ha adquirido el significado de "polémica" que tiene todavía en nuestro lenguaje. Las *Diatribas* de Epitecto son el ejemplo más ilustre de este género filosófico; suelen traducirse actualmente por *Disertaciones* (siguiendo la versión latina: *Dissertationes),* así como por *Coloquios, Conversaciones, Discursos,* etc. En la bibliografía de Epicteto nos hemos referido a la composición de las *Diatribas* de este filósofo.

Además de las obras citadas en el texto (Souilhé, Halbauer, Oltramare), véase: P. Wendland, "Philo und die kynisch-stoische Diatribe", *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie,* 1895. — P. Renner, Zu *Epiktets Diatriben,* 1904. — R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe,* 1911.

DICEARCO de Mesina (Messena), en Sicilia, filósofo peripatético, amigo de Aristoxeno de Tarento, acentuó (según el testimonio de Cicerón, que se refirió a él frecuentemente) los motivos prácticos y se ocupó poco de especulación filosófica. En cambio, se ocupó de ciencias especiales: de historia en su Βίος ῾Ελλάδος; de política en su Πολιτεία Σπαρτιατῶν o Τριπολιτικός (en donde defiende a Esparta como el país que supo mezclar armónicamente la democracia, la aristocracia y la monarquía); de música y de psicología (en un sentido muy parecido a la doctrina de la armonía de Aristoxeno) en Περὶ μουσικῶν ἀγώνων; de geografía en Γῆς περίοδος, y de cuestiones homéricas.

Fragmentos por M. Fuhr (1841). Otros fragmentos por C. Müller (1848) y F. Schmidt (1867). La edición más reciente y completa es la de Fritz Wehrli en el Cuaderno 1 de *Die Schule des Aristoteles: Dikaiarchos,* 1944. Véase artículo de E. Martini sobre Dicearco (Dikaiarchos, 3) en Pauly-Wissowa.

DICOTOMÍA es la división de un concepto en dos conceptos contrarios que agotan la extensión del primero. Se llama también dicotomía al argumento de Zenón de Elea contra la multiplicidad del ser y contra el movimiento, por representar la afirmación de que toda división implica una separación de ella y así hasta el infinito, de manera que siempre queda algo que separa a lo dividido y que es susceptible de ser a su vez dividido. Kant advierte que su tabla de las categorías ofrece la particularidad de señalar en cada clase tres categorías, "lo que no puede menos de atraer la atención, pues que toda otra división por conceptos *a priori* debe ser una dicotomía". La división kantiana resulta ser así una tricotomía en donde la última categoría es una síntesis de las dos anteriores.

DICTUM. Véase MODALIDAD, OPOSICIÓN, PROPOSICIÓN.

DICTUM DE OMNI, DICTUM DE NULLO. En Cat., 1 b 10-15, Aristóteles indicó que cuando se atribuye algo a otra cosa como a su sujeto, todo lo afirmado del predicado deberá ser también afirmado del sujeto. Si *hombre* se atribuye a *hombre individual, y* si *animal* se atribuye a *hombre,* deberá también atribuirse *animal* a *hombre individual,* pues el hombre individual es al mismo tiempo hombre y animal. En An. *Pr.,* 24 b 26-30, Aristóteles manifestó que es lo mismo decir que un término se halla contenido en la totalidad de otro término (de acuerdo con lo establecido en *ibid.,* 24 a 13-15) o decir que un término es atribuido a otro término tomado umversalmente. Así, se dice que un término se afirma umversalmente cuando no puede hallarse en el sujeto ninguna parte de la cual no pueda afirmarse el otro término. Lo mismo ocurre cuando se trata de conocer la *significación* de "no ser atribuido a ninguno". Lukasiewicz *(Aristotle's Syllogistic,* 1951, pág. 47) ha indicado que no puede hacerse responsable a Aristóteles del "vago principio" *Dictum de omni, dictum de nullo* (o *Dictum de omni et nullo),* como principio de la silogística. Sin embargo, como nuestros análisis no son sólo sistemáticos, sino también históricos, tenemos que reconocer como un hecho que los escolásticos recogieron las anteriores observaciones de Aristóteles y las formularon bajo los citados nombres. Según el *Dictum de omni,* lo que se afirma umversalmente de un sujeto es afirmado de todo lo que está contenido bajo tal sujeto *(quidquid universaliter dicitur de aliquo subjecto,* dicitur de omni *quod sub tale subjecto continetur);* o, más brevemente: lo dicho de todos, dicho de cada. Si se afirma umversalmente que el hombre es animal racional, se afirma lo mismo de cada hombre individual. Según el *Dictum de nullo,* lo que se niega universalmente de un sujeto se niega también de todo lo que está contenido bajo tal sujeto *(quidquid universaliter negatur de aliquo subjecto,* dicitur de nullo *quod sub tali subjecto continetur);* o, más brevemente: lo dicho de ninguno, no dicho ni de uno. Si se niega universalmente del hombre que es vegetal, se niega lo mismo de cada hombre individual.

Estos dos principios han sido considerados por los escolásticos como básicos para la conclusión silogística. Es lo que se reconoce cuando se afirma que el principio del silogismo reside en lo universal. Algunos autores —tal, Lambert, al comienzo de su *Neues Organon* (1764)— han complementado dichos principios con otros: el *Dictum de diverso,* el *Dictum de exemplo* y el *Dictum de reciproco.* Otros autores han criticado el *Dictum de omni, dictum de nullo y* han intentado introducir distintas bases para apoyar la validez de la conclusión silogística. Mencionamos entre tales autores a Kant, a Lachelier, y a John Stuart Mill; a continuación resumiremos sus respectivas doctrinas.

Kant propone el doble principio *Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst y Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst (Nota notae est nota rei ipsius, repugnans notae repugnat rei ipsi).* Traduciendo *'Merkmal'* (característica, atributo) por *'nota'* tenemos: Una nota de una nota es una característica de la cosa misma; una nota que repugna a una nota repugna a la cosa misma. Consideremos la afirmativa. En el silogismo:

Todos los hombres son animales racionales

Los suecos son hombres
Los suecos son animales racionales

'animal racional' entra en la comprensión de la nota 'hombre' y, por lo tanto, entra también en la comprensión de 'sueco', que posee dicha nota. Lo mismo podríamos decir en una negación.

Tal como Kant expone su doctrina, se basa en los siguientes supuestos: (1) Comparar algo como nota con una cosa equivale a juzgar; (2) La cosa misma es el sujeto, la nota es el predicado. Pero que P sea una nota no significa que sea una nota de S. (3) Una nota de la nota de una cosa es una nota mediata. Así, 'necesario' es una nota inmediata de Dios, pero 'inmutable' es una nota de 'necesario' y, por lo tanto, una nota mediata de Dios. (4) Todo juicio hecho mediante nota mediata es un razonamiento (o comparación de una nota con una cosa mediante una nota intermedia — que es el término medio del silogismo. Kant sigue considerando el *Dictum de omni, dictum de nullo* como válido, pero estima que debe basarse en la regla Nota *notae.*

Lachelier se adhiere a la tesis de Kant. El ejemplo:

Todo A es B
Es así que algún A es A
Luego, algún A es B

muestra la subalternación de la proposición 'Todo A es B'. El silogismo en cuestión tiene tres términos y no sólo dos, pues la premisa menor 'Algún A es A' sólo es idéntica en apariencia; significa en realidad, dice Lachelier, que el sujeto 'X', sea cual fuere, posee el atributo 'A'. Se trata de un silogismo de la primera figura en *Darii* que se apoya —como todas las figuras— en el principio de que el atributo implicado por otro pertenece a todo sujeto en el cual éste resida — otro modo de formular el principio *Nota notae.* Lo mismo puede decirse del silogismo de la primera figura en *Ferio:*

Ningún A es B
Es así que algún A es A
Luego, algún A no es B

donde hay subalternación de la universal negativa. Lachelier indica que el principio *Nota notae* debe completarse con el principio de que el atributo de un sujeto se afirma por accidente de otro atributo de este mismo sujeto en la afirmativa y su oposición en la negativa. Esto da lugar a los principios: *Nota rei est accidens notae alterius y Repugnans rei repugnat per accidents nota.*

El principio *Nota notae* se basa exclusivamente en la comprensión (VÉASE) de los términos, y sus defensores arguyen que el *Dictum de omni, dictum de nullo* se apoya únicamente en la extensión (v.) que, a su entender, está subordinada a la comprensión. Frente a ello, los defensores de la lógica clásica han manifestado que si bien el principio *Nota notae* es válido, no es un principio suficientemente básico. El *Dictum de omni, dictum de nullo* tiene en cuenta *primariamente* la extensión, pero no excluye totalmente la comprensión. Además, posee la ventaja de que es un principio común para todas las figuras del silogismo, mientras que el principio *Nota notae* obliga a la adopción de principios distintos y autónomos para cada figura. Esto, señala Maritain, "destruiría la unidad genérica del silogismo categórico".

J. S. Mill basó su crítica del principio *Dictum de omni et nullo* en la suposición de que la silogística clásica se basa en una metafísica realista, según la cual el principio en cuestión es una ley fundamental de la Naturaleza: la que expresa que las propiedades de una clase *en tanto que substancia general* son las propiedades de todos los individuos de tal clase *en tanto que substanciales individuales.* Tan pronto como se abandona esta metafísica, el principio en cuestión pierde su sentido, manteniéndolo sólo como una definición en la cual intenta explicarse, de un modo parafrástico, la significación de la voz 'clase'. Una solución parece entonces imponerse: considerar las proposiciones como meras expresiones verbales (según hizo Hobbes), y conservar el principio *Dictum de omni et nullo* como una regla de transformación lingüística. Sin embargo, Mill rechaza también esta solución, por estimar que se basa en una metafísica nominalista, tan inaceptable para él como la metafísica realista antes aludida. No queda, al parecer, más remedio que sustituir los principios de razonamiento en que se basa el *Dictum de omni et nullo* por otros principios capaces de fundamentar una "lógica inductiva". Mill propone al efecto dos principios que, a su entender, se parecen mucho a los axiomas de la matemática: 1° que las cosas que coexisten con la misma cosa, coexisten entre sí; o más rigurosamente, que una cosa que coexiste con otra cosa, la cual coexiste con una tercera cosa, coexiste también con esta tercera cosa (principio del silogismo afirmativo) ; 2° que una cosa que coexiste con otra cosa, con cuya otra cosa una tercera cosa no coexiste, no es coexistente con esta tercera cosa (principio del silogismo negativo). Ambos principios, dice Mill, se refieren a hechos, no a convenciones.

Los *loci* aristotélicos se han indicado en el texto. La exposición del principio estudiado está hecha a base de los manuales escolásticos clásicos. La indicación de Lambert se halla en el prefacio de su ya citada obra. Las consideraciones de Kant, Lachelier y J. S. Mill respectivamente en: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* (1762) Fig. 5 §.; G. Hartenstein II, 55-68; E. Cassirer (Arthur Buchenau), II, 49-65. — *Études sur le Syllogisme suivies de l'Observation de Platner et d'une note sur Philèbe,* 1907 trad. esp. en el tomo titulado *Del fundamento de la inducción* [que contiene los demás escritos de Lachelier], 1928). — A *System of Logic* (1834), II, iii, 2 y 3. — La cita de Maritain procede de su *Petite Logique (* 1923), § 72.

DIDEROT (DENIS) (1713-1784) nació en Langres (Champaña). Interesado por todas las ciencias y artes concibió la idea de publicar la *Enciclopedia* (VÉASE), que comenzó en unión de d'Alembert y para la cual redactó diversos artículos. Representante de las ideas típicas del enciclopedismo y de la ilustración, fue perseguido y encarcelado a causa de algunos escritos. Su posición filosófica personal se halla determinada principalmente por el empirismo inglés, que interpreta como "filosofía ilustrada", por el criticismo escéptico de Bayle y por las diversas corrientes materialistas y naturalistas de su tiempo. La imprecisión de las ideas filosóficas de Diderot —imprecisión que contrasta con el rigor y la determinación de sus otros pensamientos— no es, sin embargo, más que la expresión de un espíritu que concibe

la acción y el entusiasmo por la Ilustración como lo que tiene que sobrepasar todo pensamiento y todo sistema. De ahí la admisión sucesiva de las ideas que puedan mejor prestarse a tales fines: las doctrinas deístas, con su afán de sobreponerse a todo oscurantismo y a toda intolerancia; la concepción materialista de la Naturaleza, admitida no tanto por un deseo de reducción de lo superior a lo inferior como por cierto aire de comunión del hombre con el mundo natural; finalmente, la concepción del universo como una totalidad viviente, constituida por átomos que pueden en ciertos momentos cobrar conciencia de sí mismos y que luego se entrecruzan y mezclan hasta formar un inmenso organismo en el que las partes son de tal modo solidarias que sólo pueden comprenderse con referencia al todo. La doctrina de Diderot, especialmente en los últimos tiempos, insiste frecuentemente en esta Naturaleza orgánica tan parecida a las concepciones panteístas y ani-mistas del Renacimiento: "Todos los seres circulan unos en otros.. . Todo se halla en perpetua fluencia. .. No hay otro individuo que la totalidad. Nacer, vivir y morir es cambiar de forma."

Entre las obras (principalmente las de interés filosófico) publicadas durante la vida del autor, mencionamos: *Essai sur le mérite et la vertu*, 1745. — *Pensées philosophiques*, 1746 (sin el nombre del autor). — *Les Bijoux indiscrets*, 1748. — *Lettre sur les Aveugles à l'usage de ceux qui voient*, 1749. — *Lettres sur les Sourds-Muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, 1759. — *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, 1754. Véanse las *Oeuvres philosophiques, littéraires et dramatiques* publicadas en 1773 (junto con obras de Morelly, Coyer, etc.). — Entre las obras póstumas (en las que figuran varios de sus importantes cuentos filosóficos) mencionamos: *Salons* (publicados cada 2 años, de 1759 a 1771, 1775 y 1781), 1795 y 1798. — *Supplément au voyage de Bougainville*, 1796 (escrito en 1772; véase la edición del *Supplément*, según los manuscritos de Leningrado, por Gilbert Chinard, 1935). — *La Religieuse*, 1796 (escrita en 1760). — *Jacques, le Fataliste*, 1796 (escrito en 1773). — *Le Neveu de Rameau*, escrito en 1761, publicado por vez primera en trad. alemana de Goethe, en 1805, y en francés en 1823 (tomo XXI de la edición de *Oeuvres* de Brière). — *Entretien de Dalembert et de Diderot; le Rêve de Dalembert, suite de l'Entretien*, 1830. — *Paradoxe sur le Comédien*, 1830. — *Est-il bon, est-il méchant?*, 1834. — Primeras ediciones de obras (muy imperfectas): *Oeuvres philosophiques de M. D.* (Amsterdam, 1772, 6 vols.); *Collection complète des oeuvres philosophiques, littéraires et dramatiques de M. D.* (London, 1773, 5 vols., probablemente impresa en el continente). Primeras ediciones más completas: *Oeuvres*, por Jacques-André Naigeon, 1798, 15 volúmenes; *Oeuvres*, por J. L. Brière, 1821-23, 21 vols. (el tomo XXI comprende obras hasta entonces inéditas); *Oeuvres complètes*, por J. Assérat y Tourneaux, 1875-1877, 20 vols., *Oeuvres*, por A. Billy ("La Pléiade"), 1935. — Véase también: *Correspondence inédite*, ed. A. Babelon, 1931, y *Lettres à Sophie Valand*, ed. A. Babelon, 1930. Ed completa de *Correspondence de D. Diderot*, ed. G. Roth: I (1955); II (1956), III (1957). — Sobre Diderot véase: K. Rosenkrantz, *Diderots Leben und Werke*, 1866. — J. Morley, *Diderot and the Encyclopaedists*, 1878, 2ª ed., 1886. — E. H. A. Scherer, *Diderot*, 1880. — Émile Faguet, "Diderot" (en *Études littéraires*, 1890-94, vol. 3). — Joseph Reinach, *Diderot*, 1894. — L. Lucros, *Diderot, l'homme et l'écrivain*, 1894. — A. Collignon, *Diderot*, 1895. — J. Mauveaux, *Diderot, l'encyclopédiste et le penseur*, 1914. — K. von Roretz, *Diderots Weltanschauung*, 1914 (Dis.). — Werner Leo, *Diderot als Kuntsphilosoph*, 1918 (Dis.). — I. K. Luppol, *D.*, 1924, 1934, ed. rev., 1960 (trad. esp. de la ed. de 1934, 1940). — J. V. Johansson, *Études sur D. Diderot*, 1927. — Joseph Le Gras, *Diderot et l'Encyclopédie*, 3ª ed., 1928. — H. Dieckmann, *Stand und Problem der Diderots-Forschung*, 1931. — Jean Thomas, *L'humanisme de Diderot*, 1932. — André Billy, *Diderot*, 1932. — Otto Engelmayer, *Romantische Tendenzen im künstlerischen, kritischen und kunstphilosophischen Werke Diderots*, 1933 (Dis.). — Hubert Gillot, *D. Diderot. L'homme. Ses idées philosophiques, esthétiques, littéraires*, 1937. — J. J. M. Pommier, *Diderot avant Vincennes*, 1939. — I. K. Luppol, *Diderot*, I (trad. esp., 1940). — Jean Luc, *Diderot*, II (trad. esp., 1940). — Eric M. Steel, *Diderot's Imagery; a Study of Literary Personality*, 1941. — Joseph Edmund Barber, *Diderot's Treatment of the Christian Religion in the Encyclopédie*, 1941 (tesis). — Daniel Mornet, *Diderot, l'homme et l'oeuvre*, 1941. — Mary Lane Charles, *The Growth of Diderot's Fame in France from 1784 to 1875*, 1942 (tesis). — D. H. Gordon y N. L. Torrey, *The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text*, 1947. — H. Lefèbvre, *Diderot*, 1949. — P. Mesnard, *Le cas Diderot*, L 1952. — O. E. Fellows y N. L. Torrey, eds., *Diderot Studies, I*, 1949; II, 1953. — P. Cassi-ni, *D.*, "philosophe", 1962. — József Szigeti, *D. D. Une grande figure du matérialisme militant du XVIIIe siècle*, 1962 [Studia Philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae, II],

DIETRICH DE FREIBERG, Theodoricus Teutonicus de Vriberg (*ca.* 1250-ca. 1310), nac. en Vriberg (Freiberg), Sajonia, estudió y profesó en Paris — donde tuvo ocasión de oír a Enrique de Gante. Miembro de la Orden de los Predicadores, fue prior en Würzburgo y provincial en Alemania. Sus obras se caracterizan por su abundancia, y la amplitud de sus temas; Dietrich de Freiberg escribió, en efecto, sobre cuestiones naturales, lógicas, psicológicas, éticas, teológicas, metafísicas y eclesiásticas. Fuertemente inclinado a la observación de los fenómenos naturales, Dietrich formuló una teoría en la cual se explicaba la formación del arco iris por medio de la refracción de los rayos de luz en las gotas de lluvia suspendidas en la atmósfera; por lo demás, se trataba de una de las varias doctrinas de óptica —especialmente sobre propiedades de la luz y formación de los colores— formuladas por el autor. Desde el punto de vista filosófico y metafísico, Dietrich desarrolló sus ideas bajo influencias no sólo aristotélicas y agustinianas, sino también, y especialmente, neoplatónicas (sobre todo de Proclo y Avicena). Ahora bien, la insistencia en el proceso de emanación (VÉASE) y en la irradiación de su substancia por las inteligencias a causa de su propia superabundancia no significa que el pensamiento de Dietrich de Freiberg sea estrictamente emanatista o monista. Por un lado, destaca el acto primario de creación divina; por el otro, defiende la sustancialidad e independencia (relativas) de las criaturas. El primer punto exige una idea de creación que pueda derivarse, sin producirse un salto conceptual demasiado brusco, de la noción de transfusión; el segundo punto exige una idea de independencia substancial que pueda

derivarse, sin brusco salto, de la noción de intelecto agente. La dificultad de combinar estos dos aspectos constituye una de las dificultades más obvias, aun cuando también uno de los aspectos más interesantes, del pensamiento de Dietrich de Freiberg. Dentro de las citadas tensiones, su pensamiento filosófico aparece, sin embargo, como notablemente consistente. En efecto, lo que sucede en el reino de las inteligencias primeras y agentes ocurre asimismo en el reino de las almas individuales. En este terreno Dietrich parece mantener la doctrina agustiniana de la iluminación interior. Pero lo que hace, en rigor, es interpretar esta doctrina a la luz del neoplatonismo de Proclo, de tal forma que el alma en su última intimidad aparece como un intelecto en acto capaz de conocer por sí mismo las esencias. En este y en muchos otros respectos el pensamiento de Dietrich se opone al tomista. Lo mismo ocurre con la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia; Dietrich negó la distinción real tomista para afirmar una mera distinción racional.

Entre los numerosos escritos de Dietrich mencionamos los siguientes: *De iride et radialibus impressionibus, De luce et eius origine, De coloribus, De origine rerum praedicamentalium, De magis et minus, De esse et essentia, De quidditatibus entium, De accidentibus, De natura contrariorum, De miscilibus in mixto, De elementis corporum naturalium, De intelligentiis et motoribus caelorum, De tribus difficilibus articulis, De intellectu et intelligibili, De cognitione entium separatorum, De universitate entium, Quod substantia spiritualis non sit composita ex materia et forma* (la doctrina de Dietrich de que sólo las sustancias corporales tienen composición hilemórfica desempeña un papel central en su pensamiento), *De tempore, De causis, De substantia orbis, De habitibus, De voluntate, De efficientia Dei, De viribus inferioribus intellectu in angelis, De theologia quod est scientia secundum perfectam rationem scientiae, De subiecto theologiae.* Entre las ediciones de obras de Dietrich, con comentarios críticos mencionamos: E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft,* 1906 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, V, 5-6] [contiene texto de *De intellectu et intelligibili* y *De habitibus*]. — Id., id., "Le traité De ente et essentia de Thierry de Fribourg", *Revue Néoscolastique* XVIII (1911), 516-36. — J. Würschmidt, *D. von Freiberg. Ueber den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke,* 1914 [Beiträge, etc., XII, 5-6] [contiene texto de *De iride et radialibus impressionibus*]. — F. Stegmüller, "Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XIII (1940-1942), 153-221 [contiene textos de *De tempore* y de *De mensuris durationis*]. — Véase también L. Gauthier, "Un psychologue inconnu de la fin du XIIIe siècle", *Revue Augustinienne,* XV (1909), 657-73; XVI (1910), 178-206, 541-66.

DIETZGEN (JOSEPH) (1828-1888), nac. en Blankenberg, cerca de Colonia, falleció en Chicago (EE. UU.). Considerado como uno de los partidarios del empiriocriticismo de Avenarius, defensor a la vez del marxismo en la teoría económica y social, representa una concepción que podría llamarse un "reísmo radical" y también un "empirismo reísta", según el cual lo único real es lo que se da como contenido de la aprehensión empírica o, mejor dicho, de la percepción directa. Ahora bien, esta realidad no es simplemente para Dietzgen un complexo de sensaciones; el rechazo de la "cosa en sí" quiere decir, en el fondo, que la cosa en sí está presente en el fenómeno y, por consiguiente, que el conocimiento de lo dado fenoménicamente y de lo real son una y la misma cosa. Pero como este conocimiento no es sólo conceptual, sino "total", hay que tener en cuenta las condiciones sociales bajo las cuales se desarrolla. La filosofía se convierte así en una parte de la concepción del mundo político-social, en un socialismo filosófico que, en el mismo sentido del marxismo, aspira no sólo a comprender, sino también, y muy especialmente, a transformar el mundo y la realidad.

Obras principales: Das *Wesen der menschlichen Kopfarbeit,* 1869, ed. por G. Mende, 1955 *(La naturaleza del trabajo mental humano).* — *Briefe über Logik, speziell demokratisch-proletarische Logik,* 1880-1883 *(Cartas sobre la lógica, especialmente la lógica democrático-proletaria).* — *Die Religion der Sozialdemokratie,* 1895 *(La religión de la socialdemocracia).* — Edición de obras reunidas: *Sämtliche Schriften,* 3 vols., 1911, 3a ed., 1922. — Nueva ed.: *Schriften in drei Bänden,* ed. por un "grupo de trabajo filosófico" de la Deutsche Akademie der Wissenschaften (Berlín-Este), I, 1961; II, 1962; III, 1963. — Véase Henriette Roland-Holst, J. *Dietzgens Philosophie, geneinverständlich erlaütert in ihrer Bedeutung für das Prole, tariat,* 1910. — A. Hepner, *Joseph Dietzgens philosophische Lehren,* 1916. — Max Apel, *Einführung in die Gedankenwelt J. Dietzgens,* 1931.

DIFERENCIA. Aristóteles distinguió entre diferencia, διαφορά, y alteridad, ἑτερότης. La diferencia entre dos cosas implica determinación de aquello en que difieren. Así, por ejemplo, entre una bola blanca y una bola negra hay diferencia, la cual está determinada en este caso por el color. La alteridad no implica, en cambio, determinación; así, un perro es otro ser que un gato. Sin embargo, la diferencia no es incompatible con la alteridad, y viceversa. Así, la Tierra es diferente del Sol, por cuanto difieren en que, siendo ambos cuerpos celestes, uno no tiene luz propia y el otro la tiene. Pero a la vez la Tierra es otra cosa que el Sol y el Sol otra cosa que la Tierra (Cfr. Aristóteles, *Met.,* I, 3, 1054, b 15 y sigs.).

La noción de diferencia ha desempeñado un papel importante en metafísica y en lógica. Desde el punto de vista metafísico, el problema de la diferencia ha sido tratado en estrecha relación con el problema de la división (VÉASE) como división real. La diferencia se opone a la unidad, pero a la vez no se puede entender sin una cierta unidad (cuando menos, la unidad numérica de las cosas distintas por un lado, y la unidad del género del cual son diferencias las cosas distintas por otro lado). La diferencia —lo mismo que la alteridad— puede ser considerada como uno de los "géneros del ser" o una de las "categorías" (véase CATEGORÍA). Así sucede en Platón, al introducir la alteridad como género supremo; y en Plotino, al introducir como género supremo la diferencia — que en este caso equivale a "lo otro". Desde el punto de vista lógico, la noción de diferencia ha sido usada al formularse el modo más general de establecer una definición: una de las condiciones de toda definición (clásica) satisfactoria es la llamada "diferencia específica" de la que hemos tratado en Definición (VÉASE). A la vez metafísica y lógicamente, la noción de diferencia ha sido

considerada como uno de los predicables. Hemos tratado con algún detalle de esta cuestión en el artículo PREDICABLES, donde nos hemos referido especialmente a las doctrinas de Porfirio y Avicena.

El citado Porfirio introdujo una clasificación de tipos de diferencia que fue aceptada por muchos escolásticos: la diferencia común, que separa accidentalmente una cosa de otra (como un hombre de pie, de un hombre sentado); la diferencia propia, que aunque separa también accidentalmente una cosa de otra lo hace por medio de una propiedad inseparable de la cosa (como un cuervo, que es negro, se distingue de un cisne, que es blanco); la diferencia máximamente propia, que distingue esencialmente una cosa de otra, pues la diferencia se funda en una propiedad esencial o supuestamente esencial (como racional es considerada la "diferencia" del hombre). Además de ello, las diferencias pueden ser, según Porfirio, separables o inseparables; entre las inseparables las hay que son atributos por sí mismos y otras que son atributos por accidente. Entre las diferencias inseparables que son atributos por sí mismos las hay por las cuales se dividen los géneros en sus especies, y otras por las cuales las cosas divididas se constituyen en especies. Esta última división es análoga, o idéntica, a la que se propone a veces entre diferencia divisiva y diferencia constitutiva.

Muchos autores escolásticos partieron de las clasificaciones de Porfirio y establecieron diversos tipos de diferencias: así, por ejemplo, diferencia común; propia; máximamente propia; esencial; divisiva; constitutiva; analógica; numérica; genérica; específica, etc. Algunos de estos tipos de diferencia coinciden con otros. Así, la diferencia común es evidentemente una diferencia accidental, y hasta máximamente accidental; la diferencia específica es, o puede ser, constitutiva, etc. Algunos escolásticos distinguieron entre diferencia y diversidad; así en Santo Tomás *(Cont.* Gent, I, 17) al indicar, siguiendo a Aristóteles, y contra la opinión de David de Dinant, que lo diferente se dice relacionalmente, pues todo lo que es diferente es diferente en virtud de algo; lo que es diverso, en cambio, lo es por el hecho de no ser lo mismo que otra cosa dada. El problema de la diferencia se examinó con frecuencia a base de un análisis del sentido de 'diferir' *(differre).* Dos cosas, dice Occam, pueden diferir específica o numéricamente. Dos cosas difieren numéricamente cuando son de la misma naturaleza, pero una no es la otra, como en un todo las partes de la misma naturaleza son numéricamente distintas, o bien como dos cosas son "todos" que no forman el mismo ser. Difieren específicamente cuando pertenecen a dos especies. Se puede hablar también de un *differre ratione* cuando la diferencia se aplica sólo a términos o a conceptos (en el sentido que da Occam a estas expresiones). Duns Escoto habló de diferencias últimas, *differentiae ultimae,* del ser, como las *passiones entis* o "trascendentales", cuando menos las *passiones convertibiles* (como lo uno o el bien) o también las *passiones disiunctae* (como la potencia y el acto) siempre que se tomen conjuntamente y se hagan entonces "convertibles". La diferencia puede asimismo concebirse como diferencia individual o, mejor dicho, como una diferencia que, al contraer la especie, constituye el individuo. Es lo que admite Suárez *(Met. Disp.,* V, 2) al hablar de *differentia individualis.*

Hablando de los conceptos que forman parte de los juicios empíricos ("juicios objetivos"), Kant indica que se puede encontrar en estos conceptos identidad (de muchas representaciones bajo un concepto) con vistas a la formación de juicios universales, o bien diferencia (de representaciones dentro de un concepto) con vistas a la formación de juicios particulares (K. *r.* V., A 262 / B 317). Los conceptos en cuestión parecen poder llamarse, pues, conceptos de comparación. Pero en vista de la función que ejercen en la formación de los juicios, es mejor llamarlos "conceptos de reflexión". En vista de ello las nociones de identidad y de diferencia son consideradas por Kant como nociones trascendentales (en sentido kantiano). Identidad y diferencia pueden seí consideradas como "conceptos de reflexión", los cuales no se aplican a las cosas en sí, sino a los fenómenos. Análogamente, Hegel considera como conceptos de reflexión la identidad y la diferencia, pero en un sentido distinto del kantiano (véase REFLEXIÓN) — en tanto, pues, que la reflexión se distingue de la inmediatez. Desde este ángulo Hegel define la diferencia *(Unterscheid)* como diferencia de esencia. Por eso "lo otro de la esencia es lo otro en y para sí mismo y no lo otro que es simplemente otro en relación con algo fuera de él" (Logik, II, ii, B). Siendo la diferencia algo en y para sí mismo, la diferencia está estrechamente ligada a la identidad: en rigor, lo que determina la diferencia determina para Hegel la identidad, y viceversa. La diferencia se distingue de la diversidad *(Verschiedenheit),* en la que se hace explícita la pluralidad de la diferencia (*Unterscheid).*

Heidegger ha hablado en diversas ocasiones de la "diferencia ontológica" *(ontologische Differenz).* Se trata en sustancia de la diferencia entre el ser y el ente (VÉASE), diferencia que sobrepasa cualesquiera otras diferencias. Por otro lado, la diferencia mitológica puede asimismo concebirse como una diferencia en el ser; en este sentido la diferencia está también estrechamente relacionada ontológicamente con la identidad (VÉASE).

Para el método de diferencias en el sentido de John Stuart Mill, véase CANON.

Véase también CATEGORÍA, DEFINICIÓN, IDENTIDAD, INDISCERNIBLES (PRINCIPIOS DE LOS), PREDICABLES.

DIFERENCIA (MÉTODO DE). Véase CANON, MILL (J. S.).

DILEMA es el nombre que recibe un antiguo argumento presentado en forma de silogismo con "dos filos" o "dos cuernos" y llamado también por ello *syllogismus cornutus.* Como casi todos los ejemplos de dilema presentados en la lógica tradicional tienen en su conclusión una proposición disyuntiva cuyos dos miembros son igualmente afirmados, se suele llamar la atención sobre la diferencia entre el dilema y el silogismo disyuntivo, en el cual se afirma solamente uno de los miembros de la disyunción. Uno de los ejemplos tradicionales de dilema es:

Los hombres llevan a cabo los asesinatos que proyectan o no los llevan a cabo. Si los llevan a cabo, pecan contra la

ley de Dios y son culpables. Si no los llevan a cabo, pecan contra

su conciencia moral, y son culpables.

Por lo tanto, tanto si llevan a cabo como si no llevan a cabo los asesinatos que proyectan, son culpables (si proyectan un asesinato).

Cuando los miembros de la proposición disyuntiva son tres, se habla de trilema; cuando son cuatro, cuadrilema; cuando son un número indeterminado, *n,* de miembros, polilema.

En la lógica actual el dilema es presentado como una de las leyes de la lógica sentencial. Indicamos a continuación cuatro formas de dicha ley:

$$(((p \supset r) \,.\, (q \supset r)) \,.\, (p \vee q)) \supset r,$$
$$(((p \supset q) \,.\, (p \supset r)) \,.\, (\sim q \vee \sim r)) \supset \sim p,$$
$$(((p \supset q) \,.\, (r \supset s)) \,.\, (p \vee r)) \supset (q \vee s),$$
$$(((p \supset q) \,.\, (r \supset s)) \,.\, (\sim q \vee \sim s)) \supset (\sim p \vee \sim r).$$

A base de la información que se halla en los artículos LETRA, NOTACIÓN SIMBÓLICA y PARÉNTESIS, el lector puede encontrar fácilmente ejemplos para cualquiera de las cuatro formas antes mencionada. Se observará que lo común de todas ellas es que se trata de un condicional cuyo antecedente está compuesto de tres fórmulas unidas por conjunciones. Las dos primeras fórmulas del antecedente son a su vez condicionales y la tercera es una disyunción. En cuanto a la conclusión, puede ser una disyunción (como se ve en los dos últimos casos) o la afirmación (primer caso) o negación (segundo caso) de una de las sentencias.

De un modo muy general se llama *dilema* la oposición de dos tesis, de tal modo que si una de ellas es verdadera, la otra ha de ser considerada como falsa y viceversa. Una decisión, basada en motivos distintos de los lógicos, parece ser en ciertos casos necesaria. Tal es el sentido en que utiliza Renouvier el término 'dilema" en su análisis de los dilemas metafísicos. Según este filósofo (Cfr. *Les dilemmes de la métaphysique pure,* 1903, *passim;* trad, esp., 1945), las doctrinas metafísicas pueden agruparse en dilemas cuya solución no es susceptible de una determinación racional por medio del principio lógico de contradicción, sino únicamente objeto de decisión y, en el fondo, de creencia. Estos dilemas, que se repiten constantemente en el curso de toda la historia de la filosofía (y que hacen de esta historia no un proceso único, sino una serie de dicotomías), se resumen en las oposiciones siguientes: lo Incondicionado-lo Condicionado; la Substancia-la Ley o Función de los fenómenos; lo Infinito-lo Finito; el Determinismo-la Libertad; la Cosa-la Persona, ocurriendo que ambas series se oponen a su vez en un dilema único, que puede resumirse en la oposición: Impersonalismo-Personalismo.

DILTHEY (WILHELM) (1833-1911), nacido en Biebrich, profesó en Basilea, Kiel y Breslau antes de ocupar, en 1882, la cátedra de historia de la filosofía que H. Lotze dejó vacante en Berlín. El carácter fragmentario de su obra hace difícil articularla en sistema, cosa que, por otro lado, rechazaba el propio filósofo, quien prefería decididamente la actitud inquisitiva a la pretensión constructiva que muestran los grandes sistemas metafísicos. Su importancia radica ante todo en sus investigaciones sobre la gnoseología de las ciencias del espíritu y sobre la psicología, a la cual dio el nombre de psicología descriptiva y analítica, psicología estructural o psicología de la comprensión. Dilthey coincide con el positivismo y con el neokantismo en su negación de la posibilidad de conocimiento metafísico, pero le separa de ellos su oposición al naturalismo triunfante de su tiempo. Su dedicación a las ciencias del espíritu y su preferencia por la Historia le inserta en una línea que, procedente de Hegel, se enlaza con Windelband y Rickert, sigue paralela a los representantes de la filosofía de la vida y desemboca en las actuales direcciones científico-espirituales. Su propósito consiste ante todo en completar la obra de Kant con una gnoseología de las ciencias del espíritu, con una "crítica de la razón histórica paralela a la "crítica de la razón pura". Sus estudios históricos —*Leben Schleiermachers (Vida de Schleiermacher,* 1867-1870); *Auffassung und Analyse des Menschen im XV und XVI Jahrhunderte (Concepción y análisis del hombre en los siglos XV y XVI,* 1891)— constituyen ensayos en este sentido, por cuanto en ellos se advierte ya la diferencia que separa a la consideración hermenéutico-psicológica de la consideración doblemente parcial del apriorismo hegeliano y del empirismo historiográfico. Dilthey separa netamente las ciencias de la Naturaleza y las ciencias del espíritu, no por su método ni por su objeto, que a veces coinciden en ambas, sino por su contenido. Los hechos espirituales no nos son dados, como los procesos naturales, a través de un andamiaje conceptual, sino de un modo real, inmediato y completo. Son, por así decirlo, aprehendidos íntegramente en toda su realidad. Esta aprehensión es una autognosis *(Selbstbesinnung),* una peculiar captura del objeto, distinta de la que tiene lugar en el acto de la comprensión inmediata de la interioridad cuando se agregan elementos ajenos a ella. Pero la autognosis se convierte poco a poco, de aprehensión de lo psíquico-espiritual, en fundamento del conocimiento filosófico sistemático: "Autognosis es —escribe Dilthey— conocimiento de las condiciones de la conciencia en las cuales se efectúa la elevación del espíritu a su autonomía mediante determinaciones de validez universal; es decir, mediante un conocimiento de validez universal, determinaciones axiológicas de validez universal y normas del obrar según fines de validez universal" *(Ges. Schriften,* VIII, 192-193). Por eso las ciencias del espíritu son gnoseológicamente anteriores a las de la Naturaleza, a las cuales, por otro lado, abarcan, pues toda ciencia es también un producto histórico.

Dilthey busca la fundamentación de semejante gnoseología en una psicología que, lejos de poseer la estructura propia de las ciencias naturales, permita comprender al hombre como entidad histórica y no como un ente inmutable, una naturaleza o una substancia. Por eso la psicología aparece como "una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu", como una sistemática a la cual allegan materiales los estudios históricos y en los que, a la vez, éstos se fundan. La psicología de Dilthey no es, en suma, una "psicología explicativa", sino una "psicología descriptiva y analítica". La psicología explicativa se basa en "la derivación de los hechos que se dan en la experiencia interna, en el estudio de los demás hombres y de la realidad histórica a base de un número limitado de ele-

mentos analíticamente descubiertos" (G. S. V, 158). Por eso la psicología explicativa suele partir del análisis de la percepción y de la memoria y desembocar en un asociacionismo basado en elementos a partir de los cuales se intenta construir toda representación superior. En cambio, la psicología descriptiva y analítica "somete a la descripción y, en la medida de lo posible, al análisis, la entera poderosa realidad de la vida psíquica" (G. S. V, 156). La psicología descriptiva y analítica, en otros términos, es una "exposición de las partes integrantes y complexos que se presentan uniformemente en toda vida psíquica humana desarrollada, tal como quedan enlazadas en un único complexo, que no es inferido o investigado por el pensamiento, sino simplemente vivido. . . Tiene por objeto las regularidades que se presentan en el complexo de la vida psíquica desarrollada. Expone este complexo de la vida intena en un hombre típico. Observa, analiza, experimenta y compara. Se sirve de cualquier recurso para la solución de su tarea. Pero su significación en la articulación de las ciencias descansa justamente en el hecho de que todo complexo utilizado por ella puede ser mostrado como miembro de un complexo mayor, no inferido, sino originariamente dado" (G. S. V, 152). Mas esto no bastaría si, además, no se tuviera en cuenta la mentada "poderosa realidad efectiva de la vida anímica" examinada en la historia y en los análisis del hombre efectuados por los grandes poetas y filósofos. Por eso tal psicología se basa en la comprensión histórica y ésta es a su vez hecha posible por la psicología. Aparentemente se trata de un círculo vicioso. Pero este círculo se desvanece tan pronto como en vez de prestar exclusiva atención a los caracteres formales, tenemos en cuenta "la profundidad de la vida misma". En esta vida se manifiestan diversos caracteres tales como los de historicidad, forma estructural y cualidad, los cuales coinciden en gran parte con los rasgos de la cualidad, de la duración y de la dinamicidad establecidos por otras filosofías, como la bergsoniana. Lo importante, en todo caso, es advertir tanto la riqueza de la vida anímica como el hecho de la interconexión de todas las vivencias no solamente individuales, sino también sociales y, desde luego, históricas.

Dilthey se ha opuesto con frecuencia a la metafísica en tanto que ha pretendido ser un saber riguroso del mundo y de la vida. Pero ello no significa negar el hecho de la necesidad metafísica sentida constantemente por el hombre. La metafísica es a la vez imposible e inevitable, pues el hombre no puede permanecer en un relativismo absoluto ni negar la condicionabilidad histórica de cada uno de sus productos culturales. De ahí la gran antinomia entre la pretensión de validez absoluta que tiene todo pensamiento humano y el hecho de la condición histórica del pensar efectivo. Esta antinomia se presenta ante todo como una contraposición "entre la conciencia histórica actual y todo género de metafísica como concepción científica del mundo" (G. S. VIII, 3). Para resolverla es necesario, según Dilthey, poner en funcionamiento lo que llama la "autognosis histórica". "Ésta tendrá —escribe Dilthey— que convertir en objetos suyos los ideales y las concepciones del mundo de la humanidad. Valiéndose del método analítico, habrá de descubrir en la abigarrada variedad de los sistemas, estructura, conexión, articulación. Al proseguir de este modo su marcha hasta el punto en que se presenta *un concepto de la filosofía que hace explicable la historia de la misma* [subrayado por nosotros], surge la perspectiva de poder resolver la antinomia existente entre los resultados de la historia de la filosofía y la sistemática filosófica" (G. S. VIII, 7). Este concepto de la filosofía no puede obtenerse, sin embargo, a menos que el filósofo se sitúe en el ámbito de la experiencia total dentro de la cual las diversas concepciones del mundo aparecen como símbolos de la vida, falsos solamente en la medida en que pretenden ser independientes. No se trata, a pesar de ciertas analogías engañosas, de una filosofía trascendental, pues mientras ésta pasa de los conceptos formados sobre la realidad a las condiciones bajo las cuales pensamos tales conceptos, la verdadera autognosis histórica de la filosofía pasa de los sistemas a la relación del pensamiento con la realidad, una relación vislumbrada por los filósofos trascendentales, pero nunca profundizada por su carencia de análisis histórico. De aquí a la "filosofía de la filosofía" no hay más que un paso. En efecto, corno hecho histórico humano, la filosofía se convierte en objeto de sí misma. Y dentro de ella se da la diversificación de las concepciones del mundo, las cuales pueden ser clasificadas en tres tipos fundamentales. El primero de ellos es el naturalismo, que puede ser materialista o fenomenista y positivista. El segundo de ellos es el idealismo de la libertad, surgido principalmente del conflicto moral y la percepción de la actividad volitiva. El tercero de ellos es el idealismo objetivo, que se manifiesta sobre todo cuando se tiende a la objetivación de lo real, a la conversión de toda realidad en ser y valores trascendentales, de los cuales la realidad del mundo es, a la postre, una manifestación. Dilthey ha estudiado con detalle estos tres tipos al hilo de una historia evolutiva de las visiones del mundo y de la vida que se encuentran de un modo concreto a lo largo de la historia desde las etapas primitivas. Resultado de este análisis concreto es el mismo supuesto del cual había partido; la conciencia trascendental se resuelve una y otra vez en conciencia histórica, pero esta conciencia histórica no desemboca en el relativismo, pues en todos los casos permanece frente a la ruina de los sistemas la actitud radical del hombre, el cual consiste no en ser un ente permanente, sino una "vida". De hecho, es la vida la única y última raíz de todas las concepciones. Con lo cual la vida aparece como el verdadero fundamento irracional del mundo, la realidad irreductible a las demás, pero que permite explicar todas las demás realidades. El pensamiento de Dilthey se encamina así, como consecuencia de la necesidad de superar el relativismo historicista, hacia una filosofía de la vida. Cierto que a veces Dilthey parece retroceder en su marcha al suponer que "la naturaleza humana es siempre la misma" y al suponer, por lo tanto, que hay algo que puede calificarse de naturaleza humana. Pero este retroceso es provisional; en último término, es la dialéctica incesante entre la vida y la historia, y el hecho de que cada uno de estos términos incluya al otro, lo que permite que la filosofía de la filosofía no se quede en ningún ins-

tante petrificada en una formula.

En diversas ocasiones Dilthey ha intentado poner en claro los fundamentos de su propia filosofía. Particularmente importante es al respecto un escrito de 1880 en el cual ha manifestado que "la idea fundamental de mi filosofía es el pensamiento de que hasta el presente no se ha colocado ni una sola vez como fundamento del filosofar a la plena y no mutilada experiencia, de que ni una sola vez se ha fundado en la total y plenaria realidad". De ahí las características proposiciones de Dilthey sobre la inteligencia, proposiciones que son a la vez las tesis sobre las cuales se orienta esta filosofía total de la experiencia: "1) La inteligencia no es un desarrollo que haya tenido lugar en el individuo particular y resulte por él comprensible, sino que es un proceso en la evolución de la especie humana, siendo ésta a su vez el sujeto en el cual el querer es el conocimiento. 2) En rigor, la inteligencia existe como realidad en los actos vitales de los hombres, todos los cuales poseen también los aspectos de la voluntad y de los sentimientos, por lo cual existe como realidad sólo dentro de la totalidad de la naturaleza humana. 3) La proposición correlativa a la anterior es la que afirma que sólo por un proceso histórico de abstracción se forma el pensar, el conocer y el saber abstractos. 4) Mas esta plena inteligencia real tiene también como aspectos de su realidad la religión o la metafísica o lo incondicionado, y sin éstos no es jamás real ni efectiva." Así entendida, esta filosofía es la "ciencia do lo real" (G. S. VIII, 175-6).

La influencia de Dilthey se hace patente en diversas corrientes filosóficas actuales, especialmente en la "filosofía de la vida" y la "filosofía del espíritu". También se encuentran varias resonancias diltheyanas en la filosofía existenciaria de Heidegger. Entre los filósofos más directamente influidos por Dilthey y considerados inclusive como pertenecientes al llamado "movimiento diltheyano" figuran: Georg Misch (VÉASE); Bernhard Groethuysen (VÉASE); Erich Rothacker (VÉASE); Joachim Wach (n. 1898), que se ha distinguido especialmente por su análisis de las teorías hermenéuticas y de la noción de comprensión en el siglo XIX (*Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien im 19. Jahr.*, 3 vols., 1926-33; *Einführung in die Religionssoziologie*, 1931, trad. esp.: *Sociología de la religión*, 1946; *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*, 1934); Hermann Nohl (VÉASE). A ellos hay que agregar Hans Freyer, Max Frischeisen-Köhler y Eduard Spranger (VÉANSE), así como, en cierto modo, Theodor Litt (v.) que, más que seguidor de Dilthey, ha coincidido en muchos puntos con el filósofo. Sería largo mencionar los pensadores en quienes puede rastrearse la huella de Dilthey; para referirnos sólo a los más representativos, podemos citar a Alfred Vierkandt (nac. 1867), F. Heinemann (nac. 1889), Max Weber (v.), Karl Jasper (v.), Ludwig Klages (v.), W. Schmied-Kowarzik (nac. 1885: *Umriss einer neuen analytischen Psychologie*, 1912), y, por supuesto, Heidegger.

Obras: *Das Leben Schleiermachers*, I, 1870. — *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, I, 1883. — *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn*, 1886. — *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine zu einer Poetik (Phil. Aufsätze, E. Zeller gewidmet)*, 1887. — *Ueber die Möglichkeit einer allgemeingültige Pädagogik (Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften)*, 1888. — *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seine Recht (Sitz. der Preuss. Ak. der Wis)*, 1890. — *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (íd.)*, 1894. — *Beiträge zum Studium der Individualität (íd.)*, 1896. — *Die Entstehung der Hermeneutik (Philosophische Abhandlungen für Ch. Sigwart)*, 1900. — *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (Sitz. der Preuss. Ak. der Wiss.)*, 1905. — *Das Erlebnis und die Dichtung, Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, 1905. — *Das Wesen der Philosophie (Kultur der Gegenwart*, ed. P. Hinneberg), 1907. — *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, I (Abhandlungen der Preuss. Ak. der Wiss.)*, 1910. — *Die Typen der Weltanschauung* (en *Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen*), 1911. — Véase también *Der junge Dilthey. Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, ed. Clara Misch, 1933. — *Briefwechsel zwischen Dilthey und den Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897*, 1923. Edición de obras reunidas: *Gesammelte Schriften*, por G. Misch, desde 1913: *I. Einleitung in die Geisteswissenschaften.* — II. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.* — III. *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes.* — IV. *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus.* — V. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. 1. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften.* — VI. *Die geistige Welt. 2. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik.* — VII. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.* — VIII. *Weltanschauungslehre.* — IX. *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems.* — X. *System der Ethik.* — XI. *Vom Anfang des geschichtlichen Bewusstseins.* — XII. *Zur preussischen Geschichte.* — Trad. esp. de la obra fundamental completa de Dilthey por E. Imaz, 8 vols., 1944-1948 (comprende los siguientes volúmenes: *Introducción a las ciencias del espíritu - Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII - De Leibniz a Goethe - Vida y poesía - Hegel y el idealismo - Psicología y teoría del conocimiento - El mundo histórico - Teoría de la concepción del mundo*). — *Literatura y fantasía*, 1863 [de la sección de Obras póstumas. Legajos 66, 68-71]. — Trad. de los escritos sobre concepción del mundo por J. Marías: *Teoría de las concepciones del mundo*, 1943 (con introducción sobre Dilthey). — Trad. de los *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, 1940. — Trad. esp. de *Introducción a las ciencias del espíritu*, por J. Marías, con prólogo de J. Ortega y Gasset, 1956. — Trad. de correspondencia entre D. y Husserl en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 2 (1957). — Sobre Dilthey véase: Arthur Stein, *Der Begriff des Geistes bei Dilthey*, 1913 (2ª ed., *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*, 1926). — Walter Heynen, *Diltheys Psychologie des dichterischen Schaffens* [Abhandlungen sur Philosophie und ihrer Geschichte, XLVIII], 1916. — G. Misch, *Introducción* al Vol. V de *Ges. Schriften*, 1924.—Id., íd., *Lebensphilosopie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 1930. — Ludwig Landgrebe, *W. Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. IX), 1927. — F. Romero, "Guillermo Dilthey", *Humanidades* (XXII), 1930. —

Kenzo Katsube, *W. Diltheys Methode der Lebensphilosophie*, 1931. — J. Ortega y Gasset, "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", *Revista de Occidente*, XLII (1933), 197-214, 241-72; XLIII (1934), 89-116 [reimp. en *O. C.*, VI, 377-418]. — A. Liebert, *W. Dilthey. Eine Würdigung seines Werkens zum 100 Geburtstag des Philosophen*, 1933. — A. Degener, *Dilthey und das Problem der Metaphysik*, 1933. — Johannes Hennig, *Lebensbegriff und Lebenskategorie*, 1934. — Julius Stenzel, *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart*, 1934. — O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 1936, 2ª ed., 1955. — E. Pucciarelli, *Introducción a la filosofía de Dilthey* [Publicaciones de la Universidad de La Plata XX, Nº 10], 1937. — Id., id., *La psicología de Dilthey* [*ibid.*, XXI], 1938. — R. Dietrich, *Die Ethik W. Diltheys*, 1937. — W. Erxleben, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit. Untersuchungen über die geschichtliche Stellung von Wilhelm Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 1937. — Carl Theodor Glock, *Diltheys Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie*, 1939. — Lorenzo Giusso, *W. Dilthey e la filosofia come visione della vita*, 1940. — Herbert Arthur Hodges, *W. Dilthey. An Introduction*, 1944. — Eugenio Imaz, *Asedio a Dilthey*, 1945. — Id., íd., *El pensamiento de Dilthey*, 1946. — Juan Roura-Parella, *El mundo histórico-social (Ensayo sobre la morfología de la cultura, de Dilthey)*, 1947. — José Ferrater Mora, "Dilthey y sus temas fundamentales", *Revista Cubana de Filosofía*, 5 (1949), 4-12 (de este trabajo han sido tomados algunos pasajes del presente artículo). — Georg Misch, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, 1947. — H. A. Hodges, *The Philosophy of W. D.*, 1952. — W. Kluback, *W. Dilthey's Philosophy of History*, 1956. — Franco Díaz de Cerio Ruiz, S. J., *W. D. y el problema del mundo histórico*, 1959. — A. Waismann, *D. o la lírica del historicismo*, 1959. — J. F. Suter, *Philosophie et histoire chez D. Essai sur le problème de l'historicisme*, 1960. — T. Stefanovics, *D. Una filosofía de la vida*, 1961. — W. Trejo, *Introducción a D.*, 1962.

DIMATÍS es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la cuarta figura (v.). Un ejemplo de *Dimatís* puede ser:

Si algunos cineastas son ricos y todos los ricos son accionistas, entonces algunos accionistas son cineastas,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuatificacio-

$$((\exists x)\ (Hx\ .\ Gx)\ .\ (x)\ (Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)\ \ (Fx\ .\ Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(PiM\ .\ MaS) \supset SiP$$

nal elemental:

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'I', 'A', ´I', origen del término *Dimatis,* en el orden P M - M S - S P.

DIMINUTIO. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

DINÁMICO. El término 'dinámico' ha sido empleado en filosofía moderna en dos sentidos: uno amplio, y otro estricto. En sentido amplio 'dinámico' designa todo lo que se refiere al movimiento y aun al devenir (VÉASE): el punto de vista dinámico es entonces un punto de vista ontológico que concibe el ser como un hacerse — *in fien.* Se contrapone entonces 'dinámico' a 'estático' y, congruentemente, las filosofías "dinamicistas" a las filosofías "estaticistas". En un sentido estricto, el sentido de 'dinámico' procede de la física: la dinámica estudia las relaciones entre las fuerzas y los movimientos, a diferencia de la estática, que estudia el equilibrio de las fuerzas. Dinámica y estática son partes de la mecánica, de modo que, estrictamente hablando, no puede hablarse ni de contraposición entre lo dinámico y lo estático ni menos todavía de contraposición entre lo dinámico y lo mecánico.

Aunque la mayor parte de los filósofos modernos han conocido bien el citado sentido estricto, no ha sido infrecuente que se hayan deslizado, consciente o inconscientemente, hacia el sentido amplio. Así, cuando Leibniz opuso a la física de Descartes sus propias ideas físicas, estimaba que había que oponer a una física excesivamente geométrica y "estática" —o aun "mecánica"— una física dinámica, que hacía intervenir la fuerza viva y el ímpetu en vez de limitarse a estudio de masas y movimientos de las mismas e inclusive a reducir estos movimientos a posiciones en el espacio. Pero el citado sentido amplio de 'dinámico' aparece sobre todo cuando se pretenden extraer las implicaciones metafísicas de la física o cuando se pretenden "dictar" condiciones metafísicas a la investigación física. Surgen entonces concepciones dinámicas —o dinamicistas— del mundo que se supone se hallan en la base de toda posible comprensión de la realidad. Por lo común se supone que las concepciones dinamicistas eluden dificultades tales como las que plantean el riguroso determinismo, la tendencia a la espacialización del tiempo y del movimiento y la propensión a negar la libertad, la contingencia, la individualidad —de los entes o de los movimientos—, etc. En este punto se insertan las mencionadas oposiciones entre lo dinámico y lo estático, y entre lo dinámico y lo mecánico.

El término 'dinámico' ha sido empleado asimismo en psicología y en sociología — particularmente a partir de A. Comte. Se ha hablado entonces de dinámica de los estados psíquicos o de dinámica social, a diferencia de la estática de tales estados o de la estática social. En tal uso el significado de 'dinámico' —y de 'estático'— está calcado sobre el sentido físico, pero en la medida en que se amplía al resto de la realidad se produce también la citada tendencia a convertir el estudio de la mecánica psíquica o social en una concepción del mundo —o en una filosofía general— que se coloca en la base de toda ulterior investigación psicológica o sociológica.

Para completar la información sobre las cuestiones aquí suscitadas, véanse los artículos ACTO, DEVENIR, ENERGÍA Y POTENCIA.

Von Dungern, *Dynamische Weltanschauung,* 1920. — Franz Freigl, *Die dynamische Struktur der Welt,* 1933. — Andrew Paul Ushenko, *Power and Events; an Essay on Dynamics in Philosophy,* 1946. — Sobre dinámica en Leibniz: M. Guéroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes suivi d'une note sur Je principe de la moindre action chez Maupertuis,* 1934.

DINGLER (HUGO) (1881-1954), nac. en Munich, profesor (1920) en la misma ciudad, y (desde 1932) en la Escuela Superior Técnica de Darmstadt, es conocido sobre todo por su crítica de los supuestos de la ciencia actual, pero su obra sobre la "quie-

bra de la ciencia y el primado de la filosofía" no es sino la traducción a un lenguaje más popular de una previa labor analítica sobre los conceptos fundamentales de las ciencias exactas y físicas. Esta labor demuestra, según Dingler, una falla fundamental de la ciencia actual: la necesidad en que se ha visto de sustituir cada vez más los modelos intuitivos y mecánicos de lo real por meras simbolizaciones; por lo tanto, la transformación de un simple procedimiento operacional en representación de lo real. De ahí la necesidad de un nuevo modo de ciencia y aun de una radical "ciencia nueva" basada en una "síntesis pura". En verdad, la tendencia a esta síntesis se encuentra ya en aquel tipo de pensamiento científico que, como el de Mach —sobre cuya filosofía escribió Dingler una de sus principales obras—, ha dado lugar paradójicamente a un extremismo de la ciencia simbolizante. Esto se manifiesta ya, dice Dingler, desde el momento en que analizamos la significación del experimento. Este análisis nos proporciona la posibilidad de una "reconstrucción" de los elementos con los cuales forjamos la ciencia natural y las ciencias exactas. Estos elementos, a su vez, son confirmados por la experiencia, por la práctica científica. Mas esto es posible porque, al mismo tiempo, el experimento está situado, en tanto que realidad inteligible, dentro de un sistema racional del cual forman parte las diferentes ciencias y los diferentes aspectos de las ciencias. En cierto modo, se trata del resultado de la imposición de una cierta "voluntad" a los acontecimientos. Mas esta voluntad no es ni un apriorismo en el sentido tradicional ni tampoco un irracionalismo en el sentido schopenhaueriano: se trata, al entender de Dingler, de un orden sistemático que hace posibles las proposiciones científicas y que hace posible, a la vez, que estas proposiciones se refieran a hechos. Así, es el propio hecho —y no su simbolización— lo que, en último término, justifica la voluntad de sistema, porque es el propio hecho el que, en verdad, resulta, en tanto que real, sistemático. El análisis de Dingler termina de este modo con lo que podría llamarse un "voluntarismo sistemático y fáctico", es decir, con una doctrina en la cual la voluntad no es un sustrato universal y racional, sino condición de todo experimentar individual.

En sus últimos escritos, especialmente en su *Grundriss*, de 1949, Hugo Dingler ha redondeado las concepciones anteriores por medio de un "metodismo" que aspira a asimilar lo mejor del neopositivismo sin por ello negar la "autonomía" del conocimiento filosófico. El neopositivismo, opina Dingler, engendra "fantasmas" tan peligrosos como los producidos por las filosofías "tradicionales". Entre ellos, el "fantasma" de creer que la filosofía debe basarse en los conocimientos proporcionados por las ciencias naturales. En cambio, la "filosofía real" —otro nombre de la "filosofía metódica"— no debe tomar como punto de partida la mencionada base — o no debe hacerlo unilateralmente. Según Dingler, el positivismo no puede probar ciertas proposiciones que son accesibles a la "filosofía metódica" y que tradicionalmente han sido consideradas como proposiciones metafísicas. Sólo una filosofía apoyada en una "actitud metódico-operativa" puede eliminar los pseudo-problemas que el neopositivismo se han esforzado en vano por destruir. De este modo al activismo de Dingler mencionado al principio se ha aliado a un operacionalismo, única actitud que, según el filósofo, puede cumplir con todas las exigencias de la "filosofía certística" (véase CERTIDUMBRE) .

Obras principales: *Grundlinien einer Kritik und exakten Theorie der Wissenschaften, insbesondere der mathematischen*, 1907 (*Líneas fundamentales de una crítica y teoría exacta de las ciencias, especialmente matemáticas*). — *Grenzen und Ziele der Wissenschaft*, 1910 (*Límites y fines de la ciencia*). — *Die Grundlagen der angewandten Geometrie. Eine Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Theorie und Erfahrung in den exakten Wissenschaften*, 1911 (*Los fundamentos de la geometría aplicada. Investigaciones sobre la relación entre teoría y experiencia en las ciencias exactas*). — *Die Grundlagen der Naturphilosophie*, 1913 (*Los fundamentos de la filosofía de la Naturaleza*). — *Das Prinzip der logischen Unabhängigkeit in der Mathematik zugleich als Einführung in die Axiomatik*, 1915 (*El principio de la independencia lógica en la matemática como introducción a la axiomática*). — *Die Grundlagen der Physik. Synthetische Prinzipien der mathematischen Naturphilosophie*, 1919 (*Los fundamentos de la física. Principios sintéticos de la filosofía natural matemática*). — *Physik und Hypothesen. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst eine kritische Analyse der Fundamente der Relativitätsheorie*, 1921 (*Física e hipótesis. Ensayo de una teoría inductiva de la ciencia, con un análisis crítico de los fundamentos de la teoría de la relatividad*). — *Relativitätstheorie und Oekonomieprinzip*, 1922. — *Das Problem des absoluten Raumes in historisch-kritischer Behandlung*, 1923 (*El problema del espacio absoluto desde un punto de vista histórico-crítico*). — *Die Grundgedanken der Machschen Philosophie*, 1924. (*Las ideas fundamentales de la filosofía de Mach*). — *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*, 1926 (*La quiebra de la ciencia y el primado de la filosofía*). — *Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte*, 1928 (*El experimento. Su naturaleza y su historia*). — *Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten*, 1929 (*La metafísica como ciencia de lo último*). *Das System. Das philosophische-rationale Grundproblem und die exakte Methode der Philosophie*, 1930 (*El sistema. El problema fundamental filosófico-racional, y el método exacto de la filosofía*). — *Philosophie der Logik und Arithmetik*, 1931. — *Der Glaube an die Weltmaschine und seine Ueberwindung*, 1932 (*La creencia en la máquina del mundo y su superación*). — *Geschichte der Naturphilosophie*, 1932 (*Historia de la filosofía de la Naturaleza*). — *Die Grundlagen der Geometrie*, 1933. — *Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles (Absolute Ethik)*, 1935. (*El obrar en el sentido del fin supremo* [*Ética absoluta*]). — *Die Methode der Physik*, 1938. — *Max Planck und die Begründung der sogenannten modernen theoretischen Physik*, 1939 (*Max Planck y la fundamentación de la llamada física teórica moderna*). — *Von der Tierseele zur Menschenseele. Geschichte der geistigen Menschwerdung*, 1941 (*Del alma animal al alma humana. Historia de la formación espiritual del hombre*). — *Grundriss der methodischen Philosophie*, 1949 (*Bosquejo de filosofía metódica*). — *Das physikalische Weltbild*, 1953 (*La imagen física del mundo*). — *Die Ergreifung des Wirklichen*, 1955 (*La captura de lo real*). — Véase Fritz Scheele, *H. Dinglers philosophische System*, 1933. — Heinz Weinberg, *Das Geltungsproblem bei Hugo Dingler*, 1934 (Dis.). — W. Krampf, *Die philoso-*

phie H. Dinglers, 1955. — D. Silagi, G. Benini, S. Ceccato, Ch. K. Davenport, Herbert Dingle, P. Drossbach, G. Heberer, W. Krampf, P. Lorenzen, E. May, H. Meyer, A. Nyman, H. C. Sanborn, B. Thüring, *Gedenkbuch für Hugo Dingler,* 1956, ed. W. Krampf.

DIODORO CRONOS (t 307 antes de J. C.), discípulo de Euclides de Megara y uno de los más. célebres miembros de la escuela llamada de los megáricos (VÉASE), defendió la tesis, característica de esta escuela, de que no existe lo posible (ni en el presente ni en el futuro), pues todo lo que es, es real (y, en el sentido aristotélico, actual). El argumento empleado por Diodoro Crono, el llamado ο κυριυων, consiste en afirmar que si se dan dos acontecimientos mutuamente exclusivos y uno de ellos llega a realizarse, el otro acontecimiento resulta imposible, pues si no lo fuese entonces se derivaría de algo posible algo imposible.

E. Zeller, "Ueber den κυριεύων des Megarikers Diodoros", *Sitz.-Befichte Berl. Akad.,* (1882), 151-59, reimpreso en *Kleine Schriften,* I, 252-62. — N. Hartmann, "Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff, ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems", *Sitz.-Berichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften,* 1937, reimp. en *Kleinerc Schriften,* II, 1957.

DIÓGENES (ca. 413-327 antes de J. C.) de Sínope, discípulo de Antístenes, fue considerado en toda la Antigüedad como el perfecto tipo del cínico (VÉASE), en el cual se han mezclado las notas de la impudencia, del desprecio a las convenciones y de un cierto "egoísmo", con el temple moral intachable, la parquedad y la constancia. Según cuenta Diógenes Laercio, Diógenes de Sínope combatía lo que llamaba la falsa vanidad y fasto de Platón, el cual parece haber reprochado a Diógenes un fasto y una vanidad, pero de distinta especie. Contra los sofismas habituales en la época, puestos en circulación sobre todo por los megáricos, aducía Diógenes la realidad visible y tangible, que a su entender era irrebatible. Ello se dirigía, sin embargo, no sólo contra los sofistas y los partidarios de la erística, sino también contra la teoría platónica de las ideas, a la cual oponía lo individual y concreto. De ahí su menosprecio por las ciencias que, como la geometría o la música, no conducían para él a la verdadera felicidad, a la autosuficiencia, al vivir conforme a la Naturaleza y no según la complicada convención social. Discípulos directos de Diógenes fueron Mónimo, Onesicrito, Filisco y Crates. K. W. Göttlins, *Diogenes der Kyni-ker, oder die Philosophie des grie-chischen Prolétariats,* I, 1851. — Hermann Diels, *Aus dem Leben des Kynikers Diogenes,* 1894. — Kurt von Fritz, *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope (Philologus,* Sup-plernentband 18, Heft 2), 1926. — Ferrand Sayre, *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism,* 1938.

DIÓGENES DE APOLONIA *(fl.* 450 antes de J. C.) es considerado como uno de los filósofos presocráticos que continuaron en la dirección iniciada por los milesios (VÉASE), pero aprovechando muchos elementos del pensamiento de Anaxágoras, de quien fue contemporáneo. En efecto, por un lado Diógenes de Apolonia consideró que hay una substancia primordial — el aire. En este respecto su doctrina es análoga a la de Anaxímenes. Pero mientras para este último el aire era un elemento al cual se reducían todos los demás, para Diógenes se trata del principio de la existencia, principio animado que abarca por igual el mundo de la materia y el del alma. El aire es, así, algo divino, por ser el principio de la animación de todas las cosas. Por otro lado, Diógenes de Apolonia acentuó, aun más que Anaxágoras, los motivos teleológicos, y como indica W. Jaeger, es muy plausible que fuera Diógenes y no Anaxágoras quien influyera al respecto sobre el pensamiento teleológico de Sócrates, de Platón, de Aristóteles y, finalmente, de los estoicos. El hecho de que el hombre y el mundo manifiesten en su organización un propósito divino es, para Diógenes, perfectamente claro si examinamos la adecuada disposición de las partes de que ambos se componen.

Diels-Kranz, 64 (51). En Diog. L., IX, 57. — Véase P. Natorp, en *Rheinisches Museum,* XLI (1886) 350-63 y XLII (1887), 374-86 y H. Diels, en *ibid.,* XLII (1877), 1-14. Además, H. Diller en *Hermes,* LXXVI (1941), 359-81 y W. Jaeger, en *The Theology of the Early Greek Philosophers* (1947; hay trad. esp.), Cap. IX. — Asimismo, Jean Zafiropoulo, *Diogene d'Apollonie,* 1957.

DIÓGENES DE OINOANDA *(fl.* 200) fue uno de los propagadores de la doctrina de Epicuro, especialmente en la forma original desarrollada por el fundador de la escuela, es decir, basada en la necesidad de liberarse del doble temor a la muerte y a los dioses. Por lo tanto, Diógenes de Oinoanda representa la línea de lo que podríamos llamar epicureismo moral, poco preocupado de los problemas de teoría del conocimiento y poco inclinado hacia el empirismo epistemológico que había sido desarrollado por la escuela de Filodemo de Gadara. Junto a la divulgación de las concepciones epicúreas, Diógenes de Oinoanda dedicó sus esfuerzos a una polémica contra las otras escuelas filosóficas, especialmente contra el estoicismo.

Fragmentos de D. de O. se descubrieron en 1884, durante una expedición a Licia. Se publicaron en 1892 *(Bulletin de correspondance hellénique), e*d. V. Cousin; luego, en el mismo *Bulletin* (1897); luego, en *Wiener Studien* (1907), ed. J. William. — Ultima ed.: *Diogenis Oenoandensis Fragmenta,* por A. Grilli, 1960 *(Testi e documenti per lo Studio del-l 'Antichità, e*d. I. Cazzaniga). — Véase C. Capone Braga, "Aristotele, Epicuro e Diogene di Enoanda", *Atene e Roma,* XLII (1940), 35-48. — G. Pisano, "Colote, Epicuro e Diogene di Enoanda", *Atene e Roma,* XLIV (1942), 67-75.

DIÓGENES LAERCIO. En varios artículos (por ejemplo, véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA], FILOSOFÍA GRIEGA) nos hemos referido a este autor, a quienes algunos —Sopater, Suidas, W. Crönert— llaman Laercio Diógenes, otros —Esteban de Bizancio— Diógenes, otros —Hicks—, Laercio, otros —Estacio— Laertes, etc. La oscuridad en que va envuelto el nombre afecta también a su vida y a las fechas de nacimiento y muerte. Lo único sobre lo cual los historiadores y filólogos parecen haber llegado a un acuerdo es la fecha de composición de su única obra conocida, fecha que se fija entre 225 y 250 después de J. C. La obra en cuestión, por la cual Diógenes Laercio se ha hecho famoso, son las llamadas *Vidas y opiniones de los filósofos.* El título exacto y completo es: Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδο

κιμησάντων καὶ τῶν ἑκάστῃ αἱρέσει ἀρεσ–κόντων ἐν ἐπιτόμῳ συναγωγή aunque algunos autores le dan otros títulos; así, Focio, el de Φιλοσόφων βίοι y Es-tacio el de Σοφιστῶν βίοι. Como hemos indicado en los artículos antes referidos, las Vidas de Diógenes Laercio, aunque contienen mucho material poco fidedigno, constituyen una de las más importantes fuentes para el conocimiento de la filosofía antigua a causa de haberse perdido los otros posiblemente numerosos repertorios de análogo contenido biográfico y do-xográfico. La obra de Diógenes Laercio debe mucho en su organización a Soción (V. DIÁDOCOS, SECTA). Se compone de diez libros; y cada uno de ellos está subdividido en capítulos sobre diversos filósofos. Indicamos a continuación *algunos* de los autores de que trata cada libro: I (Tales, Solón, Ferécides); II (Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Sócrates, Jenofonte, Arístipo); III (Platón); IV (Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crates, Arcesilao, Carnéades, Clitómaco); V (Aristóteles, Teofrasto, Estratón); VI (Antístenes, Diógenes, Menipo); VII (Zenón de Citio, Cleantes, Crisipo); VIII (Pitágoras, Empédocles, Arquitas, Alcmeón, Filolao); IX (Heráclito, Jenófanes, Parménides, Meliso, Zenón de Elea, Leucipo, Demócrito, Protágoras, Diógenes de Apolonia, Pirrón); X (Epicuro). En el Prólogo (Libro I), Diógenes Laercio se refiere a las opiniones según las cuales el estudio de la filosofía tiene su origen en los "bárbaros" (magos de Persia, gimnosofistas de India, etc.) y la rechaza en favor del origen griego, pues con los griegos "no sólo empezó la filosofía, sino también la biraza humana".

Las Vidas fueron traducidas al latín (con supresiones) por el monje Ambrosius Traversarius Camalduensis. Parece que la traducción estuvo lista en 1431 y se publicó en Roma (probablemente, 1432), dedicada a Cosme de Medicis. Parte del texto griego fue impreso por vez primera por Aldus Manucius Romanus (Venetiis, 1497). Primera edición completa del griego en 1533, en Basilea, por el impresor Frobenius. Hubo bastantes ediciones en los siglos XVI y XVII. Sólo desde el XIX se cuenta con ediciones críticas suficientemente fidedignas. Mencionamos: Hübner, 2 vols. Lipsiae, 1828-31 (con *Comentarios,* I, 1830; II, 1833); G. Cobet, Parisiis, 1850; Bywater, Oxonii, 1879; O. Apelt, 2 vols., Lipsiae, 1921; R. D. Hicks, London y Cambridge (Mass.), 2 vols., 1925. Ediciones críticas parciales: C. Wachsmuth, Lipsiae, 1885; Usener (véase EPICÚREOS); H. Diels, 1901; H. Mutschmann, Lipsiae, 1906; H. Breitenbach, Basel, 1907; A, Kochalsky, 1914. Edición crítica completa en preparación por P. von der Mühll. Véase M. Trevissoi, *Diogene Laerzio. Saggio biografico,* 1909. — Id., id., *Bibliografia laerziana,* 1909. — R. Hope, *The Book of* Diógenes *Laertius. Its Spirit and Its Methods,* 1930.

DIOGENIANO (Siglo II) coincidió con Diógenes de Oinoanda en la defensa y popularización de la primitiva doctrina epicúrea, así como en la polémica contra otras escuelas filosóficas, particularmente contra el estoicismo de Crisipo. La oposición de Diogeniano y de Diógenes de Oinoanda a la doctrina estoica de la Providencia concebida como destino cósmico influyó sobre varios escritores cristianos, como lo atestigua el ejemplo de Eusebio, en cuya *Preaparatio evangélica* son usados algunos argumentos de Diogeniano.

Fragmentos editados por A. Gercke en "Chrysippea", *Jahrbuch für klassische Philologie,* Suppl. XIV, 1885. — Ed. (y trad. italiana) por E. Buonaiuti, 1921. — En Migne, PG figuran en t. II, col. 1167-86. — Véase art. de J. von Arnim sobre Diogeniano (Diogenianos) en Pauly-Wissowa.

DION CRISÓSTOMO *(ca.* 40-120) nac. en Prusa (Bitinia)) —y por ello llamado también Dion de Prusa— se dedicó primero a la política y a la retórica, defendiendo a ésta contra la filosofía en sus escritos — perdidos— Κατὰ τῶν φιλοσόφων ψ Πρὸς Μουσώνιον. Desterrado de Bitinia a Italia, se convirtió al cinismo en el curso de sus peregrinaciones. Al regresar del destierro, en la época del emperador Nerva, practicó y difundió extensamente las opiniones cínicas. Parte considerable del cinismo nos es conocido justamente gracias a los textos conservados de Dion Crisóstomo. El estilo de Dion es el estilo de la prédica — o, mejor aun, el de la prédica combinada con la diatriba (VÉASE) (como forma literaria tal como fue inaugurada por Bion de Borístenes). Los ochenta *Discursos (Orationes)* que nos han sido trasmitidos bajo su nombre —de hecho, los discursos 37 y 46 son obra de su discípulo Favorino— presentan no sólo un compendio de las opiniones cínicas, sino una pintura de las épocas de Nerva y Trajano. Ahora bien, el interés de Dion por la vida social y política hace que su cinismo sea menos el cinismo natural de los anteriores representantes de la escuela que una especie de cinismo social. En algunos puntos Dion Crisóstomo se aproximó a las opiniones de los estoicos, particularmente en lo que podríamos llamar "perspectiva cósmica", que los estoicos acentuaron y los antiguos cínicos habían casi enteramente descuidado, si no combatido. Dion Crisóstomo escribió asimismo varias obras filosóficas e históricas, hoy perdidas.

La *editio princeps* (desaparecida) de los *Discursos* parece ser la de D. Parauisinus, Milán, 1476. La primera edición de que disponemos es la de F. Turrisanus, Venetiis, 1555. Varias ediciones durante los siglos posteriores. Entre las relativamente más recientes ediciones críticas figuran las de L. Dindorf (2 vols., Teubner, Lipsiae, 1857; también en Teubner, la de Guy de Budé, Lipsiae, 1916-1919); la de H. von Arnim (Dio*nis Prusaensis quem vacant Chrysostomum quae exstant omnia,* Berolini, 1893-1896) y la de J. W. Cohoon y H. L. Croby (Loeb, 1932). — Sobre Dion Crisóstomo, además del libro fundamental de H. van Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa,* 1898, véase: P. Hagen, *Quaestiones Dioneae,* 1887; L. François, Essai sur *Dion Chrysostome philosophe et moraliste cynique et Stöicien,* 1921 (tesis); L. Lemarchand, D. *de Pruse. Les oeuvres d'avant l'exile,* 1926; Artículo de W. Schmidt sobre Dion Crisóstomo (Dion, 18) en Pauly-Wissowa.

DIONISIO, el Areopagita, es el nombre dado al autor de una serie de escritos (a los cuales nos referimos en la bibliografía) que ejercieron gran influencia sobre el pensamiento medieval. Se creyó durante mucho tiempo que el autor de tales escritos fue discípulo de San Pablo. Base de esta creencia fueron las manifestaciones del autor y el haberse identificado con el miembro del Areópago convertido al cristianismo después de la predicación del Apóstol *(Hechos,* XVII 34). Hoy día se considera que las obras de referencia fueron redactadas a fines del siglo IV o comienzos del V bajo la influencia neoplatónica

y especialmente a base de fragmentos de Proclo. Por tal motivo suele llamarse a su autor el Pseudo-Dionisio — y a veces Dionisio el místico. Es frecuente asimismo referirse a sus doctrinas con los nombres del *Corpus areopagiticum* o *Corpus dionysianum.* Siguiendo el uso más generalmente aceptado hoy, nosotros usaremos con frecuencia el nombre de Pseudo-Dionisio, aun cuando a veces, en referencias de otros artículos, hablaremos asimismo de Dionisio el Areopagita.

El problema central en el pensamiento del Pseudo-Dionisio es el de la naturaleza de Dios, y el de las posibilidades —e imposibilidades— de nombrarlo adecuadamente. *"Es* una regla universal —escribe al comienzo de su tratado sobre los nombres divinos— que conviene evitar aplicar temerariamente ninguna palabra, y hasta ningún pensamiento, a la Divinidad sobreesencial y secreta, con excepción de lo que nos ha sido revelado divinamente en las Sagradas Escrituras." Por lo tanto, todo conocimiento de Dios viene del propio Dios. Lo que se puede decir de Él de acuerdo con los nombres que aparecen en las Escrituras constituye el tema de la teología afirmativa. Superior a ella, sin embargo, es la teología negativa, en la cual se niega cuanto se había afirmado. Pero como esta teología negativa no hace sino reconocer la imposibilidad de aquella posibilidad, es necesario completarla con una teología superlativa, la cual consiste en admitir los nombres de Dios, pero en declarar que no podemos concebirlos. Esto sucede, según el Pseudo-Dionisio, no solamente con aquellos nombres con los cuales se pretende describir metafóricamente la Divinidad, sino también con aquellos que apuntan a una descripción metafísica. Dios es, en efecto, de tal modo superior y trascendente, que aunque hablemos de Él como el Bien, como el Ser y como lo Uno, deberemos entenderlo en un sentido que trasciende todas las significaciones, aun las más depuradas, de estos términos. En rigor, podemos decir —aunque no propiamente entender— que Dios es el Supra-Ser y lo Supra-Uno. Ahora bien, la teología superlativa no es una "solución" metafísica. Al final del citado tratado, el Pseudo-Dionisio señala que seguimos siempre "más acá" de lo que significan los nombres divinos, y que "los propios ángeles" deben confesar a este respecto su insuficiencia. La conclusión parece ser, pues, una teolo-
Schoolman, XL (1962), 55-9. —
canza el supremo "saber" por medio de la suprema ignorancia. Así, todo lo que el Pseudo-Dionisio dice de Dios y de su creación debe entenderse a la luz de las citadas restricciones. De acuerdo con ellas podemos decir que Dios es la Luz que ilumina todos los seres, los cuales son solamente en la medida en que están bañados por esa Luz que se desparrama por todos los entes. Al desparramarse, sin embargo, esa Luz no se pierde, divide o sume en la oscuridad. Todos los seres iluminados están ligados por el Amor, que los hace concentrarse hacia la Unidad suprema. Con todo, la distribución de esa Luz no es, por así decirlo, uniforme; se efectúa en una serie de gradaciones: las gradaciones divinas de la jerarquía celeste, y las gradaciones terrenales de la jerarquía eclesiástica. El Pseudo-Dionisio no pretende, por lo demás, describirlas exactamente, pues reconoce el carácter imaginativo de sus símbolos. Especialmente en lo que toca a las gradaciones celestes —dice al final de su tratado sobre la jerarquía divina— hubiera sido necesario para conocerlas "las luces de su iniciador".

Según indicamos, las obras del Pseudo-Dionisio ejercieron gran influencia en la filosofía medieval, y no solamente en la mística, sino también en la filosofía y, naturalmente, en la teología. Traducidas al latín por Hilduino y por Juan Escoto Erigena, fueron objeto de comentarios por muchos autores. Entre éstos citamos a Hugo de San Victor, Roberto Grosseteste, San Buenaventura, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Los escritos conservados del Pseudo Dionisio comprenden *De los nombres divinos* Περὶ θείων ὀνομάτων, *De divinis nominibus,* la *Teología mística,* la *Jerarquía celeste,* la *Jerarquía eclesiástica y* diez *Cartas.* No tenemos los *Bosquejos teológicos* a los cuales se refiere el autor al principio del tratado sobre los nombres divinos. — Ediciones de obras: Florencia, 1516; Basilea, 1539; Venecia, 1558; París, 1561 (ed. Morel); Pa-rís, 1165 (Lansellius); Amberes, 1634 (Cordier o Corderius; es la misma edición reimpresa en París, 1644, y en Venecia, 1755-56. De esta última procede el texto de Migne, P. G. III-IV). — Véase la bibliografía (páginas 61-64) al final de la introducción de M. de Gandillac a su trad. francesa del Pseudo-Dionisio: *Oeuvres complètes du Pseudo-Dénys l'Aréopagite,* 1943. Esta introducción constituye un útil estudio preliminar. — Bibliografía de ediciones, traduc ciones y escritos sobre Dionisio: K. F. Doherty, S. J., "Pseudo-Dyonisius the Areopagite: 1955-1960", *The Modem Schoolman,* XL (1962), 55-9. — Para las traducciones latinas: Dom Chevalier (en colaboración con los RR. PP. Flinois, Bellot, Taillefer, Gsell, Cocherel, Ricaud, A. Schmitt), *Dyonisiaca, recueil donnat l'ensemble des ouvrages attribues au Dénys de l'Aréopage, et synopse marquant la valeur des citations presque innom brables allant seules depuis trop long temps remises enfin dans leur con texte au moyen d'une nomenclature d'un usage rendu très facile,* I, 1937; II, 1949. — El *Onomasticum Diony sianum,* que figura en la edición de Cordier, consta en la reimpresión de Migne. Ed. de la *Jerarquía celes te: La hiérarchie céleste,* texto crít. por Gunter Heil, trad. franc, y notas por M. de Gandillac, 1958 *(Sources chrétiennes, 58).* — Véase J. Niemeyer, *Dionysii Aeropagitae doctrinae philosophicae et theologicae,* 1869. — J. Kanakis, *Dyonisios der Aeropagita als Philosoph,* 1881. — O. Siebert, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius,* 1894.—J. Stiglmayr, S. J., *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysii Schriften,* 1895. — H. Koch, *Pseudo-Dyonisios in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen,* 1900. — P. Godet, art. *'Denys l'Aréopagite,* en el *Dictionnaire de Théolo gie catholique,* de Vacant-Mangenot-Amann, t. IV, 1924. — Vladimir Losski, *La notion des analogies chez le Pseudo-Denys l'aréopagite* [Ar chives d'Histoire littéraire et doctri nale du moyen âge], 1930. — G. P. Théry, O. P., *Etudes dionysiennes. I. Hilduin, traducteur de Denys,* 1932; II. *Hilduin, trad. de Denys* (edición de la traducción), 1937. — Id., id., "La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Areopagite" *(Revue des Sciences philosophiques et théologiques),* 1939. — S. Scirnè, *Studi sul neoplatonismo: filosofía e teologia nello Pseudo Dionigi,* 1353. — R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde se lon le Pseudo-Denys,* 1954. — J. Vanneste, S. J., *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doc trine mystique du Pseudo-Denys*

l'Aréopagite, 1959. — A. Van den Daele, S. J., *Indices Pseudo-Dionysicni,* 1941.

DIOS. Examinaremos en este artículo (I) el problema de Dios, con especial consideración de las ideas principales que de Él ha tenido el hombre, por lo menos en Occidente; (II) la cuestión de la naturaleza de Dios tal como ha sido dilucidada por teólogos y filósofos, y (III) las pruebas de la existencia de Dios. (III) es lógicamente anterior a (II), pero aquí invertiremos el orden, con el fin de mostrar el estrecho enlace entre (II) y (I). De hecho, (I) y (II) se entrecruzan continuamente, de tal modo que algunas de las cuestiones fundamentales relativas al problema de Dios pertenecen asimismo a la cuestión de Su naturaleza.

I. *El problema de* Dios. Consideraremos aquí tres ideas: la religiosa, la filosófica y la vulgar. La primera subraya en Dios la relación o, para algunos autores, la falta de relación en que se halla con respecto al hombre. De ahí la insistencia en motivos tales como el sentimiento de creaturidad, el carácter personal de lo divino, la dependencia absoluta —o la trascendencia absoluta—, etc. La segunda subraya la relación de Dios con respecto al mundo. Por eso Dios es visto según esta idea como un absoluto, como fundamento de las existencias, como causa primera, como finalidad suprema, etc. La tercera destaca el modo como Dios se da en la existencia cotidiana, ya sea de una forma constante, como horizonte permanente de la vida, o de una forma ocasional, en medio de las "distracciones". Los modos de acercamiento a Dios son también distintos de acuerdo con las correspondientes ideas: en la primera Dios es sentido como en el fondo de la propia personalidad, la cual, por otro lado, se considera indigna de Él; en la segunda, Dios es pensado como Ente supremo; en la tercera, es invocado como Padre. Conviene advertir que las tres ideas en cuestión no suelen existir separadamente: el hombre religioso, el filósofo y el hombre vulgar pueden co-existir en una misma personalidad humana. Sin embargo, ciertas relaciones son más frecuentes que otras. Así, por ejemplo, hay considerables analogías entre el Dios del hombre religioso y el Dios del hombre vulgar, como fue percibido por Pascal al invocar al "Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, *no* de los filósofos y los sabios". Conviene señalar asimismo que aunque dichas tres ideas aparecen con especial claridad al referirse al Dios de los cristianos y en considerable medida al "Dios de los hebreos", no dejan de mostrarse en otras concepciones de la divinidad. Esto último ocurre sobre todo cuando una pluralidad de dioses cede el lugar a un solo Dios: es el caso del dios supremo dentro del politeísmo, del llamado monoteísmo primitivo y hasta del henoteísmo o adoración de un dios adscripto a una tribu o a un grupo social desde el momento en que tal tribu o grupo se consideran a sí mismos, y por motivos religiosos, como privilegiados.

De las tres ideas de referencia nos interesan aquí muy especialmente la religiosa y la filosófica. Por la índole de la presente obra, además, prestaremos muy particular atención a la última de las citadas. Pero tanto una como otra desempeñan un papel capital en la historia de la idea de Dios, cuando menos en Occidente. Más todavía: en cierta medida puede decirse que tal historia se aclara muy apreciablemente cuando la consideramos a la luz de una cierta tensión —casi nunca de una completa ruptura— entre la idea de Dios forjada por el hombre religioso y la idea de Dios propuesta por el filósofo. Este último tiende a hacer de Dios objeto de especulación racional. Esto explica las conocidas concepciones de los filósofos, de las cuales mencionaremos algunas: Dios es un ente infinito; es lo que es en sí y por sí se concibe; es un absoluto o, mejor dicho, *el* Absoluto; es el principio del universo, el Primer Motor, la causa primera; es el Espíritu o la Razón universales; es el Bien; es lo Uno; es lo que está más allá de todo ser; es el fundamento del mundo y hasta el propio mundo entendido en su fundamento; es la finalidad a que todo tiende, etc., etc. Algunas de estas concepciones han sido elaboradas y refinadas por filósofos cristianos; otras proceden de la tradición griega; otras se hallan ínsitas en ciertas estructuras "permanentes" de la razón humana. El hombre religioso, en cambio, sin rechazar siempre las concepciones en cuestión, las deja con frecuencia de lado con el fin de permitir que se trasluzca la pura realidad divina, o bien las considera como resultado de una posterior elaboración, que sería imposible sin la revelación o sin la experiencia religiosa y hasta mística. Se trata, por consiguiente, de una cierta *tendencia* que ha habido en la historia espiritual de Occidente a *destacar* una u otra de dichas ideas. Así, por ejemplo, podemos decir que San Agustín ha subrayado la idea religiosa, pues aunque ha especulado también sobre Dios en cuanto Ser omnipotente y creador del mundo, ha prestado gran atención a la relación personal entre Dios y el hombre, y ha visto en Dios sobre todo esa Persona espiritual que se revela al hombre de lo que algunos místicos españoles han llamado "el estado de escondimiento" por virtud de Su bondad infinita. En cambio Santo Tomás, aunque no ha dejado en modo alguno de filosofar sobre Dios a base de los datos de la revelación y no ha excluido la posibilidad de la contemplación mística (declarada al fin de su vida la suprema vía), ha dedicado una parte considerable de su obra al examen filosófico y racional del concepto de Dios. El citado contraste se ha reiterado en la filosofía moderna. Muchos filósofos, en particular los de tendencia racionalista, han parecido sacrificar el Dios Padre al Dios abstracto, el *Deus absconditus* al Dios racionalmente comprensible, y hasta la suma Existencia a la suma Esencia. Sin embargo ha habido intentos de no llevar esta tendencia hasta sus últimas consecuencias y de conseguir un cierto equilibrio entre las ideas religiosa y filosófica. Ejemplo destacado al respecto dentro de la filosofía moderna es el de Leibniz. Pues este filósofo no solamente ha concebido a Dios como Mónada suprema, sino también como el Padre —y el Monarca— que rige el mundo de los espíritus. En cambio, autores como Pascal o Kant, por motivos muy distintos, han acentuado la tendencia hacia la idea religiosa. Pascal lo expresó explícitamente en muchos pasajes de su obra, entre los cuales destaca el antes citado. Kant lo manifestó al criticar la validez de los argumentos racio-

nales en favor de la existencia de Dios y al hacer de Dios un postulado de la Razón práctica, es decir, al apartar la razón para dejar lugar, como él mismo indicó, a la fe. Los resultados de esta última posición no se mantuvieron, sin embargo, durante largo tiempo. Los sucesores de Kant terminaron por subrayar el aspecto filosófico de la idea de Dios, al hacer de Dios, como Fichte, el orden moral del mundo, al convertir a Dios, como Schelling, en lo Infinito, o al convertirlo, como Hegel, en la Idea — Idea que el cristiano ha de tener "la humildad de conocer". Análogos contrastes e intentos de conciliación se han manifestado en los últimos ciento cincuenta años. Kierkegaard y la teología dialéctica, por ejemplo, han insistido en el aspecto religioso de Dios; los racionalistas y, por diferentes motivos, los neoescolásticos de orientación intelectualista han subrayado el aspecto filosófico.

II. *La naturaleza de Dios.* Varios problemas se plantean al respecto. Entre ellos destacamos: (a) la cuestión de la diferencia entre Dios y lo divino; (b) la cuestión de la infinitud de Dios; (c) la cuestión de la relación entre la omnipotencia divina y la libertad humana; (d) la cuestión de la relación entre la omnisciencia y la omnipotencia. Esta última cuestión permitirá plantearse formalmente el problema del *constitutivum* de Dios.

(a) Algunos autores estiman que Dios y lo divino son la misma realidad. Otros consideran que 'Dios' es solamente un nombre para designar lo divino. Otros, finalmente, indican que lo divino es una de las cualidades de Dios. La primera opinión es neutral con respecto a la naturaleza personal o impersonal de Dios. La segunda opinión tiende a considerar a Dios como un ente impersonal. La tercera opinión se inclina a concebir a Dios como una realidad personal. Las opiniones segunda y tercera han sido las más discutidas. Los adversarios de la segunda opinión han subrayado que la misma no sólo es impersonalista, sino también panteísta. Los adversarios de la tercera opinión han señalado que con su adopción se corre el peligro de establecer separaciones demasiado tajantes entre Dios y sus cualidades. A la primera objeción se ha contestado que admitir como objeto primario de descripción o de análisis lo divino no significa adherirse a ninguna teoría específica sobre la divinidad. A la segunda objeción se ha respondido que el análisis de lo divino como cualidad de Dios debe ser comprendido desde el punto de vista del *constitutivum* según nuestro intelecto. Nos atendremos a esta respuesta al examinar la cuestión (c).

(b) Aunque esta cuestión se halla en estrecha dependencia con la que examinaremos luego, la tratamos aparte para mayor claridad. Consiste esencialmente en plantearse el problema de si Dios es infinito o finito. La sentencia casi umversalmente aceptada es la que afirma la infinitud. Pero como esta infinitud se refiere no solamente a la bondad, sino también al poder de Dios, parece que chocamos entonces con dificultades insuperables. Entre ellas mencionamos las siguientes: (A) si Dios es infinitamente poderoso, el tiempo y el drama del mundo resultan inútiles, en un sentido parecido a como, según Bergson, la evolución mecanicista hace inútil el tiempo en un universo que en principio tendría que estar *ya* enteramente "dado"; (B) si Dios es infinitamente poderoso es insoluble el problema de la teodicea (VÉASE), pues no se entiende por qué existe el mal (v.) en un mundo que *podría haber sido* perfecto. Con el fin de solventarlas se han propuesto diversas soluciones a las que nos referiremos en (c). Aquí nos limitaremos a mencionar, por ser menos conocida, la teoría defendida por J. S. Mill, que afirma la existencia de un Dios finito, esto es, en términos de E. S. Brightman, otro de los propugnadores de esta tesis, la doctrina que opone la concentración (finitud) a la expansión (infinitud) de Dios. Esta doctrina es aceptada hoy, por lo general, sólo por algunos filósofos pertenecientes a la secta metodista.

(c) Dos posiciones fundamentales se han enfrentado en el curso de la historia. Según una, la omnipotencia de Dios suprime por entero la libertad humana. Según la otra, la libertad humana no es incompatible con la omnipotencia de Dios, sino confirmada por ella. La primera posición puede formularse con muy diversos propósitos: con el fin de subrayar pura y simplemente la imposibilidad de comparar los atributos de Dios con los del hombre o de cualquiera de las cosas creadas y destacar de este modo la sobrecogedora grandeza de Dios; con el fin de mostrar que si quiere mantenerse la libertad humana no hay más remedio que atenuar la doctrina de la absoluta omnipotencia, quizás adhiriéndose a la antes reseñada doctrina de) Dios finito; con el fin de poner de relieve que el albedrío es enteramente siervo y que la salvación del hombre depende enteramente de la "arbitrariedad divina", etc. La segunda posición suele, en cambio, formularse con un solo propósito: el deseo de salvar al mismo tiempo uno de los atributos de Dios que se estiman más esenciales y una de las propiedades humanas más insistentemente subrayadas. Se arguye, al efecto, que por haber creado el mundo en un acto de amor, unido a un acto de poder y de sabiduría, Dios ha otorgado al hombre una libertad de la cual éste puede usar o abusar, que lo aproxima o lo aleja de Dios, pero que le otorga en todo caso una dignidad suprema a la cual no puede renunciar sin dejar de ser hombre. Pues un "hombre" que careciese de libertad no sería creación tan valiosa como un hombre libre. Hemos tratado ya este problema en varios artículos (véase ALBEDRÍO [LIBRE], GRACIA, LIBERTAD). Aquí nos limitaremos a indicar que la cuestión de referencia es de tal modo fundamental, que a poco que sea profundizada obliga a ejecutar un análisis completo del problema que va a constituir el objeto del último apartado: el del *constitutivum* propio de Dios. Por lo demás, la cuestión de la relación entre la omnipotencia divina y la libertad humana está vinculada con frecuencia al problema de la existencia o inexistencia de intermediarios entre Dios y el mundo. Los partidarios de la omnipotencia que niega la libertad se inclinan, en efecto, a suprimir todo intermediario. Los que mantienen al mismo tiempo la omnipotencia divina y la libertad humana, en cambio, ponen de relieve que los intermediarios —sean éstos lo que fueren: seres, ideas, etc.— son necesarios. Pues los intermediarios pueden ser considerados *filosóficamente* como las condiciones que la

creación "impone" a Dios y se impone a sí misma cuando no quiere desembocar en el puro absurdo.

(d) Trataremos aquí lo que ha ha sido llamado tradicionalmente el *constitutivum metaphysicum* de la naturaleza divina. Sin embargo, debemos advertir que no se trata de saber lo que Dios es *realiter,* sino solamente lo que es *quoad nos,* según nuestro intelecto. Únicamente teniendo en cuenta esta restricción pueden entenderse las diversas sentencias que se han propuesto al respecto.

Dichas sentencias pueden reducirse a las siguientes posiciones: (1) La esencia divina se halla constituida, según han propuesto algunos autores nominalistas, por la reunión *actual* de todas las perfecciones divinas, con lo cual el *constitutivum* se convierte de relativo en absoluto; (2) la esencia de Dios está constituida por el "máximo grado de intelectualidad"; (3) la esencia de Dios es la aseidad o el ser un *ens a se* (VÉASE); (4) la esencia de Dios es la infinitud; (5) la Persona divina es radicalmente omnipotente; (6) la Persona divina es, por encima de todo, omnisciente. Común a estas posiciones es la idea de que Dios es una realidad incorporal, simple, una personalidad, actualidad pura y radical perfección. Común a ellas es también la afirmación de que Dios es infinitud, bondad, verdad y amor supremos. Las diferencias consisten sobre todo en los varios modos de constitución metafísica. Y las posiciones al respecto más fundamentales son las dos últimamente mencionadas, sobre las cuales daremos a continuación algunas precisiones históricas, la mayor parte de ellas procedentes de los grandes debates sobre el *constitutivum metaphysicum* de Dios que tuvieron lugar en el curso de la Edad Media y en el siglo XVII. Advertimos, con todo, que aquí presentaremos en particular las formas más radicales de las teorías correspondientes, no porque fueran ellas las más frecuentes, sino porque nos pueden aclarar mejor el fondo y las dificultades de cada una de las grandes concepciones al respecto.

Por un kdo, hay quienes han sostenido que la omnipotencia de Dios no puede ser limitada por nada, que se trata de una *potentia absoluta.* Las propias "verdades eternas" tienen que estar sometidas al poder de Dios; mejor dicho, son el resultado de un arbitrario decreto divino. Por lo tanto, el constitutivo de la naturaleza de Dios es la voluntad absoluta: verdades eternas, leyes de la naturaleza y libertad humana dependen de tal Voluntad. Tal es en substancia, la opinión atribuida a Juan Duns Escoto, a Guillermo de Occam, Gabriel Biel, o Descartes. De los tres caracteres que, dentro de la unidad, se atribuyen a Dios —poder, saber, amor—, el primero alcanza un completo predominio. Esta concepción es llamada por ello voluntarismo (VÉASE); según la misma, Dios podría ser hasta definido como "lo que quiere ser".

Los enemigos de esta concepción arguyen que, de ser cierta, se llegaría a consecuencias absurdas: que la infinita potencia de Dios le permitiría no solamente establecer, por ejemplo, que '2 + 2 = 5' o que *'p . ~ p',* mas también hacer que lo que ha sido no sea o que lo que aparece al hombre como inmoral sea moral y viceversa. Los partidarios de dicha concepción, en cambio, señalan que Dios no puede ser limitado por nada, y que la pretendida falta de racionalidad de Dios es debida simplemente a una idea demasiado estrecha de nuestra propia razón.

Por otro lado, hay quienes acentúan menos el poder que el saber de Dios. Cuando esta posición se lleva a sus últimas consecuencias se acaba por identificar a Dios con las "verdades eternas" o con las "leyes del universo". Por este motivo, los enemigos de esta concepción arguyen que lleva inmediatamente a la negación de la existencia (o "vida") de Dios. Los partidarios de ella, en cambio, señalan que Dios no puede dejar de ser Saber sumo y que, por lo tanto, si hay en Él una *potentia,* se trata de una *potentia ordinata.* Por lo general, la concepción en cuestión ha recibido el nombre de intelectualista. Ahora bien, casi todos los que suelen ser agrupados bajo esta corriente ponen de relieve que la acentuación del saber de Dios no pretende destruir Su unidad, y, por consiguiente, no retira de Él los constitutivos del poder y del amor. Un ejemplo eminente de tal modo de pensar es el de Santo Tomás. Según este filósofo, Dios *puede* producir por sí mismo todos los efectos naturales y es, por lo tanto, una verdadera Causa primera. Pero Dios posee una bondad infinita, por la cual ha querido comunicar a las cosas Su semejanza. Con lo cual las cosas no sólo son, sino que pueden ser *causas.* De este modo se procura salvar la "consistencia" propia de la Naturaleza, de las verdades eternas y de la libertad humana sin necesidad de retirar de Dios la omnipotencia. Los que no admiten esta solución manifiestan que una cosa es el propósito y otra el resultado. Pero los que la defienden y desarrollan señalan que la discrepancia entre propósito y resultado aparece únicamente cuando se parte (equivocadamente) de la criatura y no de Dios. Paul Vignaux, por ejemplo, ha escrito que lo que parece contradictorio en el tomismo es que, tras haber establecido que las cosas tienen su propio ser y su posibilidad de actuar a consecuencia de la infinita bondad de Dios, no erige acto seguido una ciencia de la razón pura o una pura *sapientia naturalis,* es decir, no va de la criatura a la criatura, o de la criatura al Creador, sino del Creador a la criatura. Pero la contradicción —agrega— se desvanece desde el momento en que se advierte que el análisis filosófico ha sido realizado dentro del marco de la fe y que, por lo tanto, la propia fe nos muestra que el *detrahere* y el *subtrahere* a las cosas de su ser y de su actuar serían incompatibles con la bondad de Dios. Y puesto que el *constitutivum* de la bondad parece recuperar el primado dentro de los otros constitutivos metafísicos, resulta plausible enunciar que la posición intelectualista puede convertirse en un puente tendido sobre un pretendido abismo cuyas dos orillas serían la suma arbitrariedad de las decisiones y la eternidad de las verdades y de las leyes.

Conviene observar, para concluir este apartado, que en la mente de los escolásticos y de muchos de los filósofos del siglo XVII que se ocuparon del anterior problema, hay algo que nadie, cualquiera que sea su posición filosófica, puede evitar al afrontar este tipo de cuestiones: es el uso de la analogía. A tal fin es indiferente que la posición sea voluntarista radical o intelectualista extrema; ni en un caso ni en el otro se pretende decir de Dios lo que sea *realiter*

— aunque tampoco se pretende reducir la ciencia de los constitutivos metafísicos de Dios a un mero examen de las características atribuíbles a lo divino en general. Podemos decir, pues, que en todos los pensadores aludidos se tiende a evitar dos escollos. Primero, el de fundir a Dios como entidad real con su modo de consideración. Segundo, el de desembocar en la tesis de la completa inaccesibilidad de Dios al conocimiento. Solamente cuando se abandona el modo de consideración analógico surgen las consecuencias que la mayor parte de los teólogos pretenden evitar, sobre todo las dos más resonantes: la de la completa identificación entre Dios y el mundo o la de la completa separación entre ambos.

III. *Pruebas de la existencia de Dios.* Hemos aludido ya al hecho de que la cuestión de lo que sea Dios —*quid sid Deus*— es considerada clásicamente como posterior a la cuestión de si Dios es —*an Deus sit*—, pero que por conveniencias de nuestra exposición hemos decidido tratar la primera cuestión antes que la segunda.

Con excepción de una demostración propuesta recientemente y que pone en juego la lógica matemática, nos referiremos en este apartado exclusivamente a los tipos de prueba de la existencia de Dios que son considerados como tradicionales. Excluiremos, por consiguiente, tipos de prueba tales como las llamadas *prueba por el sentimiento* y *prueba por la tradición,* las cuales no suelen ser consideradas, cuando menos por los filósofos, como pruebas en sentido estricto. Ahora bien, tanto los tipos de prueba tradicionales como las críticas a que han sido sometidas presuponen que la cuestión planteada tiene sentido. Esta presuposición es fundamental. En efecto, para una actitud que considere carente de sentido el planteamiento de la pregunta, no poseerá tampoco sentido la respuesta, cualquiera que ésta sea. Es el caso de algunos filósofos de tendencia lógico-empírica, los cuales rechazan tanto las pruebas tradicionales como la crítica —por ejemplo, la kantiana— de ellas. Según tales filósofos, no siendo Dios una realidad empíricamente comprobable ni pudiendo tampoco ser considerada como analítica la proposición 'Dios existe', toda cuestión acerca de Él queda descartada por principio. Esta posición no equivale, pues, simplemente a una negación de la *existencia* de Dios; equivale a un rechazo del *problema* de Dios. Frente a ella toda prueba resultará en principio impotente. Para contrarrestarla solamente parece haber un medio: mostrar, como lo ha hecho Xavier Zubiri, que la cuestión de probar racionalmente la existencia de Dios no coincide formalmente con el problema de Dios. Este último surge más bien "cuando se pone en claro el *supuesto* de toda 'demostración', lo mismo que de toda 'negación', o incluso de todo 'sentimiento' de la existencia de Dios". Ahora bien, la constitutiva y ontológica religación de la existencia, y el hecho de que la religación sea "la posibilitación de la existencia en cuanto tal", muestra, según Zubiri, que tanto los que niegan como los que afirman la existencia de Dios se mueven en la misma *dimensión.*

Las pruebas que hemos llamado tradicionales, pueden dividirse en tres grandes grupos.

(1) La prueba llamada *anselmiana* y, desde Kant, *ontológica.* Su primer exponente fue San Anselmo. Muchos filósofos se adhirieron luego, de algún modo u otro, a ella: Descartes, Malebranche, Leibniz, Hegel. Hemos examinado con algún detalle esta prueba en el artículo sobre la prueba ontológica (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]); aquí nos limitaremos a indicar que este tipo de prueba coincide con el argumento llamado *a simultaneo y* que es distinta de la simple prueba *a priori.*

(2) La prueba *a posteriori.* No es usualmente una prueba empírica, pues se basa en un argumento o serie de argumentos *a posteriori* de carácter *racional.* Los defensores de esta prueba —entre ellos, Santo Tomás— insisten en que la existencia de Dios es algo evidente *per se,* pero no lo es *quoad nos,* en cuanto a nosotros. Los partidarios de esta prueba dividen, en efecto, toda proposición *per se nota,* o analítica inmediata, en dos grupos: (a) proposición *per se nota* solamente en sí, es decir, proposición cuyo predicado está incluido en el concepto del sujeto (concepto que no poseemos); (b) proposición *per se nota etiam quoad nos,* es decir, proposición analítica inmediata *también* con respecto a nuestro entendimiento. Ahora bien, puesto que la proposición 'Dios existe' es sólo analítica inmediata considerada en sí, ya que en Dios son una misma cosa real y formalmente la esencia y la existencia, hay que buscar para su demostración otros argumentos que el declararla evidente *quoad nos.* Entre estos argumentos destacan las cinco vías *(quinque viae)* de Santo Tomás a que nos hemos referido en el artículo sobre este filósofo.

(3) La prueba *a priori,* tal como ha sido defendida por Juan Duns Escoto y otros autores. Según ellos, para que una proposición sea *per se nota* es menester no sólo que carezca de medio en sí misma, sino que podamos conocerla también inmediatamente y enunciarla por la mera explicación de sus términos.

Los teólogos escolásticos distinguen con frecuencia entre las citadas pruebas atendiendo al papel que desempeña en ellas el término medio. Así, Ponce de León, S. J., *(Curso de filosofía,* Vol. VI: Teodicea, págs. 24 y sigs.) indica que la prueba *a simultaneo* tiene lugar "cuando el término medio no tiene prioridad ni posterioridad con respecto a la conclusión, sino que son simultáneos ontológicamente. La cosa se demuestra por su esencia o por su noción, o por un predicado que no puede decirse causa ni efecto suyo". Ejemplo máximo de esta prueba es la ontológica. La prueba *a posteriori* tiene lugar o resulta posible "cuando el término medio no tiene prioridad ni posterioridad con respecto a la conclusión. El término medio son los efectos, como cuando se prueba la naturaleza del alma por sus operaciones". La prueba *a priori* tiene lugar "cuando el término medio tiene prioridad ontológica (en el orden real, ya físico, ya metafísico) con respecto a la conclusión. El término medio es la causa física del predicado de la conclusión (prioridad física) o es su razón (prioridad metafísica) que no se distingue realmente del predicado, pero se concibe como su raíz y fundamento, cual es la espiritualidad del alma con respecto a la inmortalidad".

Se ha hecho observar a veces que la elección del tipo de prueba depende de la concepción que se tenga de Dios (o, por lo menos, de Su

relación con la criatura) y de la inteligencia humana que lo aprehende. Así, por ejemplo, se ha dicho que mientras para Santo Tomás la inteligencia humana no ve intuitivamente a Dios por su misma constitución, para Juan Duns Escoto no lo ve porque Dios se ha "ocultado". Por otro lado, aun dentro del mismo tipo de prueba hay divergencias entre los filósofos: la comparación entre San Anselmo y Descartes aduce al respecto razones suficientes. Esto hace que cada tipo de prueba pueda ser considerada bajo diversos aspectos. Tomemos, en efecto, la prueba α *posteriori.* Los autores escolásticos hablan de ella en varios sentidos. Como prueba *extrínseca,* está fundada en el consenso del género humano, engendrando con frecuencia un argumento de índole moral. Como prueba *intrínseca,* está fundada en la propia naturaleza de las criaturas. A su vez, como las criaturas pueden ser consideradas desde un punto de vista *relativo* o *absoluto,* tenemos dos formas de argumento llamadas respectivamente *física y metafísica.* Finalmente, el argumento metafísico puede dividirse en *simplemente metafísico y* en *psicológico* (Cfr. Zigliara, *Summa philosophica:* Theologia, 5 3). Las formas de argumentación de la prueba *a posteriori* reciben también otros nombres según sea la esfera considerada que da base a la prueba. Se habla al respecto de prueba moral, físico-teológica, teleológica, cosmológica, psico-teológica, metafísica. A algunas de estas formas nos hemos referido en otros artículos (véase, por ejemplo, FÍSICO-TEOLOGÍA, TELEOLÓGICA [PRUEBA]).

Indicamos antes que nos referiríamos a un intento de demostración de la existencia de Dios con auxilio de los conceptos proporcionados por la lógica contemporánea. Se trata de la prueba propuesta por Frederic B. Fitch en su artículo "On God and Immortality" *(Philosophy and Phenomenological Research,* VIII 4 [1948], 688-93). Puede resumirse del modo siguiente.

Cada clase de hechos en el universo tiene una explicación si existe una teoría consistente (VÉASE) de tal índole, que cada hecho de dicha clase sea deducible de la teoría. Es decir, si una clase de hechos tiene una explicación, tal explicación es una teoría consistente que implica todos los hechos de la clase. Concluiremos, así, que cada hecho o clase de hechos tiene por lo menos una explicación. Ahora bien, un corolario de ello es que la clase de todos los hechos tiene una explicación. Hay, en suma, una teoría consistente que implica (y de ahí, explica) todos los hechos del universo. Esta teoría, dice Fitch, debe ser no sólo consistente, sino también verdadera, pues si implicara lo contradictorio de cualquier hecho, debería aun implicar el hecho mismo (ya que implica todos los hechos), y por ello sería inconsistente. Además, puede haber sólo una teoría verdadera consistente que explique todos los hechos del universo, ya que si hubiese dos teorías o dos explicaciones distintas, el hecho de que una fuese verdadera constituiría un hecho que debería ser explicado por la otra, de tal modo que se implicarían mutuamente (se equivaldrían). La explicación última en cuestión puede ser llamada Primera Causa o Dios. De este modo tendríamos un nuevo argumento *a posteriori,* el cual es, como Fitch reconoce, afín a varias de las pruebas cosmológicas tradicionales, pero basado en un lenguaje más explicativo que causal.

Charles A. Baylis ha criticado el argumento de Fitch *(ibid.,* págs. 694-7), y éste ha contestado a la crítica desarrollando los argumentos lógicos relativos a su prueba en *The Journal of Symbolic Logic* (XIII, 2 [1948]). Muy pertinentemente ha indicado Alonzo Church *(Journal,* etc. XIII [1948], 148) que el argumento de Fitch, cuyo interés es innegable, implica realismo y absolutismo respecto a qué teoría última es verdadera. Además de ello, el Dios de Fitch no es un Dios personal, sino una "primera causa" impersonal o aun el "todo" divinizado.

Sobre el problema de Dios: Joseph Geyser, *Der philosophische Gottesproblem in selnen wichtigsten Auffassungen,* 1899. — R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature,* 1915, 11a ed., 1950 (trad. esp.: *Dios, su existencia y su naturaleza,* 1950). — A. Titius, Natur *und Gott,* 1926. — Edouard Le Roy, *Le problème de Dieu,* 1939. — E. S. Brightman, *The Problem of God,* 1930 — Xavier Zubiri, "En torno al problema de Dios", *Revista de Occidente,* CXLIX (1935), 129-59, recogido, con ampliaciones y correcciones en *Naturaleza, Historia, Dios,* 1944, págs. 423-67. — É. Gilson, God *and Phüosophy,* 1941 (trad. esp.: Dios *y la filosofía,* 1945). — Julián Marías, San *Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía,* 1944. _ E. L. Mascall, *He Who Is. A Study in traditional Theism,* 1943. — Id., id., *Existence and Analogy. A Sequel to "He Who Is",* 1949. —. Varios autores, *1l problema di Dio* (Publicazioni del Centro Romano di Studi, Roma, 1949). — L. Franca, *O problema de Deus,* 1953. — H. Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen,* 1955 (trad. esp.: *El problema de Dios en el hombre actual,* 1960). — J. Daniélou, *Dieu et nous,* 1956 (trad. esp.: Dios *y nosotros,* 1957). — (Dios de las religiones, de los filósofos y la fe). — R. Jolivet, *Le Dieu des phi losophes et des savants,* 1956 (trad. esp.: *El Dios de los filósofos y de los sabios,* 1958). — H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu,* 1956. — Vicen te Fatone, *El hombre y Dios,* 1956. — Diamantino Martins, *O problema de Deus,* 1957. — Ch. de Moré-Pontgibaud, *Du fini à l'infiniti,* 1957. — Henri Duméry, *Le problème de Dieu et la philosophie de la religion. Exa men critique de la categorie d'Absolu et du schème de transcendance,* 1957. — H.-D. Lewis, *Our Experience of God,* 1959. — E. Borne, J. Guitton *et al., Dieu,* n° especial de *Les Étu des Philosophiques,* N. S. Año XIV (1959), 273-340. — J. Vanneste, *Le mystère de Dieu,* 1959. — Frederick Sontag, *Divine Perfection: Possible Ideas of God,* 1962. — Arnold J. Benedetto, S. J., *Fundamentals in the Philosophy of God,* 1962. — Sobre la concepción, el conocimiento, la idea, la naturaleza y la existencia de Dios: Alphonse Gratry, *De la con naissance de Dieu,* 1855 (trad. esp.: *El conocimiento de Dios,* 1941). — Josiah Royce, G. H. Howison, J. Le Conte, S. E. Mezer, *The Con ception of God,* 1897. — Albert Farges, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science,* 1894. — G. Class, *Die Realität der Gottesidee,* 1904. — Rudolf Otto, *Das Heilige,* 1917 (trad. esp.: *Lo santo,* 1925). — Clément Ch. J. Webb, *God and Personality,* 1919. — Id., id., *Divine Persoriality and Human Life,* 1920. — Jules Lagneau, *De l'existence de Dieu,* 1925, reimp. en *Célèbres leçons et fragments,* 1950, págs. 223-310 (estas páginas proceden de un curso dado en el Liceo Michelet en 1892-1893). — J. Mausbach, *Dasein und Wesen Gottes, 2* vols., 1930. — Georg Simmel, "La personalidad de

Dios" (trad. esp.: *Revista de Occidente*, XLIII [1934], 41-65; incluido en el volumen *Cultura femenina y otros ensayos*, trad. esp., 1934). — A. Rubino, *La filosofia e il problema dell'esistenza di Dio*, 1949. — W. M. Urban, *Humanity and Deity*, 1951.— R. Noguera Barreneche, *Del conocimento de Dios*, 1953. — E. Souriau, *L'ombre de Dieu*, 1955.— Sobre los atributos de Dios: L. R. Farnell, *The Attributes of God*, 1925 (y muchas de las obras luego mencionadas). — Sobre Dios y el teísmo: Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 1941. — Sobre el ateísmo: Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4 vols., 1920-1923, reimp., 1962. — Sobre Dios en la historia: Hermann Schwarz, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. I. Von Heraklit bis Böhme*, 1913. — L. O. J. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, 1916. — Leopold Ziegler, *Gestaltwandel der Götter*, 1920. — W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 6 vols., 1926-1935. — A. Schüt, *Gott in der Geschichte. Eine Geschichtsmetaphysik und Theologie* (trad. del húngaro, 1936). — Sobre demostraciones de la existencia de Dios (teniendo en cuenta que varias de las obras mencionadas al principio se refieren también a este punto, así como que diversas de las obras señaladas a continuación tratan asimismo del problema, concepción, conocimiento, idea, naturaleza y existencia de Dios): Ch. Didio, *Der sittliche Gottesbeweis*, 1899. — A. Kaesterner, *Geschichte des teleologischen Gottesbeweise von der Renaissance bis zur Aufklärung*, 1907. — Karl Stab, *Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850-1900*, 1910. — F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, 1926. — Franz Brentano, *Vom Dasein Gottes*, ed. A. Kastil, 1929. — A. Breuer, *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez*, 1929 (Dis.). — R. E. D. Clark, *The Universe and God*, 1939 (sobre la prueba teleológica). — A. E. Taylor, *Does God exist?*, 1945. — E. Whittaker, *Space and Spirit. Theories of the Universe, and the Arguments for the Existence of God*, 1946. — G. Siegmund, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottebeweises*, 2ª ed., 1950. — E. A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, 1952 [E. Cadbury Lectures 1950]. — J. Defever, S. J., *La preuve réelle de Dieu, étude critique*, 1953 (*Museum Lessianum*. Section philosophique Nº 37). — R. Noguera Barreneche, *op. cit. supra*. — J. M. Dorta-Duque, *En torno a la existencia de Dios. Génesis y evolución histórica de los argumentos metafísicos de la existencia de Dios hasta Santo Tomás*, 1955. — F. Grégoire, *Phénomenologie des preuves métaphysiques de Dieu*, 2ª ed., 1955. — Johannes Bendiek, "Zur logischen Struktur der Gottesbeweise", *Franziskanische Studien*, XXXVIII (1956), 1-38, 296-321. — J. Salamucha, "Do wód 'ex motu' na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu", *Collectanea theologica*, XV (1934), 53-92. Trad. inglesa: "The Proof 'Ex Motu' for the Existence of God: Logical Analysis of St. Thomas's Argument", *The New Scholasticism*, XXXII (1958), 334-72. — Sobre la prueba ontológica, véase la bibliografía del artículo ONTOLÓGICA (PRUEBA) y también algunas de las obras mencionadas en el apartado siguiente. — Antología de textos de filósofos orientales y occidentales, antiguos y modernos, sobre el problema de Dios en: *Philosophers Speak of God.*, 1953, ed. Ch. Hartshorne y W. Reese. — Sobre concepto de Dios y pruebas de la existencia de Dios en diferentes corrientes, autores y comunidades: A. Mollard, *Le Dieu d'Israël*, 1933. — C. M. Rechenberg, *Die Entwicklung des Gottesbegriffes in der griechischen Philosophie*, 1872 (Dis.). — T. Pesch, S. J., *Der Gottesbegriff in der heidnischen Religion des Altertums*, 1885. — Adolfo Muñoz Alonso, *La trascendencia de Dios en la filosofía griega*, 1947. — G. M. Sciacca, *Gli dei in Protagora*, 1958. — R. Hack, *God in Greek Philosophy in the time of Socrates*, 1931. — H. J. Rose, P. Chantraine, B. Snell *et al.*, *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, 1955 [Entretiens sur l'antiquité clasique (Fondation Hardt), 1] [Dios y lo divino en Hesiodo, Homero, presocráticos, trágicos, Platón]. — P. Bovet, *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*, 1902. — Marcelino Legido López, *El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo*, 1963 [Theses et Stvdia Philologica Salmanticensia, 11]. — René Mugnier, *Le sens du* mot Θεῖος *chez Platon*, 1930 (tesis). — J. van Camp y P. Canart, *Le sens du mot* Θεῖος *chez Platon*, 1956. — P. J. G. M. van Litsenburg, *God en het goddelike in de Dialogen van Plato*, 1955 (véase también bibliografía de DEMIURGO). — A. Boehm, *Die Gottesidee bei Aristoteles auf ihrem religiösen Charakter untersucht*, 1914. — H. von Arnim, *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles (Ak. der Wiss. in Wien.* Phil. — Hist. Klasse. Sitzungsberichte, 212, 5), 1931. — A. Nolte, *Het Godsbegrip bij Aristoteles*, 1940. — Ambroglio Manno, *Il problema di Dio in Aristotele e nei suoi maggiori interpreti*, 1962. — R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921. — Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, 1962 [Salzburger Studien zur Philosophie, 1. — H. Weertz, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dyonisios Areop. und ihre Einwirkung auf Thomas con Aquin*, 1908. — Lucien Lévy-Bruhl, *Quid de Deo Seneca senserit*, 1884 (tesis). — Johannes Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem heligen Augustinus*, 1919. — Íd. íd., *Der augustinische Gottesbeweis*, 1920. — G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 1936, 2ª ed., 1952 (en particular sobre la patrística griega). — H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 1956. — A. J. Wensinck, *Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane*, 1936. — S. Nierenstein, *The Problem of the Existence of God in Maimonides, Alanus, and Averroes*, 1924. — O. Jasniewicz, *Der Gottesbegriff und die Erkenntbarkeit Gottes von Anselm von Canterbury zu René Descartes*, 1906. — G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, 1907 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI]. — Para otras obras sobre el argumento anselmiano (Daniels, Runze, Paschen, Essner, Barth, Lamm, Henrich), véase bibliografía del artículo ONTOLÓGICA (PRUEBA). — A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, 1923. — E. Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, 1898. — A. Cappellazzi, *Qui est. Studio comparativo tra la seconda questione della somma teologica di Santo Tomasso e le conclusioni dei sistemi filosofici*, I, 1902. — S. Weber, Der *Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinem Wortlaut untersucht. Ein Beitrag zur Textkritik und Erklärung der Summa Contra Gentiles*, 1907. — Cl. Baeumker, *Witelo*, 1908 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2) [Baeumker se refiere en esta edición y comentario del *De intelligentiis*, atribuido a Witelo, a las pruebas tomistas y a la crítica tomista del argumento anselmiano en diversos puntos]. — Robert D. Patterson, *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas*, 1933. — W. Bryar, *St. Thomas and the Existence of God; Three Interpretations*, 1951 (sobre la prueba por el movimiento). — A. M. Horváth, *Studien*

zum Gottesbegriff, 1954 (2ª ed. de *Der thomistische Gottesbegriff*). — R. Bauer, *Gotteserkenntnis und Gottesbeweise bei Kardinal Kajetan*, 1955. — J. M. Rovira Belloso, *La visión de Dios según Enrique de Gante*, 1960. — S. Belmond, *Études sur la philosophie de Duns Scot. I. Dieu, existence et cognoscibilité*, 1931. — J. Klein, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus, vor allen nach seiner ethischen Seite betrachtet*, 1913. — F. P. Fackler, *Der Seinsbegriff in seiner Bedeutung für die Gotteserkenntnis bei Duns Scotus*, 1933 (Dis.). — F. Bettoni, *L'ascenso a Dio in Duns Scotto*, 1943. — F. Bruckmüller, *Die Gotteslehre W. von Ockam*, 1911 (Dis.). — B. Nardi, *Il problema di Dio nella filosofia medioevale*, 1951. — B. Peters, *Der Gottesbegriff Meister Eckharts. Ein Beitrag zur Bestimmung der Methode der Eckharts-Interpretation*, 1936. — V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhardt*, 1961. — F. Lamanna, *Il concetto di Dio nel pensiero di Pico della Mirandola*, 1930. — José Hellín, S. J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, 1937. — A. Koyré, *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, 1923. — E. Albert Fraysse, *L'idée de Dieu dans Spinoza*, 1870. — E. E. Powell, *Spinozas Gottesbegriff*, 1899 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 12]. — P. Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, 2ª ed., 1950. — Joseph Ratner, *Spinoza on God*, 1930. — G. Glöckner, *Der Gottesbegriff bei Leibniz*, 1906. — J. Iwanicky, *Leibniz et les preuves mathématiques de l'existence de Dieu*, 1933. — E. Rolland, *Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz*, 1935. — Jacques Jelabert, *Le Dieu de Leibniz*, 1960. — M. Guéroult, *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu*, 1956. — E. A. Sillem, *G. Berkeley and the Proofs for the Existence of God*, 1957. — P. Blanchard, *L'attention à Dieu selon Malebranche*, 1956. — T. Pesch, S. J., *Der Gottesbegriff in der heidnischen Religion der Neuzeit*, 1888. — Walter Shulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 1957 (de Nicolás de Cusa a Nietzsche). — Kumetaro Sasao, *Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant*, 1900 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 13). — Julius Guttmann, *Kants Gottesbegriffe in seiner positiven Entwicklung*, 1906 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte 1). — F. Lienhard, *Die Gottesidee in Kants Opus postumum*, 1923. — R. W. Stine, *The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte*, 1945. — K. Domke, *Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels*, 1940. — G. Dulckheit, *Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels*, 1947. — A. Ogiermann, S. J., *Hegels Gottesbegriff*, 1948. — E. Schmidt, *Hegels Lehre von Gott. Eine kritische Darstellung*, 1952. — Wolfgang Albrecht, *Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur "Wissenschaft der Logik"*, 1958. — M. Wentscher, *Lotzes Gottesbegriff*, 1893. — A. Darligne, *L'idée de Dieu dans le néocriticisme*, 1910 (Dis.). — Adrian J. Boekraad y Henry Tristam, *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman*, 1961 [Cap. IV contiene ed. del texto, hasta entonces inédito, de Newman sobre el problema tratado]. — E. Seiterich, *Die Gottesbeweise bei Franz Brentano*, 1936. — R. Rideau, *Le Dieu de Bergson*, 1932. — M. T. L. Penido, *Dieu dans le bergsonisme*, 1934. — Sebastián A. Matczak, *Karl Barth on God: The Knowledge of the Divine Existence*, 1962. — G. Th. Baskfield, *The Idea of God in British and American Personal Idealism*, 1933. — A. Seth (Pringle-Pattison), *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy*, 1917 [Gifford Lectures 1912-1913], 2ª ed., 1920. — P. A. Bertocci, *The Empirical Argument of God in Late British Thought*, 1938 (sobre Martineau, Pringle-Pattison, J. Ward, W. R. Sorley, Frederick de Tennant). — R. Jolivet, *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, 1923. — M. F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, 1944, 2ª ed., revisada y aumentada, 1946 (trad. esp.: *Dios y la religión en la filosofía actual*, 1952). — James Collins, *God in Modern Philosophy*, 1959. — A. C. Cochrane, *The Existentialists and God*, 1956 (en Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Tillich, Gilson, K. Barth). — A. González Martínez, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, 1945. — H. Paissac, *Le Dieu de Sartre*, 1950. — G. Saitta, *Il problema di Dio e la filosofia dell'immanenza*, 1953 (inmanentismo neoactualista).

DISAMIS es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la tercera figura (VÉASE). Un ejemplo de *Disamis* puede ser:

Si algunos aviadores son jóvenes y todos los aviadores son tímidos, entonces algunos tímidos son jóvenes,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((\exists x)(Gx \cdot Hx) \cdot (x)(Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)(Fx \cdot Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MiP \cdot MaS) \supset SiP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'I', 'A', 'I', origen del término *Disamis*, en el orden M P - M S - S P.

DISCERNIBLE. Véase DISTINCIÓN, IDENTIDAD, INDISCERNIBLES (PRINCIPIO DE LOS).

DISCERNIMIENTO. Véase CRITERIO, DEFINICIÓN.

DISCONTINUISMO. Véase ATOMISMO, CONTINUO.

DISCURSO. Estudiamos en este artículo (1) la noción de discurso como traducción de διάνοια *(discursus)* en la filosofía griega y medieval, y en parte en la filosofía moderna; (II) la noción de discurso como traducción de λόγος *(oratio)* en la lógica aristotélico-escolástica, y (III) la noción de discurso en la semiótica contemporánea.

I. *El discurso como* διάνοια *(discursus). Se* contrapone en este caso el discurso a la intuición (νόησις) (véase INTUICIÓN). Esto ocurre en Platón, en Aristóteles, en Plotino, en Santo Tomás y —en parte— en Descartes, Kant y otros autores modernos. La contraposición no equivale, sin embargo, a la completa exclusión de un término en favor del otro. Lo normal es considerar el proceso discursivo como un pensar que se apoya últimamente en un pensar intuitivo. Éste proporciona el contenido de la verdad; aquél, la forma. Casi ninguno de los grandes filósofos del pasado ha admitido la posibilidad de un conocimiento *enteramente* discursivo; en cambio, se ha estimado posible lo que algunos escolásticos (Santo Tomás) llamaban *cognitio sine diseur-su, y* algunos modernos (Descartes) *simplex mentis inspectio.* La tendencia a *subrayar la* importancia de uno u otro aspecto del conocimiento ha determinado en gran medida las correspondientes filosofías. Así, puede decirse *grosso modo* que hay *insistencia* en el conocimiento *simplici in-tuitu* en Platón, Plotino, Descartes y Spinoza, mientras que hay *insistencia* en el conocimiento *discursivo* en Aris-

tóteles y Santo Tomás. El clásico debate entre platónicos y aristotélicos puede examinarse desde este punto de vista.

En el sentido anterior, el *discursus* alude al hecho del curso *(cursus)* de un término a otro (o de una proposición a la otra) en el proceso de un razonamiento (VÉASE), de tal suerte que el discurso se detiene cuando se pasa a una proposición considerada como "evidente por sí misma" (o, mejor, "evidente para nosotros"). En la escolástica es frecuente entender tal razonamiento como paso de la causa a lo causado: *cursus causae in causatum.*

II. *El discurso como traducción de* λόγος *(oratio).* En *De int.*, 16 b 26 - 17 a 7, Aristóteles definió el discurso (oración, locución, frase) como un sonido vocal o una serie de sonidos vocales, φωνή σημαντική (lo que los escolásticos llamaron *vox),* que posee una significación convencional, y cada una de cuyas partes, tomada por separado, tiene un significado como dicción, mas no como afirmación y negación. Si decimos 'hombre', decimos algo, pero no decimos si existe o no. Aunque Aristóteles comenzaba por referirse al sonido vocal el discurso ha sido entendido también, y sobre todo, como un conjunto de signos escritos que poseen las condiciones antes mentadas. La primera división del discurso es, pues, ésta: discurso oral y discurso *escrito.*

El discurso en el sentido anterior tiene que ser enunciativo. Una plegaria no es un discurso. Pero el discurso enunciativo puede ser objeto no sólo de la lógica, sino también de otras disciplinas. En Aristóteles son la retórica (VÉASE) y la poética. Nosotros estudiaremos solamente el sentido lógico.

No toda combinación de vocablos basta para constituir un discurso. Siguiendo al Estagirita los escolásticos distinguieron por ello entre el *término complejo* y el discurso.

'El hombre bueno' es un término complejo; "el hombre bueno es generoso' es un discurso. El discurso se compone de conceptos o de términos concatenados en tal forma, que dicen algo acerca de algo. La definición del discurso se parece, pues, a la de la proposición (VÉASE). Sin embargo, no coincide enteramente con ella, pues, según hemos indicado, los discursos pueden estudiarse también desde otros puntos de vista además del lógico, en tanto que la proposición *como tal* es exclusivamente asunto de la lógica. Por lo tanto, la "confusión" que algunos han rastreado en la definición escolástica de 'discurso' *('oratio')* se desvanece cuando se analiza el problema en forma adecuada. La lógica clásica estudia principalmente un tipo de discurso, pero los escolásticos advirtieron que hay límites difíciles de precisar entre "lógica" y "gramática". La lógica actual, en cambio, no prescinde de tratar lógicamente discursos no propiamente enunciativos. Puede hablarse, en efecto, de una "lógica de los discursos imperativos", de una "lógica de los discursos dubitativos", etc.

Los escolásticos han dividido el discurso en *perfecto* e *imperfecto.* En la definición dada por Santo Tomás en *In Perih,* I lect. 7 n. 4, el *discurso perfecto* es el que completa la sentencia, es decir, el que proporciona a la inteligencia un significado completo ('el hombre bueno es generoso'). El *discurso imperfecto* es el que no completa la sentencia ('el hombre bueno'). Parece que hay identidad entre discurso imperfecto y término complejo. Pero se trata de una identidad meramente verbal. Atendiendo a su significación, 'el hombre bueno' es un discurso imperfecto si se considera como un todo, como si no hubiese otros elementos en la oración; el mismo ejemplo es un término complejo si es estimado como parte de una proposición.

El discurso imperfecto es de varios tipos. Los más importantes lógicamente son la *definición y* la *división* (VÉANSE). El discurso perfecto tiene tres tipos: el discurso *enunciativo,* el discurso *argumentativo y* el discurso *ordenativo.* El primero expresa el juicio de la mente; el segundo, el razonamiento de la mente; el tercero, el propósito práctico. La lógica clásica se ocupa sólo de los dos primeros tipos. El discurso ordenativo o práctico es subdivido por los escolásticos en *vocativo, interrogativo, imperativo* e *imprecativo.* No consideramos necesario definir cada uno de ellos por ser conocidos del lector familiarizado con la gramática clásica elemental.

III. *El discurso en la semiótica contemporánea.* Se entiende en ella por 'discurso' un complejo de signos que pueden tener diversos modos de significación y ser usados con diversos propósitos. Según los modos y los propósitos, los discursos se dividen en varios tipos. Ogden y Richards establecieron en *The Meaning of Meaning* (1923) una división que tuvo gran resonancia: los discursos pueden ser *simbólicos* (o referenciales) y *emotivos* (o expresivos). Los discursos simbólicos son los que comunican referentes; los discursos emotivos, los que expresan sentimientos y actitudes *(op. cit.,* Cap. VII). Esta clasificación es análoga a varias otras elaboradas por diversos autores contemporáneos: discurso *científico y* discurso *lírico* (P. Servien), discurso *reversible* y discurso *irreversible (J.* Piaget); a ellas nos hemos referido en otros artículos (véase, por ejemplo, LENGUAJE, OBRA LITERARIA). Con frecuencia ha sido considerada como excesivamente simplista. Se ha advertido (Cassirer, Urban) que las fronteras entre lo simbólico-referencial y lo emotivo-expresivo (y lo mismo cabría decir de las antes citadas) son difíciles de trazar, y que, además, hay otros tipos de discursos posibles. Sin embargo, no puede acusarse enteramente a Ogden y Richards de ignorancia de la complejidad del asunto. La división en cuestión fue propuesta por ellos como una división primitiva que debía ser refinada por otra exhaustiva. Esta última está contenida en el Cap. X de la misma obra, en donde se presentan cinco funciones del lenguaje y, por lo tanto, cinco tipos de discursos. Tales funciones son: (1) la simbolización de referentes; (2) la expresión de actitudes ante oyentes; (3) la expresión de actitudes ante referentes; (4) la promoción de efectos propuestos por el que usa los signos y (5) el soporte de referentes. En cuanto a la distinción entre discurso científico (reversible) y discurso lírico (irreversible), las objeciones contra ella pierden gran parte de su valor si tales discursos se conciben —como nosotros tendemos a hacerlo— como conceptos-límites.

Más completa es la clasificación propuesta por Charles Morris. Según este autor, las distinciones entre varios tipos de discursos pueden esta-

blecerse (a) a base de los *modos* de significar, (b) a base de los distintos *usos* de los complejos de signos y (c) a base de *modos y usos al mismo tiempo.* Morris se apoya principalmente en (c). Señalamos a continuación los tipos de discursos resultantes de su análisis.

Según el uso, el discurso puede ser *informativo, valorativo, incitativo y sistémico (systemic).* El discurso es *informativo* (o los signos del discurso son usados informativamente) cuando se producen los signos en tal forma, que son causa de que alguien actúe como si algo hubiera tenido, tuviera o fuera a tener ciertas características. El discurso es *valorativo* cuando se usan los signos de modo que causen un comportamiento preferencial en alguien. El discurso es incitativo cuando se producen los signos de suerte que se susciten modos más o menos específicos de responder a algo. El discurso es *sistémico* cuando se producen los signos para organizar una conducta que otros signos tienden a provocar. Cuando los signos de los cuatro tipos son adecuados se llaman respectivamente *convincentes* (no forzosamente verdaderos), *efectivos, persuasivos y correctos.*

Según el modo de significar, el discurso puede ser *designativo, apreciativo, prescriptivo y formativo.* Los signos que significan en esos modos son llamados *designadores, apreciadores, prescriptores y formadores.* Un *designador* es un signo que significa características o propiedades-estímulos de objetos-estímulos. Un apreciador es un signo que significa como si poseyera un *status* preferencial para la conducta. Un *prescriptor es* un signo que significa la exigencia de ciertas respuestas-secuencias. Un *formador* es un signo que significa cómo algo es significado en un *ascriptor* (el llamado *ascriptor* es un signo complejo o combinación de signos complejos mediante el cual algo es significado en el modo identificativo de significar y en algún otro modo).

La clasificación de Morris se funda en un complejo análisis de los signos que no podemos resumir aquí. Advertiremos solamente que, no obstante su apariencia, la teoría semiótica de Morris no depende de una psicología behaviorista. No depende tampoco de una psicología introspectiva. Ambas psicologías son interpretaciones posteriores a la semiótica, la cual proporciona la base de cada interpretación y no a la inversa. Así, la división resultante de los tipos de discurso debe ser concebida exclusivamente en términos semióticos.

La combinación de los cuatro modos con los cuatro usos da lugar a dieciséis tipos de discurso que Morris llama *mayores* (a diferencia de los tipos de discurso formados a base de la introducción de otros distintos signos). Reproducimos en esta página la tabla que incluye el mencionado autor en su *Sings, Language, and Behavior,* 1946, pág. 125.

Uso / Modo	*Informativo*	*Valorativo*	*Incitativo*	*Sistémico*
Designativo	Científico	Fictivo	Legal	Cosmológico
Apreciativo	Místico	Poético	Moral	Crítico
Prescriptivo	Tecnológico	Político	Religioso	Propagandístico
Formativo	Lógico-matemático	Retórico	Gramático	Metafísico

Dos observaciones sobre esta tabla.

La primera es que el discurso metafísico tiene un puesto en la clasificación. Es un discurso formativo y sistémico, lo cual significa que tiene como estructura la referencia al todo y como función la formación u orientación. Pertenece, pues, al nivel que Kant llamaba *regulativo, y* solamente carece de significación cuando pretende sustituir a otras formas de discurso (especialmente al designativo-informativo, propio de la ciencia). La filosofía no está incluida en el cuadro, pero ello se debe, según Morris, a que el discurso filosófico comprende todos los tipos de discurso dominados por el uso sistemático de los signos en su comprehensión máxima, lo cual es propio no sólo de la metafísica, sino también de otros discursos.

La segunda es que los discursos mencionados son únicamente ejemplos (aunque, ciertamente, los más importantes) y que, además, representan tipos i*deales.* La clasificación es, en efecto, sistemática y no histórica. En realidad, los tipos de discurso efectivamente usados son muchas veces combinaciones de los diferentes "tipos ideales."

DISMINUCIÓN (DIMINUTIO). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

DISOLUCIÓN llama Spencer a lo contrario de la evolución. Si ésta es definida como "la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento, por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad determinada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente", la disolución es desintegración de la materia y paso de lo coherente a lo incoherente, de la heterogeneidad a la homogeneidad (First *Principles,* XVII). Así lo admitía también en un principio André Lalande, aun reconociendo que ambos términos son poco felices. El vocablo 'disolución', decía, engaña a la imaginación, pues, oponiéndose a la "involución", debería significar "el abandono del ser que se comunica a los otros, que irradia a su alrededor, que se consume fuera de sí". Pero en vez de sugerir imágenes de generación sugiere imágenes desagradables de desintegración y, moralmente, de corrupción *(La dissolution opposée à l'évolution,* 1899, pág. 6). Lalande estudia la idea de disolución, tomándola en sentido favorable, como el paso de lo heterogéneo a lo homogéneo que tiene lugar en los procesos espirituales, sobre todo los de carácter racional, donde la asimilación parece ser la ley. Por eso posteriormente dicho autor ha indicado que la palabra 'disolución', en la que primitivamente encontraba implicados dos sentidos fundamentales distintos, es demasiado equívoca; conviene, en su lugar, hablar de asimilación, pues caracterizándose la evolución spenceriana por la desintegración, la asimilación alude vigorosamente a esa integración que tiene lugar en la vida espiritual, inte-

gración que podrá destruir la mecanización social y espiritual a que conducía la doctrina del autor de los *Primeros Principios.*

Además de la mencionada obra de André Lalande, véase: Arnold Reymond y otros autores, *Les doctrines de l'évolution et de l'involution envisagées dans leurs conséquences politiques et sociales* (Société Française de Philosophie. Sesión del 4-III-1933). *Bulletin de la Soc.,* 1933, págs. 1-52).

DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL. El término 'disposición' puede usarse en varios sentidos. En uno de ellos, la disposición es el modo como están ordenadas las partes en una totalidad o conjunto. La disposición, διάθεσις, es en este caso un orden, ταξις. Nos hemos referido a este sentido de 'disposición' en el artículo ORDEN. En otro sentido, la disposición es un hábito (VÉASE). Éste puede entenderse de varios modos: como una de las categorías —especialmente la categoría llamada "posición", "condición" o "tener" (véase CATEGORÍA, TENER)—; como modo de ser de un ente, *dispo-sitio entis;* como un hábito (v.), natural o bien adquirido. Puede hablarse de varias formas de disposición: esencial, accidental, activa, pasiva, material, remota, natural, habitual, etc. Se dice también "estar en una cierta disposición" en el sentido de "estar disponible para algo", pero este último sentido de 'disposición' se expresa mejor con un término como 'disponibilidad'.

En el presente artículo nos referiremos especialmente al concepto de disposición como un predicado —o supuesto predicado— de realidades (sobre todo de realidades naturales). Semejante predicado se atribuye a una realidad en el sentido de que se asume que tal realidad podrá oportunamente manifestar este medicado. El sentido de 'disposición' aquí es similar a algunos de los sentidos de los vocablos 'potencia', 'posibilidad' (sobre todo 'posibilidad real'), 'fuerza', etc. de que hemos tratado en los artículos POTENCIA y POSIBILIDAD — especialmente el último de ellos. Pero, además, entendemos aquí 'disposición' como una propiedad designada por uno de los términos llamados "disposicionales": términos como 'rompible', 'irrompible', 'soluble', 'insoluble', etc. Se han suscitado en este respecto varios problemas. Algunos de ellos han sido tratados por filósofos del pasado, singularmente bajo el concepto de potencia. Aquí nos limitaremos al modo como el problema de las disposiciones y de los términos disposicionales ha sido planteado en algunas direcciones de la filosofía contemporánea.

Los filósofos que admiten sin más el hablar de posibilidades como tales, mantienen que los términos disposicionales designan simplemente ciertas cualidades inherentes en un objeto, aunque no necesariamente manifestadas. Así, que un objeto de vidrio sea 'frágil' significa que posee cierta cualidad: justamente la de ser "frágil". Sin embargo, como semejante "cualidad" parece ser una "cualidad oculta", varios filósofos han propuesto sustituir los términos disposicionales por proposiciones contra-tácticas (véase CONDICIONAL) . Así, decir que un objeto es frágil equivale, según esos filósofos, a decir que si se dieran las condiciones adecuadas el objeto en cuestión se rompería. Sin embargo, se ha reparado en que la indicada traducción lingüística no soluciona todos los problemas relativos a los términos disposicionales y a las disposiciones que designan, o pretenden designar, tales términos. Por lo pronto, no es preciso usar términos de cierto tipo —'flexible', 'rompible', etc.— que por su terminación gramatical sean calificados de "disposicionales" para que lo sean. En rigor, un término como 'duro' es tan disposicional como un término como 'flexible': que un objeto sea duro quiere decir que posee ciertas cualidades que revelan, o revelarán oportunamente, su dureza. "Se olvida —ha escrito Popper— que *todos* los universales son disposicionales debido al hecho de que pueden ser disposicionales en varios "grados" *(The Logic of Scientific Discovery* [1959], pág. 424). Así, 'rompible' es disposicional en un grado superior a 'roto'. Pero también 'roto' es disposicional; en efecto, para saber si algo está o no roto hay que determinal qué condiciones han tenido que darse para que se rompiera. Por esta y otras razones puede decirse que el problema suscitado por las "disposiciones" sigue siendo el problema de las "posibilidades" y de las "potencias". Es cierto que los enunciados disposicionales pueden ser traducidos de forma que se transformen en enunciados relativos a realidades efectivas. Pero sigue siendo cierto que hay una diferencia entre poseer una propiedad no manifestada y la manifestación real de esta propiedad. No es menester, sin duda, que la propiedad —la "disposición"— esté oculta. Menos todavía es menester que sea una propiedad —o "disposición"— que se suponga constituir la realidad misma de la cosa en cuanto que ésta se manifiesta. Las disposiciones no son necesariamente "virtudes" o "fuerzas". Las "disposiciones" pueden ser, y probablemente son, "extensiones" de propiedades reales y "actuales". En este sentido son también propiedades reales y "actuales", pero de distinto grado de realidad y "actualidad".

DISPUTACIÓN. Según los historiadores de la filosofía medieval, la disputación *(disputatio)* surgió como una ampliación de la cuestión *(quaestio) y* de la lección *(lectio).* He aquí una breve explicación de tal proceso, con indicaciones acerca de cada una de las citadas formas, y de algunas otras estrechamente relacionadas con ellas.

La *lectio* era la lectura de textos. En principio, la lectura era "literal" y neutral. Pero no hay ninguna lectura completamente neutral; la propia entonación destaca unos aspectos y deja en la penumbra otros. Además, las dificultades de comprensión de algunos pasajes obligan a repetir y a intentar aclarar el texto. Hugo de San Victor *(Didascalion,* Lib. I, c. 1) decía que hay dos cosas que hacen posible la adquisición de la ciencia: una es la citada *lectio;* la otra, la meditación *(meditatio).*

Con ello la *meditatio* apareció como una primera ampliación de la *lectio.* Pero tampoco resultó suficiente. Tan pronto como se amplió el número de los *auctores* aceptados —"recibidos"— para la lectura, se acumularon las dificultades. Hubo que explicar. Un modo de explicación era el que daban los propios "lectores" al glosar el texto por escrito. Pronto el texto comprendió no sólo el escrito del *auctor,* sino también las glosas de los *lectores.* Estas glosas podían ser "interlineales" o "marginales"; las segundas eran menos "fieles" al texto que las primeras, y dieron origen a la exposición *(expositio).* Ésta se organizó superponiendo a la *lectio* (glosada o no) la explicación de frases o *litterae y* la sentencia (senten-

tía) por medio de la cual se conseguía una verdadera "comprensión del texto".

Sobre este tipo de exposición del texto se organizó la *quaestio.* En sus primeros desarrollos, las *quaestiones* eran una manifestación más de la *lectio* (entendida como amplia *expositio).* Pero cuando el texto resultaba difícil, o se prestaba a diversas interpretaciones, o bien ofrecía sentencias contrapuestas de uno o más autores, las *quaestiones* llegaban a organizarse con independencia de la "lectura". En la *quaestio* se preguntaba *"si -utrum...".* Con lo cual las *quaestiones* se convirtieron en un "género" distinto e independiente.

Durante el siglo XIII se destacó otro "género", todavía más independiente: la *disputatio.* Como lo que se disputaba o discutía era, sin embargo, una cuestión, nació la forma denominada *quaestio disputata,* de la cual tenemos tantos ejemplos en la escolástica de los siglos XIII y XIV. La disputación podía ser verbal o escrita. Como subgénero surgió pronto la llamada *disputatio quodlibetal,* disputación quodlibética o quodlibetal. Su origen se debe al hecho de que en ciertos días se permitía a los auditores elegir una o varias cuestiones de cualquier orden. Así se estableció la diferencia entre las *quaestiones disputatae y* las *quaestiones quodlibetales.* Ejemplo de las primeras son las *Quaestiones disputatae de veritate, y* las *Quaestiones disputatae de malo,* de Santo Tomás. Ejemplos de las segundas son las *Quodlibeta,* de Santo Tomás (en número de doce) y las *Quaestiones de predicamentis in divinis,* de Jacobo de Viterbo.

Hay que tener presente, sin embargo, que las definiciones antedichas valen sólo para la escolástica clásica. En Suárez, *disputatio* designa un modo de presentar y solucionar las grandes cuestiones filosóficas y teológicas por medio de una previa exposición y análisis de todas las posiciones adoptadas antes de manifestar la "verdadera sentencia".

En la *disputatio* escolástica, tal como se practica todavía oralmente en las escuelas que siguen dicha orientación, la discusión se establece entre un *defendans,* que afirma una tesis, y un *arguens,* que la impugna. El *arguens* tiene que probar su impugnación en forma silogística. El *défendons* toma entonces el silogismo o silogismos del *arguens y* procede a conceder *(concedo* o *transeat)* las premisas que considera verdaderas, a negar *(nego)* las que estima falsas y a distinguir *(distingo)* las que juzga ambiguas o sólo parcialmente aceptables. Al distinguirse puede referirse la distinción al término medio (M), al sujeto (S) o al predicado (P). Si se distingue M, se distingue *(distingo)* la premisa mayor, se contradistingue *(contradistingo)* la menor, y se niega la conclusión. Si se distingue S o P, es distinguida sólo la mayor o sólo la menor; se distingue también la conclusión. Si es necesario, se subdistingue *(subdistingo).* En el curso de la argumentación intervienen asimismo explicaciones de significación, peticiones de ejemplos, indicación de excepciones en ejemplos, declaración de sofismas y negación de supuestos. Las disputaciones pueden ser litigiosas (contenciosas), doctrinales o dialécticas; sólo las dos últimas son consideradas como conducentes a conocimiento.

Sobre las cuestiones disputadas y cuestiones quodlibéticas en Santo Tomás, véase: A. Portmann, "Die Systematik in den Quaestiones disputatae des heiligen Thomas von Aquin", *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* VI (1892), 48-64, 127-49. — W. Schneider, *Die Quaestiones disputatae de veritate des heiligen Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus,* 1930 [Beitrüge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXVII, 3). — B. Jansen, *Die Quodlibeta des heiligen Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu ihrer Würdigung und eine Beurteilung ihrer Ausgaben,* 1912. — P. Mandonnet, "Saint Thomas d'Aquin, créateur de la dispute quodlibétique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* XV (1926), 477-505; XVI (1927), 5-38. — V. Cilento, *La forma aristotélica in una "Quaestio" medioevale,* s/f. (1960). — Sobre la literatura quodlibética: P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320,* I, 1925 [Bibliothèque thomiste, 5]; II, 1935 *[ibid.,* 21].

DISPUTATIO. Véase DISPUTACIÓN, EXPRESIÓN.

DISSOI LOGOI. Véase ANONYMUS IAMBLICHI.

DISTELEOLOGÍA es la ciencia que estudia los hechos biológicos, psicológicos y sociales que no están de acuerdo con una finalidad, que se separan de la supuesta admiración de un ser a su "fin". Haeckel ha empleado la disteleología, sobre todo en su aspecto biológico, como una demostración de que existen el mal y la imperfección en el mundo, contra las interpretaciones teleológicas y especialmente contra la teodicea. Según Haeckel y sus partidarios, los hechos disteleológicos demuestran que la Naturaleza no es una perfección organizada por una inteligencia, sino algo que transcurre de un modo puramente mecánico y que puede desembocar, a menos de una intervención del hombre como conciencia del universo, en un triunfo absoluto del mal.

José Ortega y Gasset ("Del optimismo en Leibniz", *Freudengabe für Ernst Robert Curtius zum 14. Apríl 1956,* 1956, págs. 152 y sigs.: reimp. en *La idea de principio en Leibniz,* 1958, especialmente pág. 426) ha hablado de una disteleología metafísica y de una disteleología empírica. Según Ortega "si el mal efectivo se justifica como evitación de otro mayor, estamos obligados a intentar una *disteleología* metafísica, esto es, a representarnos ese mal posible 'aun mayor' de que el mal menor existente es síntoma, en cierto modo, medida. La otra es que al presentamos el sistema optimista de Leibniz un panorama del ser en que aparece como constitutivo de éste una dimensión de maldad, de imperfección, nos hace caer en la cuenta de que falta hasta ahora entre las disciplinas intelectuales una *disteleología* empírica que debería investigar, definir y analizar la imperfección de la Naturaleza".

DISTINCIÓN. La idea de distinción se contrapone, por un lado, a la idea de unidad, y por el otro lado a la de confusión. En el primer caso la distinción tiene un carácter ontológico; en el segundo, un carácter epistemológico.

Desde el punto de vista epistemológico, la idea de distinción ha sido estudiada en el artículo CLARO (v.). Se ha tratado en este artículo de las llamadas "ideas distintas". Desde el punto de vista ontológico, la distinción ha sido tratada con frecuencia como una distinción dentro de la unidad y, por lo tanto, como una dife-

rencia dentro de (o, según los casos, contra la) identidad (v.). En este sentido, la noción de distinción ha desempeñado un papel capital en la filosofía antigua; muchas de las investigaciones metafísicas y ontológicas de Platón, Aristóteles, los estoicos y los neoplatónicos se hallan fundadas en una cierta concepción de la distinción. Ahora bien, aun en los casos en que la distinción era entendida ontológicamente, tenía asimismo un alcance epistemológico (o, si se quiere, lógico-epistemológico). En efecto, se preguntaba no solamente qué es el ser distinto (de otro), sino también cómo puede conocerse que es distinto. En este respecto es importante la noción de división (VÉASE). Pero, además, se planteaba la cuestión de la distinción al preguntarse en qué se distinguían los principales conceptos mediante los cuales se aprehendía la realidad. Por ejemplo, había que saber cómo, y en qué medida, la forma era distinta de la materia, aun cuando ambas se refiriesen, en las entidades compuestas cuando menos, a la misma entidad. Uno de los problemas más generales que se plantearon en la filosofía antigua fue el de si la unidad es el principio de las distinciones o si éstas constituyen de alguna manera la unidad. Los neoplatónicos se inclinaron por la primera afirmación, que fue la más influyente durante la época del helenismo. Sin embargo, solamente en la escolástica se discutieron formalmente, y con detalle suficiente, las cuestiones que suscita la idea de distinción. Varios autores modernos usaron ciertos conceptos forjados por los escolásticos a este respecto (por ejemplo, Descartes y Spinoza, Cfr. *infra),* pero consideraron abusivas las múltiples distinciones escolásticas sobre la distinción. La idea de distinción, por lo menos en un sentido general, ha seguido siendo importante en la filosofía moderna, pero o lo ha sido menos que entre muchos escolásticos o se ha relacionado con otras ideas, como las de división y clasificación.

Nos referiremos por ello principalmente a los escolásticos. El vocablo 'escolásticos' es, por cierto, impropio aquí, porque no todos los escolásticos concibieron la distinción del mismo modo y, sobre todo, no todos ellos admitieron las mismas formas de la distinción. *Grosso modo,* hay tres períodos dentro de la escolástica en lo que toca a nuestro problema: hasta Santo Tomás; después de Santo Tomás (principalmente en F. Mayronis, In I *sent.,* 1 d. 8 1); y desde Duns Escoto. Sin embargo, por razones de simplicidad hablaremos de la idea escolástica de la distinción, si bien introduciendo las diversas formas de ella siguiendo más o menos la historia de este concepto.

Común a casi todos los escolásticos es la idea de que la distinción se contrapone a la identidad. La distinción consiste en que un ente no es otro, es decir, en la carencia de identidad entre dos o más entes. La distinción es, pues, definida como no identidad, y a la vez esta última es definida como no distinción o indistinción. En vista de que estas definiciones son circulares, se ha propuesto a veces (por autores no escolásticos) comenzar con alguna previa intuición o experiencia o de la unidad o de la distinción. Ahora bien, como tal supuesta intuición o experiencia no serían suficientes para proporcionar una fundamentación lógica (o lógico-ontológica) de ninguna de las dos ideas, se ha concluido que era más razonable aceptar que una se defina en términos de la otra y viceversa.

La distinción es, como han afirmado algunos escolásticos, una pluralidad. Dada esta última, cada uno de los entes que la componen debe ser de algún modo (o en algunos respectos cuando menos) distinto de los otros entes componentes. Ser distinto no significa, empero, hallarse fuera de toda relación. Aunque solamente hubiese la relación *distinto de,* ella sería suficiente (como ha indicado Bradley con otro propósito) para admitir que dos entes en todo distintos se hallan relacionados. Lo que se entienda por distinción dependerá entonces del modo de relación entre entes, o grupos de entes, distintos, y también de la formación del compuesto que contiene entes, o grupos de entes, distintos. Es comprensible, pues, que tan pronto como se comenzó a analizar el concepto de distinción se advirtiera que había que distinguir entre varios modos de distinción.

Una de las primeras doctrinas propuestas al efecto dentro de la escolástica es la que sugiere dos tipos de distinción: la *distinción formal (distinctio formalis)* o *específica (specifica) y* la distinción material *(distinctio materiale)* o *numérica (numerica).* El fundamento de esta clasificación, que se halla en Santo Tomás, es la noción de especie; la distinción material es distinción entre especies diversas; la distinción material es distinción entre elementos (y, últimamente, individuos) de la misma especie.

La más conocida división de tipos de distinción, perceptible ya en Santo Tomás (Cfr., por ejemplo, *S. theol.,* I q. XXVIII a 3; *De ver.,* q. 3 a 2, *ad* 3), aceptada por todos los escolásticos y, explícita o implícitamente por muchos autores modernos, es la que se popularizó sobre todo después de Santo Tomás: *distinción real (realis)* y *distinción de razón (rationis),* esta última llamada también, bien que impropiamente *lógica (lógica).* La distinción real se refiere a las cosas mismas, independientemente de las operaciones mentales por medio de las cuales se efectúan distinciones. Se trata aquí de una carencia de identidad entre varias cosas (o, en general, entidades) independientemente y precedentemente a toda consideración mental. Se ha dado como ejemplo de esta distinción la que hay entre alma y cuerpo, o entre dos individuos. La distinción de razón es la establecida por la sola operación mental, aun cuando no haya en las cosas una distinción real. Se ha dado como ejemplo de esta distinción la que se lleva a cabo cuando se distingue en el hombre entre animalidad y racionalidad. Los escolásticos se ocuparon mucho de estas dos formas de distinción, porque ciertos problemas metafísicos y teológicos fundamentales requerían para su aclaración (y supuesta solución) una teoría de la distinción. Así, por ejemplo, la distinción entre los atributos de Dios (que era común considerar como distinción de razón) y la diferencia entre esencia y existencia entre seres creados (que para algunos era tratada como una distinción real y para otros como distinción de razón).

Se admitió luego también una división de la disolución entre distinción *modal (modalis) y* distinción *absoluta.* La primera se refiere a la distinción entre una cosa y su modo o modos; la segunda se refiere a cosas entre las cuales no hay ninguna

relación entre la cosa o substancia y el modo. La distinción modal puede considerarse como una de las formas de distinción real. Otros modos de distinción real son: la distinción real pura y simple *(simpliciter),* llamada también *real-real* (o *entitativa),* la distinción propiamente modal, y la distinción *virtual (virtualis).* La distinción real pura y simple es la antes referida al distinguir entre distinción real y distinción de razón. La distinción propiamente modal es la que se refiere, según antes apuntamos, a la diferencia entre una cosa y su modo o modos (como la distinción entre un cuerpo y su forma; un hombre y su estado; una línea y su clase). La distinción virtual es la que se refiere a la virtud o fuerza residente en una cosa que permite transfundirse a otra (como el alma humana que, siendo racional, posee virtudes correspondientes al principio vital de otros cuerpos animados).

También se habla de distinción real *adecuada (adequata)* —como la distinción entre dos partes que son, a la vez, todos— e inadecuada *(inadequata)* — como la distinción entre un todo y una de sus partes.

En cuanto a la distinción de razón, se introdujo una clasificación que muchos han considerado básica: la *distinción de razón raciocinante (distinctio rationis ratiocinantis) y* la *distinción de razón raciocinada (distinctio rationis ratiocinatae).* La primera es la establecida por la mente en las cosas *sin que* haya en la realidad fundamento para hacerla (como cuando se distingue entre la razón del sujeto y la del predicado; o cuando, en una definición completa, consideramos como distintas la realidad definida y aquella por la cual se define). La segunda es la establecida por la mente en cosas no realmente distintas cuando *hay* algún fundamento en la realidad para hacerla (como la ya mentada distinción virtual en el alma).

El refinamiento en la teoría escolástica de la distinción alcanzó su culminación en Duns Escoto, pero no se detuvo en él, puesto que los debates sobre la noción de distinción, de sus formas, y de los modos más propios de aplicar estas últimas, continuaron hasta la escolástica del siglo XVI (por ejemplo, en Luis de Molina). Nos limitaremos aquí a un tipo de distinción de que se habla mucho en la literatura escolástica: la *distinción actual formal por la naturaleza de la cosa (distinctio actualis formalis ex natura rei),* llamada también *escotista* o simplemente *formal.* Este tipo de distinción parece haber sido propuesto ya por el franciscano Pedro Tomás (Petrus Thomae, t *ca.* 1350), quien, según G. G. Bridges (op. *cit. infra*), fue uno de los primeros "formalistas". A diferencia de las distinciones real, de razón y modal, la distinción escotista se refiere a una diferencia que no se halla en la cosa ni es tampoco resultado de una mera operación mental. Esta distinción es formal, por distinguir en una realidad dada elementos que para la distinción de razón no son distintos. Es real (actual), porque se halla en la realidad independientemente de la operación mental. Es por la naturaleza de la cosa, porque una formalidad no incluye la otra. Duns Escoto usaba esta distinción para tratar el problema de la relación entre atributos y esencia en la realidad divina. La distinción escotista media de algún modo entre la distinción de razón y la real, pues admite la posibilidad de incluir en la definición de un ente completamente unitario notas que por un lado parecen idénticas dentro del objeto y por el otro no pueden equipararse entre sí.

Como señalamos antes, parte de la terminología —*y,* con ella, de la conceptuación— escolástica relativa a la noción de distinción pasó al pensamiento moderno. Descartes habló de "las distinciones" y las clasificó en real, modal y de razón o pensamiento *(Princ. Phil,* I 60-62). La distinción real se halla entre dos o varias substancias. De la modal hay dos formas: una, la que existe entre el aspecto y la substancia de que depende y que diversifica; otra, la que hay entre dos diferentes aspectos de una misma substancia. La de razón o pensamiento es la que consiste en distinguir entre una substancia y algunos de sus atributos sin los cuales no puede tenerse de la substancia un conocimiento distinto, o la que consiste en separar de una misma substancia dos de tales atributos, pensando en uno sin pensar en el otro. Spinoza (Cog. *met.,* II v) habló también de tres tipos de distinción: real, modal y de razón, refiriéndose en este respecto a Descartes.

Concluiremos señalando un uso del término 'distinción' (o 'diferencia') que tiene una función distinta de las antes enumeradas, aun cuando es posible que se derive de algunas de ellas: es el uso en Hegel del vocablo *Unterschied.* Hegel define la distinción (o diferencia) como "la negatividad que posee en sí la reflexión", y habla de una "distinción absoluta o distinción en y por sí misma, que es la distinción de la esencia" *(Logik,* Buch II, Kap. ii, B; Glöckner, IV 515 y sigs.). La distinción o diferencia se encuentra en el propio interior de lo que es, y lo que permite entender dialécticamente la procesión (dinámica) del ser. Por eso "la misma identidad se descompone *(zerfällt)* en la diferenciación *(Verschiedenheit)" (loc. cit.,* pág. 517).

Todos los textos en los que se expone la filosofía escolástica (y neoescolástica) tratan de la idea de distinción y de sus formas. Los textos tomistas (por ejemplo, J. Gredt) acogen más formas que las que se hallan originariamente en Santo Tomás, pero no admiten necesariamente la distinción escotista. Sobre la distinción en Santo Tomás puede consultarse Guillermo Termenón Solís, O. F. M., *El concepto de distinción de razón en Santo Tomás,* 1958. — Sobre Pedro Tomás, Geoffred G. Bridges, O. F. M., *Identity and Distinction in Petrus Thomae,* O. F. M., 1959 [Franciscan Institute Puclications. Philosophy Series, 14]. — Sobre la distinción escotista: R. P. Symphorien, "La distinction formelle de Scot et les universaux", en *Études Franciscaines* (1909) y sobre todo Maurice J. Grajewski, *The Formai Distinction of Duns Scotus,* 1944.

DISTRIBUCIÓN. Véase TAUTOLOGÍA.

DISVALOR. Véase MAL, VALOR.

DISYUNCIÓN. Según hemos visto en el artículo acerca de la noción de Conectiva, hay dos conectivas sentenciales que reciben el nombre de *disyunción* (y a veces *alternación).* Una de las conectivas es 'o', simbolizada por 'V' y llamada *disyunción inclusiva;* otra es 'o.. .o', simbolizada por '≢ ' y llamada *disyunción exclusiva.* Según ello,

$p \vee q$ se lee:

p o q. Ejemplo de '$p \vee q$' puede ser:

Daniel habla o fuma. A su vez,

$p \not\equiv q$ se lee:

O p o q.

Ejemplo de '$p \not\equiv q$' puede ser:

O Amelia se pone el sombrero o se queda en casa.

La diferencia entre 'o' y 'o...o' en el lenguaje ordinario se manifiesta tanto en español como en otros idiomas. Así, en alemán *('oder' y 'entweder.. .oder'),* en inglés *('or' y 'either. . .or'),* en ruso *('ili y 'ñeto.. .ñeto'),* en latín *('vel' y 'aut.. .aut'),* etc. En muchos de estos idiomas, sin embargo (y también en español) se usa a veces la primera conjunción para cualquiera de las dos. Ello introduce confusiones. Con el fin de evitarlas, es común leer:

$p \vee q$

como sigue:

p o q (o ambos),

y

$p \not\equiv q$

como sigue:

p o q (pero no ambos).

Así,

Rosita toca el piano o critica a sus amigas:

o puede entenderse:

Rosita toca el piano o critica a sus amigas (o ambas cosas),

en cuyo caso es un ejemplo de '$p \vee q$' *o* disyunción inclusiva, o puede entenderse:

Rosita toca el piano o critica a sus amigas (pero no ambas cosas),

en cuyo caso es un ejemplo de '$p \not\equiv q$' *o* disyunción exclusiva.

En la notación de Lukasiewicz, 'V' es representado por la letra 'A' antepuesta a las fórmulas; así '$p \vee q$' se escribe '*A p q*'.

Como hemos visto en el artículo sobre las Tablas de verdad, la tabla para '$p \vee q$' da ves para todos los valores de *'p' y 'q'* excepto cuando tanto *'p'* como *'q'* son falsos. La tabla para '$p \not\equiv q$' da efes cuando tanto *'p'* como *'q'* son verdaderos y cuando tanto *'p'* como *'q'* son falsos; en los demás casos la tabla da ves.

En la lógica clásica las proposiciones disyuntivas constituyen una clase de las proposiciones manifiestamente o (evidentemente) compuestas, es decir, una de las clases de las llamadas proposiciones formalmente hipotéticas. Se habla asimismo de juicios disyuntivos en tanto que una de las especies de juicios (véase Juicio) de relación. En ambos casos se presenta como esquema:

P es S o Q o:

P es o S o Q.

DIVISIÓN. La división, διαίρεσις (término empleado ya en sentido técnico por Platón), es un concepto central de la lógica clásica. Se trata fundamentalmente de proceder a una división de los géneros en especies y de las especies en subespe-cies, con el fin de poder "situar" cada realidad dentro del 'lugar" lógico que le corresponda y hacer posible, por lo tanto, su definición en la medida en que ésta se haga justamente *per gemís proximum et dtfferentiam specificam.* Usualmente se estima que el concepto de división, elaborado sobre todo por Platón y por Aristóteles, no es meramente lógico. Mejor dicho, se supone que el concepto lógico adquiere su significación de un previo supuesto metafísico, según el cual la realidad está ordenada jerárquicamente de tal suerte, que los cortes lógicos efectuados sobre ella corresponden a su constitución ontológica. Los escolásticos, que utilizaron ampliamente la noción de división, señalaron, de todos modos, la necesidad de distinguir no sólo entre la división lógica y metafísica, sino también entre ésta y la división física. A tal efecto forjaron una teoría de los diferentes tipos de división de acuerdo con el ente dividido, y de acuerdo con el carácter actual, potencial o accidental de la *divisio.* Lo fundamental en todas las formas de división es la suposición de que sólo lo compuesto puede dividirse y se divide o resuelve precisamente en sus elementos simples. Las llamadas reglas de la división, por su lado, respondían a las normas lógicas de la división de las nociones y tenían por finalidad esencial mostrar las normas lógicas según las cuales se efectuaban las relaciones entre el todo y los miembros resultantes de la división del todo, así como las relaciones entre los miembros divididos entre sí. Véase también ÁRBOL DE PORFIRIO y DEFINICIÓN.

DOBLE NEGACIÓN. Véase NEGACIÓN, TAUTOLOGÍA. DOBLE VERDAD. Véase VERDAD DOBLE.

DOCTA IGNORANCIA. En varias ocasiones se ha predicado en filosofía una ignorancia sapiente. El primer ejemplo eminente de ello es el de Sócrates, y su más acabada expresión se halla en la *Apología* platónica. Ante sus acusadores, Sócrates manifestó que poseía una ciencia superior a todas las de los demás mortales, y que ello no era una presuntuosa afirmación suya, sino una respuesta dada por el oráculo de Delfos a Cerefón cuando éste le preguntó si había alguien más sabio por Sócrates. "Nadie es más sabio que Sócrates", contestó el oráculo. Esta respuesta significaba, según Sócrates, que mientras los demás creían saber algo, él, Sócrates, reconocía no saber nada. Pero entre el conocimiento falso de muchas cosas y el conocimiento verdadero de la propia ignorancia, no cabe duda de que el último es el más sabio. Con el "Sólo sé que no sé nada" Sócrates expresaba, pues, irónicamente una concepción de la sabiduría que posteriormente hizo fortuna: la que se expresó con el nombre de *docta ignorantia y* de un modo o de otro significó el rechazo de los falsos saberes para consagrarse al único saber considerado como auténtico. Así, la *docta ignorantia* equivale, ya desde Sócrates, a un estado de apertura del alma frente al conocimiento: más que una posesión, la ignorancia sapiente es una "disposición".

La propia expresión *docta ignorantia* se halla ya en filósofos de los primeros siglos de nuestra era, ante todo en San Agustín *(Epist.* 130, c. 15, n. 28). Éste habló de *docta ignorantia* como expresión de una disposición del alma —disposición *docta*— a recibir el espíritu de Dios. En un sentido parecido habló San Buenaventura de la *docta ignorantia* como una disposición del espíritu necesaria para trascender sus propias limitaciones. *(Breviloquium,* V vi 7: en el "ascenso" hacia el reino donde reside el *Rex sapientissimus,* nuestro espíritu, movido por *desiderio ferventisimo,* es como si se hallara envuelto *quadam ignorantia docta).* Ahora bien, la expresión *docta ignorantia* es conocida especialmente a través de la in-

terpretación dada por Nicolás de Cusa, que escribió sobre el tema su más famoso libro *(De docta ignorantia,* 1440) y defendió sus doctrinas en el escrito *Apologia doctae ignorantiae,* durante mucho tiempo atribuida a un discípulo de Nicolás de Cusa, pero hoy día considerado como de mano del propio Cusano (véase R. Klibansky, "Praefatio editoris" al tomo II de *Nicolai de Cusa Opera Omnia,* Lipsiae, 1937, pág. V). Según Nicolás de Cusa, puede mostrarse que saber, *scire,* es ignorar, *ignorare (De docta ignorantia,* I, i), pues el saber comienza sólo cuando un intelecto "sano y libre" aspira a buscar la verdad según el deseo innato que en él reside y la aprehende mediante un abrazo amoroso, *amoroso amplexu.* Lo que debe hacerse, ante todo, escribe Nicolás de Cusa, es conocer nuestra ignorancia; sólo quien sea muy docto en ella podrá alcanzar la sabiduría perfecta *(loc. cit.).* O también: "la precisión de la verdad luce incomprensiblemente en las tinieblas de nuestra ignorancia" *(op. Cit.,* I, xxvi). El fin de la docta ignorancia es, pues, la sabiduría perfecta de Dios como bondad infinita, como *maximum y* como unidad suma. La doctrina de Nicolás de Cusa representó uno de los rasgos del platonismo cristiano, particularmente en la forma en que fue desarrollado durante el Renacimiento. De él participaron inclusive escépticos como Montaigne y Francisco Sánchez. Pero mientras el Cusano tendía a la teología negativa, a un "saber" último inexpresable mediante el lenguaje natural, los segundos se preocupaban más bien de la necesidad de descargarse del fárrago de saberes inútiles transmitidos, con el fin de comprender mejor al hombre y la Naturaleza. Uno y otros, sin embargo, coincidían en el afán por alcanzar un conocimiento "directo" y, sobre todo, en el hecho de subrayar la superioridad del proceso de adquisición y "conquista" del saber sobre su mera transmisión: el saber que se hace es superior al saber "hecho", la disposición al conocimiento es superior al conocimiento. La doctrina de la docta ignorancia ofrece, así, a la vez rasgos místicos y experimentales. Sin embargo, como lo ha mostrado Hiram Haydn en su libro sobre el Contra-Renacimiento *(The Counter-Renaissance,* 1950, *passim,* especialmente Introducción), dichos rasgos tienen un fundamento único: la aspiración a recuperar una "experiencia" original en la que participaron por igual los "experimentales", los "escépticos", los "realistas" y los *homines religiosi.*

DOCTOR. El título honorífico más comente dado a muchos de los escolásticos —y a algunos místicos— es el de *doctor* seguido de un adjetivo por medio del cual se quiere expresar la más destacada característica del autor correspondiente. Indicamos a continuación algunos de los más importantes títulos honoríficos usados.

Doctor admirabilis (Juan Ruysbroeck); *Doctor angelicus* o también *doctor communis* (Santo Tomás de Aquino); *Doctor authenticus* (Gregorio de Rimini); *Doctor breviloquus* (Guiu de Terrena); *Doctor christianissimus* (Juan Gerson); *Doctor eximius* (Francisco Suárez) ; *Doctor facundus* (Pedro de Aureol); *Doctor fundatissimus* (Egidio Romano [Gil de Roma]); *Doctor illuminatus* (Ramón Llull o Lull); *Doctor irrefragabilis* (Alejandro de Hales), *Doctor mirabilis* (Roger Bacon); *Doctor* modernus o también *doctor resolutissimus* (Durando de Saint Pourçain); *Doctor planus et perspicuus* (Gualterio Burleigh); *Doctor seraphicus* (San Buenaventura); *Doctor solemnis* (Enrique de Gante); *Doctor solidus* (Ricardo de Mediavilla o de Middleton); *Doctor subtilis* (Juan Duns Escoto); *Doctor universalis* (Alberto Magno y también Alano de Lille). Se ha propuesto llamar a Balmes *doctor humanus.*

A todos los autores citados se han dedicado artículos especiales. Otros títulos honoríficos usados son: *Doctor dulcifluus* (Antonio André), *Doctor ecstaticus* (Dionisio el Cartujo [al cual nos referimos al final del artículo sobre Juan Ruysbroeck]) ; *Doctor succintus* (Francisco de Marcia).

A veces se han usado otros títulos honoríficos. He aquí algunos de los más conocidos: *Commentator* (Averroes); *Monachus albus* (Juan de Mirecourt); *Philosophus teutonicus* (Jacob Böhme); *Praeceptor Germaniae* (Rabano Mauro); *Venerabilis Inceptor* (Guillermo de Occam). Agreguemos que en muchos textos escolásticos. Aristóteles es designado simplemente como *philosophus.*

DOGMA, DOGMÁTICO. Véase DOGMATISMO.

DOGMATISMO. El sentido en que se usa en filosofía el término 'dogmatismo' es distinto del que se usa en religión. En esta última el dogmatismo es el conjunto de los dogmas, los cuales son considerados (en muchas iglesias cristianas por lo menos, y en particular en el catolicismo) como proposiciones pertenecientes a la palabra de Dios y propuestas por la Iglesia. Los dogmas no están necesariamente ligados a un sistema filosófico, bien que se reconoce que hay sistemas filosóficos opuestos al espíritu del dogma.

Religiosamente, los dogmas son usualmente considerados como verdades. Pero un dogma podría ser falso, en cuyo caso se trata, como escribe Santo Tomás, de un *dogma perversum.* Filosóficamente, en cambio, el vocablo 'dogma', δόγμα, significó primitivamente "opinión". Se trataba de una opinión filosófica, esto es, de algo que se refería a los principios. Por eso el término 'dogmático', δογματικός significó "relativo a una doctrina" o "fundado en principios". Ahora bien, los filósofos que insistían demasiado en los principios terminaban por no prestar atención a los hechos o a los argumentos — especialmente a los hechos o argumentos que pudieran poner en duda tales principios. Tales filósofos no consagraban su actividad a la observación o al examen, sino a la afirmación. Fueron llamados por ello "filósofos dogmáticos", δογματικοί φιλόσοφοι, a diferencia de los "filósofos examinadores" o "escépticos" (v. ESCÉPTICOS para el significado originario de 'escéptico' y sus variedades) (Sexto, *Hyp. Pyrr.* III 56). Se habló por ello también de escuela dogmática, δογματικὴ αἵρεσις, esto es, la que propugnaba no el escepticismo (en cuanto examen libre de prejuicios), sino el dogmatismo.

El sentido de los términos 'dogma', 'dogmático' y "dogmatismo', aun confinándose a la filosofía, no es, sin embargo, simple. Ejemplo de variedad en el uso dentro de un solo filósofo lo hallamos en Kant. Éste rechaza que se pueda establecer lo que llama "una metafísica dogmática", y propone en vez de ello una "crítica de la razón". Por otro lado declara que todas las proposiciones apodícticas, tanto si son demostrables como si son inmediatamente evidentes, pue-

den dividirse en *dogmata* y *mathemata.* Un "dogma" es, según ello, una proposición sintética derivada directamente de conceptos, a diferencia de un "mathema", o proposición sintética obtenida mediante construcción de conceptos (K. *r. V.*, A 736, B 764). Sin embargo, puede decirse que, en general, Kant usa el vocablo 'dogmatismo', a diferencia de la expresión 'procedimiento dogmático' (véase *infra),* en mala parte, y ésta es la que se ha transmitido hasta nosotros en el campo filosófico.

Examinaremos aquí la noción de dogmatismo especialmente en la teoría del conocimiento. El dogmatismo se entiende principalmente en tres sentidos: (1) Como la posición propia del realismo ingenuo, que admite no sólo la posibilidad de conocer las cosas en su ser verdadero (o en sí), sino también la efectividad de este conocimiento en el trato diario y directo con las cosas. (2) Como la confianza absoluta en un órgano determinado de conocimiento (o supuesto conocimiento), principalmente la razón. (3) Como la completa sumisión sin examen personal a unos principios o a la autoridad que los impone o revela. En filosofía se entiende generalmente el dogmatismo como una actitud adoptada en el problema de la posibilidad del conocimiento, y, por lo tanto, comprende las dos primeras acepciones. Sin embargo, la ausencia del examen crítico se revela también en ciertas formas tajantes de escepticismo y por eso se dice que ciertos escépticos son, a su modo, dogmáticos. El dogmatismo absoluto del realismo ingenuo no existe propiamente en la filosofía, que comienza siempre con la pregunta acerca del ser verdadero y, por lo tanto, busca este ser mediante un examen crítico de la apariencia. Tal sucede no solamente en el llamado dogmatismo de los primeros pensadores griegos, sino también en el dogmatismo racionalista del siglo XVII, que desemboca en una gran confianza en la razón, pero *después* de haberla sometido a examen. Como posición gnoseológica, el dogmatismo se opone al criticismo más bien que al escepticismo. Esta oposición entre el dogmatismo y el criticismo ha sido subrayada especialmente por Kant, quien, al proclamar su despertar del "sueño dogmático" por obra de la crítica de Hume, opone la crítica de la razón pura al dogmatismo en metafísica. Mas "la crítica —escribe Kant— no se opone al procedimiento dogmático de la razón en su conocimiento puro, como ciencia (pues tiene siempre que ser dogmática, es decir, tiene que ser rigurosamente demostrativa, por medio de principios fijos *a priori),* sino al dogmatismo, esto es, a la pretensión de avanzar con un conocimiento puro formado de conceptos". "Dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin una previa crítica de su propio poder" (K. *r. V.*, B XXXV). La oposición entre el dogmatismo y el escepticismo cobra un sentido distinto en Comte, cuando considera estas dos actitudes no sólo como posiciones ante el problema del conocimiento, sino como formas últimas de vida humana. La vida humana puede existir, en efecto, en estado dogmático o en estado escéptico, que no es más que un tránsito de un dogmatismo anterior a un dogmatismo nuevo. "El dogmatismo —afirma Comte— es el estado normal de la inteligencia humana, aquel hacia el cual tiende, por su naturaleza, de manera continua y en todos los géneros, inclusive cuando parece apartarse más de ellos, porque el escepticismo no es sino un estado de crisis, resultado inevitable del interregno intelectual que sobreviene necesariamente todas las veces que el espíritu humano está llamado a cambiar de doctrinas y, al mismo tiempo, medio indispensable empleado, ya sea por el individuo o por la especie, para permitir la transición de un dogmatismo a otro, lo que constituye la única utilidad fundamental de la duda" *(Primeros Ensayos,* trad. esp., 1942, pág. 270). El hombre necesita, según ello, vivir confiado o, como dirá posteriormente Ortega, estar en alguna creencia radical; por lo tanto, lo intelectual no puede penetrar de punta a punta la vida humana si no quiere provocarse una disolución de la misma. Como Comte dice, "es a la *acción* a la que está llamada en lo esencial la totalidad del género humano, salvo una imperceptible fracción principalmente consagrada por su naturaleza a la contemplación" *(op. cit.).*

DOMINGO GUNDISALVO, Dominic Gundisalvi, Dominicus Gundissalinus, Domingo González *(fl.* 1150), arcediano de Segovia, residió durante largos años en Toledo donde fue uno de los más destacados traductores de la llamada Escuela de Traductores (VÉASE) de Toledo. En colaboración con Abendaud tradujo el tratado sobre el alma de Avicena y en colaboración con un llamado Juan la *Lógica y* la *Metafísica* de Algazel y la *Fons Vitae* de Avicebrón. Se le supone asimismo traductor de la *Metafísica* de Avicena, de varios tratados de Alfarabi y de algunos escritos de Alkindi y de Isaac Israeli. Sin embargo, Domingo Gundisalvo no fue solamente un traductor; usando las fuentes aristotélicas, neoplatónicas árabes y agustinianas, así como escritos de Boecio, San Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable, nuestro autor presentó en varias obras originales un conjunto filosófico notablemente amplio y consistente y en todo caso grandemente influyente sobre los escolásticos posteriores de la Edad Media. Importante en su contribución es su clasificación de las ciencias a que nos hemos referido en el artículo correspondiente (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). También contribuyó grandemente a la elaboración de la metafísica, estableciendo, a base del aristotelismo y del neoplatonismo, una gradación de los seres fundada en la concepción del primer ser o Dios como pura forma y de los demás en tanto que compuestos, en distintos grados, de materia y forma. La influencia de Avicena y de Avicebrón se manifiesta especialmente en el tratado de Domingo Gundisalvo sobre el origen del mundo, donde se combina la doctrina cristiana de la creación con el uso de algunos conceptos derivados de la teoría de la emanación. Análogo sincretismo se revela en el tratado sobre la inmortalidad del alma, donde los argumentos platónicos y los aristotélicos son usados juntamente para el mismo propósito fundamental. Uno de los rasgos característicos de los escritos de Domingo Gundisalvo, y uno de los que más contribuyeron a la influencia ejercida por el filósofo, es la presentación de algunas tesis en fórmulas precisas y susceptibles de ulterior desarrollo y comentario; éstas son especialmente evidentes en las partes de sus obras en las que se fundamentan nociones metafísicas (u ontológicas) y psicológicas.

Obras: *De divisione philosophiae*, ed. por L. Baur en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, IV, 2-3 (1903). — *De processione mundi*, ed. por G. Bülow, en *Beiträge* XXIV, 3 (1925); Cfr. también M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo I. — *De unitate*, ed. por F. Correns, en *Beiträge*, I, 1 (1891) [este tratado había sido falsamente atribuido a Boecio]. — *De anima*, ed. en parte por A. Löwenthal en *D. G. und sein psychologisches Kompendium*, 1890; completo por G. Bülow en *Beiträge*, II, 3 (1903), y por J. T. Muckle en *Medieval Studies*, II (1940), 23-103. — *De scientiis*, ed. M. Alonso, S. I., 1954. — Todas estas ediciones contienen estudios y comentarios. — Véase, además: A. Löwenthal, *Pseudo-Aristoteles über die Seele, eine phychologische Schrift des 11. Jahrh, und ihre Beziehungen zu Salomon ibn Gebirol*, 1891, págs. 79-131. — Cl. Baeumker, "D. G. als philosophischer Schriftsteller", *Compte rendu du 4e Congrès scientifique internationale des catholiques*, sección III, 1898, reimpreso en *Studien und Charakteristiken*, 1927, págs. 255-77. — A. Schneider, *Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhundenderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie*, 1916 (Beiträge, XVII, 4]. — M. Alonso, "Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano", *Al-Andalus*, VIII (1943), 155-88. — Id., íd., "Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo", *Al-Andalus*, XI (1947), 209-11. — A. H. Chroust, "The Definitions of Philosophy in the De divisione Philosophiae of Dominicus Gundissalinus", *The Thomist*, XXV (1951), 253-81. — Manuel Alonso, S. J., *Temas filosóficos medievales (Ibn Dāwud y Gundisalvo)*, 1959 [Publicaciones anejas a *Miscelánea Comillas*. Serie filosófica, 10]. — Véase también la bibliografía de TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE).

DONOSO CORTÉS (JUAN), Marqués de Valdegamas (1809-1853), nacido en el Valle de k Serena (Extremadura), se distinguió como político, escritor, orador y diplomático (Ministro Plenipotenciario en Berlín en 1849; Embajador en París en 1853). Representó en la acción el ala derecha de los cristinos e isabelinos, pero en la teoría k defensa de los principios de los carlistas. Después de una primera época en la que estuvo próximo a las tesis del liberalismo doctrinario, se "convirtió" en paladín del ultramontanismo, representando en España un papel análogo al que desempeñaron Joseph de Maistre y Louis de Bonald en Francia, o inclusive Joseph Görres en Prusia. Sus ideas, expresadas sistemáticamente en el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* se centraron en torno a las afirmaciones siguientes: La política depende de la teología. El proceso de secularización de la Edad Moderna es un error gigantesco, engendrado por el orgullo. El hombre se ha creído suficiente; se ha desligado de su divina fuente y ha producido la serie de las revoluciones. Dios es el Alfa y el Omega de todas las cosas; una política secular es un contrasentido. La verdadera teología es la católica. Por lo tanto, el catolicismo es la civilización. El dogma católico no es uno junto a otros, como creen los modernos; es el único verdadero y está depositado en k Iglesia. Siendo ésta infalible, no puede tolerar el error. Tal idea está basada en una argumentación dialéctica (*Ensayo*, Lib. I, cap. iii) que, junto con la afirmación y demostración de que hay "secretas analogías entre las perturbaciones físicas y las morales, derivadas todas de k libertad humana" *(op. cit.,* Libro II, cap. v), constituye lo más original en el pensamiento político-filosófico-teológico de Donoso. Hemos reproducido sus argumentos respecto al primer punto en el artículo TOLERANCIA. En cuanto al segundo, se basa en k crítica de que lo visible se explica sólo por lo visible, y lo natural por lo natural *(op. cit.,* Libro I, cap. vii); tan pronto como vemos en lo sobrenatural el fundamento de lo natural, admitimos que k concupiscencia de la carne y el orgullo del espíritu son lo mismo: el pecado. Éste culmina en la pretendida deificación del hombre por sí mismo — consecuencia de k negación de un Dios trascendente. Pero esta deificación no destruye el orden moral y físico perfecto instituido por Dios. La negación de tal orden es, pues, vana; su única consecuencia es hacer más pesado el yugo del hombre por medio de las catástrofes, 'las cuales se proporcionan siempre a las negaciones" *(op. cit.,* Conclusión).

La primera edición del *Ensayo* apareció simultáneamente en español (Madrid, 1851) y en traducción francesa (París, 1851). La obra se dirigía contra el ateísmo revolucionario de la época, especialmente contra el de Proudhon, pero hay también ataques (respetuosos) contra la doctrina de Guizot sobre el desarrollo de la civilización en Europa. Ediciones de obras de Donoso: Madrid, 1848, 2 vols.; Madrid, 1854-56, 5 vols. (Gabino Tejada); Madrid, 1891-93, 3 vols. (Manuel Ortí y Lara), reimpresión en 1903-1904, 4 vols. La mejor y más completa edición es la dirigida por Juan Juretschke: *Obras completas*, Madrid, 1946, 2 vols. (el *Ensayo* figura en el tomo II, págs. 347-551). Entre los escritos de Donoso filosóficamente interesantes que figuran en la última edición citada —además del *Ensayo*— mencionamos: "La religión, la libertad, la inteligencia" (1837) en I, 375-79; "Filosofía de la historia. Juan Bautista Vico" (1838), en I, 537-72; "Consideraciones sobre el cristianismo" (1838), en I, 573-82; "Pensamientos varios" en II, 823-7. Correspondencia en torno al "Ensayo", en II, 553-62. Véase también la "Carta a Su Santidad Pío IX", en II, 565-70. — Sobre Donoso: Juan Valera, artículo sobre el *Ensayo* publicado en 1856 y recogido en el tomo XXXIV (1913), titulado *Estudios críticos sobre filosofía y religión (1856-1863)*, págs. 9-61 de la edición de *Obras completas*, de Valera. — Joaquín Costa, "Filosofía política de Donoso Cortés", en *Estudios jurídicos y políticos*, 1884. — Carl Schmitt, "Der unbekannte Donoso Cortés", *Hochland*, XXVII (1929), reproducido en *Positionen und Begriffe*, 1940. — Id., íd., *Donoso Cortés. Su posición en la historia de la filosofía del Estado europeo (Conferencias en el Centro de Intercambio intelectual Germano-Español*, de Madrid, XXVI), 1930. — Edmund Schramm, *Donoso Cortés. Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, 1935 (trad. esp.: *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*, 1936). — Francisco Ayala, Estudio preliminar a su edición del *Ensayo* (Buenos Aires, 1943). — Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, 1945. — Carl Schmitt, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, 1952. — G. de Armas, *Donoso Cortés*, 1953. — J. Chaix-Ruy, *Donoso Cortés, théologien de l'histoire et prophèthe*, 1956. — Alberto Caturelli, *D. C. (Ensayo sobre su filosofía de la historia)*, 1958.

DOXÓGRAFOS. En Filosofía (Historia de la) (VÉASE) nos hemos referido a ciertas fuentes para el estudio de la historia de la filosofía griega. Más información al respecto se halla

al comienzo de la bibliografía del artículo Filosofía griega (v.). Aquí recapitularemos y ampliaremos las informaciones proporcionadas en dichos artículos con respecto a la llamada *tradición doxográfica.*

Esta tradición es la de los "doxógrafos", término que significa "compiladores de opiniones" (de δόξαι = 'opiniones', y también 'tesis', 'doctrina') — se entiende, de "opiniones de otros autores". Además del vocablo δόξαι , se usó también el término: ά ἀρέσκοντα (= 'los preceptos'), que se transformó en latín en *placita.*

Se debe a Hermann Diels la primera y todavía la más importante clasificación del material doxográfico, así como un estudio fundamental de la tradición doxográfica. Para la edición de Diels y ediciones de otros textos a que nos referiremos luego, véase bibliografía.

El fundamento de la tradición doxográfica son los 16 (o 18) libros φυσικῶν δόξαι, *de las opiniones de los físicos* (en el sentido aristotélico de 'físicos' [véase FÍSICA]) de Teofrasto; esta obra se cita en latín como *De physicorum placitis.* De la misma obra (perdida) se hicieron dos libros: el primero, titulado *Sobre los principios materiales,* y el segundo titulado *Sobre la sensación.* Del primer libro quedan varios extractos conservados por Simplicio en sus comentarios a la *Física* (a "los libros de los físicos") de Aristóteles. Simplicio tomó varios de tales extractos de los comentarios (perdidos) de Alejandro de Afrodisia (VÉASE). El segundo libro se ha conservado en gran parte.

Después de Teofrasto, y basándose en gran parte en su compilación, hay una serie de colecciones o doxografías. Pueden clasificarse del siguiente modo: (1) obras doctrinales; (2) obras biográficas; (3) "sucesiones". Las obras doctrinales consisten en compilaciones de acuerdo con temas, en cada uno de los cuales se indican las opiniones de varios autores. Las obras biográficas consisten en compilaciones de opiniones de acuerdo con los autores. Las "sucesiones" consisten en compilaciones de opiniones de acuerdo con las "sucesiones" de autores en varias escuelas. Algunas veces las obras biográficas están asimismo organizadas por escuelas o "sectas".

Esta división puede considerarse como el fundamento de tres grandes modos de presentar la historia de la filosofía que de alguna manera han subsistido hasta la fecha: por "problemas"; por "autores" y por "escuelas". Excluimos aquí las meras "cronografías" (corno la *Chronica,* de Apolodoro, basada en parte en la *Chronographia* de Eratóstenes de Cirene), porque se trata, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, de meras "obras auxiliares". En efecto, en las Crónicas y Cronografías hay simplemente listas de filósofos (organizadas por escuelas o sectas) de acuerdo con las supuestas fechas de nacimiento de los autores — se supone que la fecha de nacimiento tuvo lugar cuarenta años antes del *acme* o el *floruit* ("florecimiento") del filósofo. El *acme* en cuestión está correlacionado con un acontecimiento importante, o considerado importante.

Dentro de las obras o doxografías que hemos llamado "doctrinales" —las que siguen, pues, el método de presentación según temas o problemas adoptado por Teofrasto— se halla una recopilación a la que Diels dio el nombre de *Vetusta Placita.* Esta compilación (perdida) fue redactada al parecer por un discípulo de Posidonio (VÉASE) durante el siglo I. Contenía no sólo "opiniones" de autores hasta Teofrasto, sino también de filósofos peripatéticos, estoicos y epicúreos. Los *Vetusta Placita* constituyeron la base de la compilación de Aecio (VÉASE), las *Aetii Placita.* A su vez, la compilación de Aecio constituyó la base de las dos doxografías más importantes que han llegado hasta nosotros: el *Epitome* o *Placita philosophorum,* del Pseudo-Plutarco (VÉASE) —y que se atribuyó, pues, a Plutarco— y los "Extractos" *(Eclogae)* contenidos en la "Antología" o *Florilegium,* de Juan de Stobi o Estobeo (VÉASE).

Entre las obras o doxografías biográficas destaca la de Diógenes Laercio (VÉASE), en la que se recogen, con frecuencia sin cuidado y casi siempre sin crítica, informaciones proporcionadas por numerosos historiadores y biógrafos de la época alejandrina.

En cuanto a las "sucesiones", nos hemos referido a ellas en el artículo Diádocos (véase también ESCOLARCA). La más importante obra al respecto es la de Soción de Alejandría (VÉASE). De ella procede la distinción clásica entre la escuela de los jónicos (VÉASE) y la de los itálicos (v.).

A las obras citadas pueden agregarse otras "fuentes doxográficas". Se encuentran doxografías en Varrón (que se basó en parte en las *Vetusta Placita),* en Cicerón, en Plutarco, en las *Noctae Atticae* de Aulo Gelio, en Sexto el Empírico y en varios comentaristas (por ejemplo, en el ya citado Simplicio). Importantes son los *Philosophoumena* de la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito (VÉASE) —basada en gran parte en Teofrasto— y diversos fragmentos que se atribuyeron a Plutarco y que son llamados *Stromateis pseudo-plutarquianos.* Estos fragmentos han sido conservados en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio (VÉASE).

Aunque la compilación de Teofrasto puede seguir siendo considerada como "fundamento de la tradición doxográfica", ello no significa que todas las compilaciones de esta tradición procedan directa o indirectamente de Teofrasto. Hubo numerosos trabajos doxográficos y biográficos producidos independientemente de Teofrasto; en algunos se basaron quizá partes de las doxografías de autores como Plutarco y San Clemente de Alejandría.

El título de la obra de Hermann Diels a que nos hemos referido en el texto es: *Doxographi Graeci collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit Hermannus Diels* (Berolini, 1879). Editio iterata, 1929. Incluye: *Aetii de placitis reliquiae (Plutarchi Epitome, Stobaei Excerpta); Arii Dydymi Epitomes fragmenta physica; Theophrasti Physic. Opinionum, de sensibus fr.; Ciceronis ex L. I. de deorum natura; Philodemi ex L. I. de pietate; Hyppolyti Philosophoumena; Plutarchi Stromateon fr.; Epiphanii varia excerpta; Galeni historia philosopha; Hermiae irrisio gentilium philosophorum.* Los "Prolegomena" (en latín) de Diels se hallan en págs. 1-263. — La colección de textos de Diels ha sido complementada por P. Wendland (1897); R, v. Scala (1898); A. Baumstark (1897); G. Pasquali (1910). A estas colecciones de textos, ya citadas en el artículo FILOSOFÍA GRIEGA, hay que agregar las ediciones de fragmentos asimismo mencionados en tal artículo (Mullach, Müller, E. Reitzenstein, F. Wehrli y otros). — Véanse asimismo las bibliografías de los artículos citados en el texto del presente. — Muchas de las obras mencionadas en FILOSOFÍA GRIEGA y en FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) tratan de los doxógrafos; nos limitamos aquí a destacar M. del Pra, *La storiografia filosofica antica,* 1948.

DRAOMA. Véase IDEOMA.

DRIESCH (HANS) (1867-1941) nac. en Kreuznach, estudió, entre otros lugares, en Jena, con Ernst Haeckel, trabajó en investigaciones zoológicas y biológicas en diversas instituciones (Nápoles, Trieste), profesó en Aberdeen (Gifford Lectures de 1907-08), en Heidelberg (1909-20) y, finalmente, en Colonia y Leipzig. Bien pronto, sin embargo, sus intereses biológicos se desplazaron hacia la filosofía, la cual, por otro lado, no fue en gran parte sino la traducción conceptual de sus experimentos y reflexiones en el campo de las ciencias naturales. Las experiencias realizadas con las células de la gástrula de un erizo de mar (que al ser divididas no dieron origen a organismos parciales, sino que reprodujeron, en menor tamaño, el organismo entero) le convencieron de un principio que ha llegado a ser básico de toda su filosofía: el de que la experiencia misma y no simplemente una reflexión apoyada sobre supuestos metafísicos obliga a rechazar el mecanicismo. En la oposición contemporánea entre mecanicismo y vitalismo —ante todo en la biología, pero luego en la interpretación total de la realidad—, Driesch ha sido uno de los principales y más constantes adalides del segundo. Para ello era necesario, sin embargo, hacer algo más que mostrar la sumisión de los procesos orgánicos a un desarrollo no mecánico; precisaba forjar filosóficamente diversos conceptos que permitieran entender la forma de tales procesos. De este modo llegó Driesch a la elaboración filosófica de los conceptos de totalidad, de causalidad total y de entelequia. En lo que toca al primero, el primado de la totalidad se muestra por medio de la existencia de los sistemas "armónico-equipotenciales" en los cuales el todo está contenido, por así decirlo, en la "parte" (que no será ya parte, sino germen). En lo que respecta al segundo, la causalidad de totalidad *(Ganzheitskausalität),* llamada también "causalidad entelequial", engloba en su seno la causalidad mecánica, un poco al modo como en el idealismo teleológico, tal como fue defendido por Lotze, la teología es a un tiempo la cobertura y la base del mecanismo. Respecto a la entelequia (VÉASE), en tanto que substancia individualizante, nos hallamos, supone Driesch, ante el principio mismo del mencionado primado de la causalidad total y de la estructura. La entelequia no es entonces una substancia misteriosa, situada en el mismo plano del acontecer físico-químico, pero destinada a dominar este acontecer, sino una realidad intraducibie al lenguaje de los procesos inferiores, porque su función capital es la de la dirección y la de la suspensión. Con esto se distingue el vitalismo de Driesch del vitalismo "clásico". Pero, además, la concepción individualizante y causal-total de la entelequia no es, según Driesch, una simple hipótesis de filosofía biológica, sino un principio de teoría del conocimiento. Ahora bien, esta teoría del conocimiento que, unida a una lógica, forma la "teoría del orden", intenta solucionar el dualismo de materia y vida, de parte y todo, de energía y entelequia supuesto en la filosofía natural mediante una concepción del orden como algo "puesto". Aun cuando el hecho del "poner" no debe ser interpretado en un sentido idealista, el orden puesto coincide, sin embargo, con el orden "intuido", de tal modo que un idealismo fenomenológico no puede ser enteramente descartado en su filosofía. Mas este poner en tanto que tener conciencia de la ordenación de algo supera, en la posterior "teoría de la realidad", cualquier tendencia que pudiese manifestarse hacia un subjetivismo gnoseológico o metafísico. El examen de los elementos de la lógica y de la teoría del conocimiento conduce, por lo tanto, a una consideración metafísica que no será de este modo una especulación romántica, sino algo parecido a una "metafísica inductiva". Pues las conclusiones metafísicas de la "teoría de la realidad" serán en todos los casos meramente hipotéticas, y lo único que tendrán de bien fundado será lo que coincida con los marcos de la "teoría del orden" y de las formas posibles de ordenación. El carácter absoluto de los objetos tratados por la teoría de la realidad —a diferencia del carácter fenoménico de los objetos analizados en la teoría del orden— no significa, empero, que su realidad sea mayor que la de los objetos "puestos" y "ordenados"; significa simplemente que sus posibilidades pueden ser absolutas, y ello tanto más cuanto más se aproxima lo posible a lo real y más implicada está en una posibilidad lo que ella tenga de realidad.

Obras principales: *Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft,* 1893 (*La biología como ciencia fundamental autónoma*). — *Die organische Regulation. Vorbereitungen zu einer Theorie des Lebens,* 1901 (*Las regulaciones orgánicas. Prolegómenos para una teoría de la vida*). — *Naturbegriffe und Natururteile. Analytische Untersuchung zu reinen und empirischen Naturwissenschaft,* 1904 (*Conceptos naturales y juicios naturales. Investigación analítica para una ciencia natural pura y empírica*). — *Der Vitalismus als Geschichte und Lehre,* 1906 (*El vitalismo como historia y doctrina*). — *The Science and the Philosophy of the Organism* (Gifford Lectures, publicadas en inglés en 1903 y traducidas al alemán por el autor con el título *Philosophie des Organischen,* 1909). — *Ordnungslehre. Ein System des nicht-metaphysischen Teiles der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Werden,* 1912 (*Teoría del orden, Sistema de la parte no metafísica de la filosofía. Con especial consideración de la doctrina del devenir*). — *Die Logik als Aufgabe. Eine Studie über die Beziehung zwischen Phänomenologie und Logik, zugleich eine Einleitung in die Ordnungslehre,* 1913 (*La lógica como tema. Estudio sobre la relación entre fenomenología y lógica, con una introducción a la teoría del orden*). — *Leib und Seele. Eine Untersuchung über das psycho-physische Grundproblem,* 1916 (*Cuerpo y alma. Una investigación sobre el problema fundamental psicofísico*). — *Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch,* 1917 (*Teoría de la realidad. Ensayo metafísico*). — *Das Problem der Freiheit,* 1917 (*El problema de la libertad*). — *Logische Studien über Entwicklung,* I, 1918; II, 1919 (*Estudios lógicos sobre la evolución*). — *Der Begriff der organischen Form,* 1919 (*El concepto de forma orgánica*). — *Wissen und Denken. Ein Prolegomenon zu aller Philosophie,* 1919 (*Saber y pensar. Prolegómeno a toda filosofía*). — *Das Ganze und die Summe,* 1921 (*El todo y la suma*). — *Geschichte des Vitalismus,* 1922 (*Historia del vitalismo*). — *Metaphysik,* 1924 (trad. esp.: *Metafísica,* 1930). — *Relativitätstheorie und Philosophie,* 1924 (trad. esp.: *La teoría de la relatividad y la filosofía,* 1927). — *Grundprobleme der Psychologie. Ihre Krisis in der Gegenwart,* 1926 (*Problemas fundamentales de*

la psicología. Su crisis actual). — *Metaphysik der Natur,* 1927 (*Metafísica de la Naturaleza).* — *Die sittliche Tat. Ein moralphilosophischer Versuch,* 1927 (trad. esp.: *El acto moral,* 1929). — *Der Mensch und die Welt,* 1928 (trad. esp.: *El hombre y el Universo,* 1929). — *Philosophische Forschungswege. Ratschläge und Warnungen,* 1930 (*Vías de investigación filosófica. Consejos y avisos).* — *Parapsychologie, die Wissenschaft von den "okkulten" Erscheinungen,* 1932 (*Parapsicología, la ciencia de los fenómenos "ocultos").* — *Die Maschine und der Organismus,* 1935 (*La máquina y el organismo).* — *Alltagsrätsel des Seelenlebens,* 1938 (*Enigmas cotidianos de la vida anímica).* — *Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis,* 1940 (*Percatación y conocimiento de sí mismo).* — *Biologische Probleme höherer Ordnung,* 1941 (*Problemas biológicos de orden superior).* — *Zur Problematik des Alterns,* 1942 (*Sobre los problemas relativos al envejecimiento).* — *Lebenserinnerungen,* 1951 (*Memorias).* — Autoexposiciones en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (V, 1925) y *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern* (I, 1931). — Véanse los volúmenes de homenaje: *Zum 60. Geburtstag. 1. Wissen und Leben,* ed. H. Schneider y W. Schingnitz; *2. Ordnung und Wirklichkeit,* ed. W. Schingnitz, 1927, y *Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen,* Nos. 111 y 112, 1927. — Véase también: O. Heinichen, *Drieschs Philosophie,* 1924. — A. Gehlen, *Zur Theorie des Setzens und des setzungshaften Wissens bei Driesch,* 1927. — E. Heuss, *Rationale Biologie und ihre Kritik. Eine Auseinandersetzung mit dem Vitalismus H. Drieschs,* 1938. — Varios autores (U. Schöndorfer, G. von Natzmer, etc.). *H. D. Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute,* 1951.

DROBISCH (MORITZ WILHELM) (1802-1896) nac. en Leipzig, profesor desde 1842 en Leipzig, fue uno de los más destacados miembros de la escuela de Herbart (VÉASE). Drobisch se distinguió por sus trabajos en lógica y psicología. La lógica de Drobisch es al mismo tiempo una ontología en cuanto el autor identifica las formas del pensamiento con las formas del ser. Por este motivo la lógica no puede ser enteramente formal, a menos que 'formal' sea entendido como 'lo que pertenece a los principios'; en todo caso, la pura formalidad pertenece al razonamiento, pero no a los conceptos usados en el mismo. En la psicología Drobisch se orientó hacia la fundamentación y desarrollo de una teoría general de las representaciones tratada por medio de la matemática. Según Drobisch, la psicología matemática desempeña con respecto a los fenómenos psicológicos el mismo papel fundamental que desempeñan la geometría y la mecánica con respecto a los fenómenos físicos. Así, la psicología no es para Drobisch ni una mera especulación ni una simple colección de hechos empíricos, sino una elaboración científica de estos últimos.

Obras: *Beiträge zur Orientierung über Herbarts System der Philosophie,* 1843 (*Contribuciones para una orientación en el sistema herbartiano de filosofía).* — *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, nebst einem logisch-mathematischen Anhangen,* 1836, 2ª ed., 1851 (*Nueva exposición de la lógica según sus más simples relaciones, junto con un apéndice lógico-matemático).* — *Quastionum mathematicopsychologicarum spec. I-V,* 1836-39. — *Grundlehren der Religionsphilosophie,* 1840 (*Fundamentos de filosofía de la religión).* — *Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode,* 1843 (*Psicología empírica según el método de las ciencias naturales).* — *Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie,* 1850 (*Primeros bosquejos de la psicología matemática).* — *Ueber die Stellung Kants zur Schillerschen Ethik,* 1859 (*Sobre la actitud de Kant respecto a la ética de Schiller).*—*De philosophia scientiae naturali insita,* 1864. — *Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit,* 1867. — (*La estadística moral y la libertad de la voluntad humana).* — *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart,* 1876 (*Sobre el desarrollo de la filosofía por Herbart).* — *Kants Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff,* 1885 (*La cosa en sí, de Kant, y su concepto de experiencia).* — *Enzyklopädie der Philosophie,* 1908, ed. O. Flügel. — Véase M. Heinze, *M. W. Drobisch,* 1897. — W. Neubert-Drobich, *M. W. Drobisch, ein Gelehrtenleben,* 1902.

DU BOIS-REYMOND (EMIL) (1818-1896) nac. en Berlín, profesor (desde 1858) de fisiología en la Universidad de Berlín, suscitó numerosas polémicas en el mundo científico y filosófico alemán por sus conferencias sobre los límites del conocimiento de la Naturaleza y sobre "los siete enigmas del mundo". Estos enigmas (de los que habló luego Ernst Haeckel [VÉASE] son: 1. La esencia de la materia y de la energía; 2. El origen del movimiento. 3. El origen de la vida; 4. La finalidad de la Naturaleza; 5. El origen de la sensibilidad; 6. El origen del pensamiento y del lenguaje; 7. El problema del libre albedrío. Du Bois-Reymond llevó el agnoticismo científico al extremo al proclamar, en frase célebre, de algunos de estos enigmas que no solamente ignoramos, sino que siempre ignoraremos: *ignoramus et ignorabimus.*

Las dos conferencias mencionadas se titulan: *Über die Grenzen der Naturerkennens,* 1873 (numerosísimas ediciones) y *Die sieben Welträtsel,* 1882 (numerosísimas ediciones). — Otras obras de Du Bois-Reymond: *Untersuchungen über tierische Elektrizität. I,* 1848; II, 1, 1849; II, 2, 1860. — *Reden,* 2 vols., 1885-87, 2a ed., 1912. — *Vorlesungen über die Physik des organischen Stoffwechsels,* 1900. — *Über Neovitalismus,* 1913, ed. Metze. — Véase Boruttau, *E. du B.-R.,* 1922.

DU VAIR (GUILLAUME) (1556-1621) nac. en París, obispo de Lisieux, fue, con Justus Lipsius, uno de los más destacados neoestoicos modernos. A diferencia de la atención que, dentro del predominio de lo práctico-moral, prestó Lipsius a los aspectos teóricos del estoicismo, Du Vair se concentró casi exclusivamente en la filosofía moral. De hecho, su estoicismo fue en la mayor parte de las ocasiones una interpretación de las máximas morales de los estoicos (particularmente de Epicteto) por medio del cristianismo. Pueden encontrarse asimismo en sus pensamientos, especialmente en los de la última fase de su vida, rasgos platónicos.

Obras: Sainte *Philosophie,* 1603; ed. anotada por G. Michaud, 1946. — *La philosophie morale des Stoïques* publicada poco después de la aparición, en 1585, de la traducción del *Manual,* de Epicteto. — *Constance,* 1594. — Cartas: *Lettres inédites de Du Vair,* por Tamizey de Larroque, 1876. — Véase M. R. Radouant, G. *du Vair, l'homme et l'orateur,* 1909. — L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle,* 1914 (Parte III, Caps, v-viii).

DUALISMO. Según Rudolf Eucken el vocablo 'dualismo' fue empleado primeramente por Thomas

Hyde en su *Historia religionis veterum Persarum,* 1700 (Cap. IX, página 164) para designar el dualismo de Ormuz y Arimán; esta misma significación tenía todavía en Bayle *(Dictionnaire historique et critique,* art. *Zoroastre)* y en Leibniz *(Theod.,* II, 144, 149). Sólo con Wolff aparece un significado estrictamente filosófico, al utilizar 'dualismo' como algo contrario a 'monismo'. Para Wolff, en efecto *(Psychologia rationalis,* 1734, § 34), son dualistas los que afirman la existencia de dos substancias, la material y la espiritual, a diferencia de los monistas, que no admiten más que una. Distinto, en cambio, es el sentido en que el término fue empleado por Kant, al llamar dualistas (Das *Ende der Dinge,* 1794) a los que admitían que sólo un pequeño número de elegidos se salvan, contrariamente a lo que predicaban los unitarios. El significado filosófico, tal como fue utilizado por Wolff, es el que predominó a la larga, tanto más cuanto que con los vocablos 'dualismo' y 'monismo' se caracterizaban posiciones muy fundamentales en el problema de la relación *alma-cuerpo,* de tan amplias resonancias en la filosofía moderna a partir de Descartes. Así, Descartes es caracterizado como francamente dualista, en tanto que Spinoza representa el caso más extremado de monismo. Sólo la posterior generalización del significado del término ha hecho que 'dualismo' significara, en general, toda contraposición de dos tendencias irreductibles entre sí. Desde este punto de vista, pueden entenderse como dualistas varias doctrinas filosóficas fundamentales: la filosofía pitagórica, que opone lo perfecto a lo imperfecto, lo limitado a lo ilimitado, lo masculino a lo femenino, etc., y hace de estas oposiciones los principios de la formación de las cosas; la especulación gnóstica y maniquea, con su oposición de los principios del Bien y del Mal; el sistema cartesiano, con la reducción de todo ser a la substancia pensante o a la substancia extensa. El dualismo se entiende, además, de diversas maneras según el campo a que se aplique, hablándose de dualismo psicológico (problema de la unión del alma con el cuerpo, de la libertad y el determinismo), dualismo moral (el bien y el mal, la Naturaleza y la gracia), gnoseológico (sujeto y objeto), religioso, etc. Sin embargo, se llama más bien dualista a toda doctrina metafísica que supone la existencia de dos principios o realidades irreductibles entre sí y no subordinables, que sirven para la explicación del universo. En verdad, esta última doctrina es la que se considera dualista por excelencia. Los múltiples dualismos que pueden manifestarse en las teorías filosóficas —como el llamado dualismo aristotélico de la forma y de la materia o el dualismo kantiano de necesidad y libertad, de fenómeno y noúmeno— no lo son sino en la medida en que se interpretan los términos opuestos de un modo absolutamente realista y aun se les da un cierto tinte valorativo. Sólo desde este punto de vista podemos decir que el dualismo se opone al monismo, que no predica la subordinación de unas realidades a otras, sino que tiende constantemente a la identificación de los opuestos mediante la subsunción de los mismos en un orden o principio superior.

La contraposición del dualismo con el monismo parece ser de tal manera absoluta, que cuando se trata de acogerse a una de las dos doctrinas no se encuentra otra posibilidad de orientación que esa misma decisión suprema a que se refería Fichte. Sin embargo, sería ilegítimo establecer una comparación de las doctrinas filosóficas basándose solamente en su pertenencia al dualismo o al monismo. Esto se advierte sobre todo en la cuestión del dualismo *materia-espíritu,* dualismo que ha dado origen, sobre todo en el curso de la época moderna, a numerosas soluciones. Cada una de éstas comprende direcciones filosóficas de la más diversa índole; dualismo y monismo son insuficientes, por lo tanto, para caracterizar de manera cabal una tendencia filosófica. De ahí que toda referencia al dualismo deba referirse a una época concreta. Es lo que ha hecho Arthur O. Lovejoy al señalar que el dualismo *de la época moderna* entre las ideas y la realidad, la experiencia y la Naturaleza, el orden moral y el orden físico, va en camino de una superación sin necesidad de caer en un fenomenalismo o en un idealismo que, en último término, poseen bases dualistas. El dualismo aquí referido es un "clima" filosófico concreto que unifica diversas corrientes filosóficas *de una cierta época.*

G. Portig, *Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung,* 1904. — L. Stein, *Dualismus oder Monismus,* 1909. — M. Stefanescu, *Le dualisme logique,* 1909. — E. Nobile, *Dualismo e religione,* 1922. — Id., id., *Il dualismo nella filosofía. Sua ragione eterna e sue storiche vicissitudini,* 2a ed., 1935. — Filipina d'Arcangelo, *Il dualismo kantiano ed i suoi vari tentativi per superarlo,* 1933. — Giovanni Bianca, *Il dualismo di spirito e realtà nell'idealismo moderno* 1935. — Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions,* 1946. — Id., id., *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens,* 1947.

DUCASSE (CURT JOHN) nac. (1881) en Francia, se trasladó a los Estados Unidos, profesando durante muchos años en Brown University (Providence, Rhode Island). Ducasse se ha interesado por el problema del objeto y método de la filosofía, examinando las diversas tesis fundamentales que se han ofrecido a este respecto y proponiendo una idea de la filosofía como un conjunto, sistemáticamente articulado, de evaluaciones o apreciaciones *(appraisals)* de ciertas proposiciones. La filosofía se ocupa de saber lo que se quiere decir cuando se formulan ciertos juicios de carácter general, pero aunque la actividad filosófica es primariamente "lingüística" o conceptual se refiere a expresiones o conceptos que pretenden enunciar algo acerca de la realidad. Ducasse se ha ocupado asimismo extensamente del problema de la naturaleza del espíritu *(mind)* y de la cuestión de su relación con el cuerpo. Aunque ha sometido a crítica las ideas de sobrevivencia, ha intentado dar un fundamento empírico a la creencia en ciertas formas de metempsicosis.

Obras: *The Philosophy of Art,* 1929. — *Philosophy as a Science. Its Matter and Its Method,* 1941. — *The Method of Knowledge in Philosophy,* 1945 [University of California Publications in Philosophy, XVI, 7]. — *Nature, Mind, and Death,* 1951. — A *Philosophical Scrutiny of Religión,* 1953. — A *Critical Examination of the Belief in a Life After Death,* 1961 [American Lecture Series, ed. Marvin Farber,

DUDA. El término 'duda' significa primariamente "vacilación", "irresolución", "perplejidad". Estas significaciones se encuentran ya en el vocablo latino *dubitatis.* En la *dubitatio* hay siempre (por lo menos) dos proposiciones o tesis entre las cuales la mente se siente fluctuante; va, en efecto, de una a otra sin detenerse. Por este motivo, la duda no significa falta de creencia, sino *indecisión* con respecto a las creencias. En la duda hay un estado de suspensión del juicio (véase EPOJÉ). Puede decirse, pues, que la duda es la actitud propia del escép-tico (véase ESCEPTICISMO), siempre que entendamos a éste no como el que no cree en nada, sino como el que pone entre paréntesis sus juicios en vista de la imposibilidad en que se halla de *decidirse.*

Dentro de esta significación general, la duda —o, mejor dicho, el *estado* de duda— puede entenderse de varios modos. A nuestro entender, se reducen a los siguientes: (1) la duda como *actitud;* (2) la duda como *método;* (3) la duda como elemento necesario para la fe. Es poco frecuente encontrar ejemplos puros de cualquiera de estas tres significaciones en la historia de la filosofía, pero puede hablarse de varias concepciones de la duda en las cuales se manifiesta la *tendencia* a subrayar una de ellas.

La duda como actitud es frecuente entre los escépticos griegos y los renacentistas. Es también bastante habitual entre quienes, sin pretender forjar ninguna filosofía, se niegan a adherirse a cualquier creencia firme y específica o consideran que no hay ninguna proposición cuya validez pueda ser probada de modo suficiente para engendrar una convicción *completa.* Característico de esta forma de duda es el considerar el estado de irresolución como permanente, pero al mismo tiempo el encontrar en él una cierta satisfacción psicológica. En la duda como actitud la mente se goza "en no dar ninguna respuesta y en no producir ninguna convicción", como, según Hume *(En-quiry,* sec. 12), ocurre cuando adoptamos argumentos "meramente escépticos", del tipo de los de Bayle o Berkeley. Se ha dicho que la actitud de la duda tal como se manifestó por lo menos entre los escépticos griegos es una "conclusión" a la cual se llega después de haber rechazado como válidos todos los argumentos conducentes a demostrar la absoluta verdad de cualquier proposición. Pero puede decirse asimismo que es un punto de partida sin el cual no se produciría tal escepticismo. De hecho, la duda como actitud se encuentra en ambos extremos: se *parte* de ella *para llegar* a ella. La cuestión que se plantea entonces es la de si es factible permanecer *siempre* en el estado de duda. Puede responderse a ello que si la duda fuera simplemente una no creencia, el estado en cuestión sería probablemente poco duradero. Pero como la duda en cuanto actitud es una forma de "creencia" —la creencia de que no es posible decidirse—, su plausibilidad psicológica queda asegurada.

La duda como método ha sido empleada por muchos filósofos. Hasta se ha dicho que es el método filosófico por excelencia en tanto que la filosofía consiste en poner en claro todo género de *supuestos* — lo cual no puede hacerse sin someterlos a la duda. Sin embargo, solamente en algunos casos se ha adoptado explícitamente la duda como método. Entre ellos sobresalen San Agustín y Descartes: el primero en la proposición Si *fallor, sum,* por la que aparece como indudable la existencia del sujeto que yerra; el segundo en la proposición *Cogito, ergo sum* (véase), por la que queda asegurada la existencia del yo dubitante. En estos ejemplos puede decirse que la duda es un punto de partida, ya que la evidencia (del yo) surge del propio acto del dudar, de la reducción del pensamiento de la duda al hecho fundamental y aparentemente innegable que alguien piensa al dudar.

La duda como elemento necesario a la fe consiste en suponer que la fe *auténtica* no es un mero creer en algo a ojos cerrados, sino un creer acompañado de la duda y en gran medida *alimentado* por la duda. Varios pensadores han subrayado este aspecto de la duda; Unamuno destaca entre ellos. Según Unamuno, en efecto, una fe que no vacila no es una fe: es un mero automatismo psicológico. Por consiguiente, en esta idea de la duda la fe y la duda son inseparables.

Las posiciones (1) y (3) son *predominantemente* de índole vital o, si se quiere, existencial; la posición (2) —especialmente en la forma cartesiana— es *predominantemente* de naturaleza intelectual. Subrayamos 'predominantemente', porque en la cuestión de la duda no pueden trazarse líneas divisorias demasiado rígidas entre lo vital y lo intelectual. Los que adoptan la duda como actitud o como elemento subyacente a la fe emplean asimismo abundantes argumentos; los que dudan metódicamente por medio de argumentos tienen previamente una *actitud* dubitante.

Una última cuestión que se plantea respecto a la duda es, una vez adoptada, cómo salir de ella. Los escépticos radicales manifiestan que tal salida es imposible. Los escépticos metódicos declaran que en la propia entraña de la duda se encuentra la posibilidad de descubrir una proposición indudable; se puede dudar de todo menos de que se duda de que se duda. Los escépticos por motivos de fe señalan que no es conveniente salir de la duda si se quiere mantener la vitalidad de una creencia. A estas respuestas —correspondientes, *grosso modo,* a las posiciones (1), (2) y (3)— puede agregarse otra, muy propia de las filosofías que pueden calificarse de activistas: consiste en poner de relieve que la acción (VÉASE) es la única posibilidad que hay de vencer la duda. Según esta posición, la duda emerge solamente cuando permanecemos en el plano intelectual. En cambio, en el plano vital son inevitables las decisiones, de modo que solamente de un modo transitorio puede darse el estado de fluctuación e irresolución que caracteriza la duda.

Rodolfo Mondolfo, *Il dubbio metodico e la Storia della filosofia,* 1905. — Charles Francis Howland, *Doubt. A Study of Knowledge,* 1933. — Sven Edvard Rohde, *Zweifel und Erkenntnis. Ueber das Problem des Skeptizismus und den Begriff des Absoluten,* 1945. — Sobre el problema de la duda en Descartes y en Francisco Sánchez: Karlheinz *Der Zweifelbeweis des Descartes. Eine Darstellung und methodologische Interpretation,* 1935 (Dis.). — Joaquín Iriarte, *Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel? Ein kritischer und philosophischer Vergleich zwischen dem Kartesischen Discours de la méthode und dem Sanchezischen Quod nihil scitur,* 1935 (Dis.). — Sobre

la duda en el sentido existencial: Emilio Gouiran, *Interpretación existencial de la duda,* 1937.

DUHEM (PIERRE) (1861-1916) nacido en París, fue profesor de física teórica en Lille, Rennes y (desde 1894 hasta su muerte) en Burdeos. Duhem consagró buena parte de su labor a investigaciones sobre la historia de la ciencia y de la cosmología. Estas investigaciones se basaron casi siempre en sus propias concepciones filosóficas, de las cuales la más importante e influyente es la que se refiere a la estructura de las teorías físicas y, en general, a la estructura del conocimiento de la realidad.

Según Duhem, la teoría física es una construcción artificial que tiene una finalidad precisa: resumir y clasificar lógicamente un grupo de leyes experimentales. Ello significa, ante todo, que hay una diferencia entre la teoría y la ley. Esta última es una generalización de observaciones y experimentos; la primera es una ordenación de cuantas generalizaciones de dicho tipo sean posibles. Significa también que la teoría no proporciona ninguna explicación de la realidad — si se entiende por 'explicación' la operación mental que nos permite despojar a la realidad de sus apariencias para verla, como dice nuestro autor, "cara a cara". Por este motivo, las teorías físicas no deben depender de los sistemas metafísicos adoptados, pues "ningún sistema metafísico basta para edificar una teoría física". En suma, una teoría física es *"un sistema de proposiciones matemáticas, deducidas de un reducido número de principios, que tienen por objeto representar lo más simple, completa y exactamente posible un conjunto de leyes experimentales". (Le théorie physique,* Parte I, Cap. II, § 1). Así, Duhem se adhiere a una concepción positivista de la teoría física —y, en general, de toda teoría—, sobre todo en la medida en que subraya las nociones de clasificación y de economía del pensamiento y en la medida en que pretende evitar toda subordinación de la teoría física a una construcción mental metafísica.

Sin embargo, Duhem no puede ser simplemente considerado como un pensador positivista. En primer lugar, nuestro autor reconoce que una teoría física debe prever los fenómenos y, por lo tanto, "adelantarse a la experiencia". En segundo término, son frecuentes en la obra de Duhem alusiones a la idea de que la teoría debe de reflejar de algún modo lo real y, al final de su libro sobre la teoría física, hay inclusive la tesis de que para el físico "el orden en el cual dispone los símbolos matemáticos para constituir la teoría física es un reflejo cada vez más claro de un orden ontológico según el cual se disponen las cosas inanimadas" *(ibid.,* "Physique du croyant", § 8). Los motivos de las restricciones fundamentales que Duhem introduce en sus propias tesis son varios. Primero, el reconocimiento —antes aludido— de que la teoría física pretende algo más que clasificar. Segundo, el deseo de evitar el escepticismo a que le conduciría un convencionalismo puro. Finalmente, su decidida intención de combatir las objeciones que varios físicos *y* filósofos han formulado contra la fe católica. Como tales objeciones se han basado en gran parte en una cierta metafísica apoyada en una determinada interpretación de la estructura de las teorías físicas, Duhem estima que la eliminación de dicha metafísica es equivalente a la eliminación de las objeciones. Pero la eliminación de una metafísica no equivale a la supresión de toda metafísica. Ésta aparece en Duhem con su conocida tesis de que hay una analogía entre la teoría física y la cosmología peripatética, la cual —depurada de errores circunstanciales— es, según Duhem, el límite ideal al cual tiende la evolución de la teoría física. Se ha llamado por ello a Duhem un aristotélico y un cualitativista. En lo que toca al primer punto hay que tener presente que su aristotelismo es una consecuencia de su oposición a ciertos rasgos de la física moderna —por ejemplo, el atomismo— que Duhem considera incompatibles con la termodinámica general. En cuanto al segundo punto, puede aceptarse siempre que se tenga presente que Duhem insiste constantemente en el papel fundamental de la matemática, hasta llegar al punto de afirmar que las cualidades primarias son cualidades irreductibles de hecho, pero no de derecho *(ibid.,* Parte II, cap. II, 5 2), de tal modo que las cualidades secundarias pueden ser objeto de medida.

Obras: *Traité élémentaire de mécanique chimique,* 4 vols., 1897-99. — *Leçons sur l'électricité et le magnétisme,* 3 vols., 1891-92. — *Recherches sur l'hydrodynamique,* 1904. — *Le mixte et la combinaison chimique. Essai sur l'évolution d'une idée,* 1902. — *L'évolution de la mécanique,* 1903. — *Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu,* 3 vols., 1906-13. — *Les sources des théories physiques. Les origines de la statique,* 2 vols., 1905-06. — *La théorie physique, son objet et sa structure,* 1906. — *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée,* 1908. — *Le mouvement absolu et le mouvement relatif,* 1909. — *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* 10 vols. (I, 1913; II, 1914; III, 1915; IV, 1916; V, 1916; volúmenes publicados póstumamente: VI, 1954; VII, 1956; VIII, 1958; IX, 1958; X, 1959). — *La science allemande,* 1915. —*Science allemande et vertus allemandes,* 1916.—Véase Pierre Humbert, *Pierre Duhem (1861, 1916),* 1923. — Armand Lowinger, *The Methodology of P. D.,* 1941.

DÜHRING (KARL EUGEN) (1833-1921), nacido en Berlín, profesó en la Universidad de la misma capital, pero en 1877 se le retiró la *venia legendi* por sus polémicas. En sus primeros tiempos se aproximó al positivismo en su posición decididamente antimetafísica, pero no concibió la filosofía como una mera ciencia de tipo semejante al saber natural sino como una concepción total del mundo y de la vida fundada científicamente, como la forma superior de la totalidad del saber. Posteriormente se inclinó a ver en la filosofía la expresión de la creencia personal e íntima con vistas a una reforma del espíritu, sumido en la niebla de las especulaciones metafísicas. Dühring ve en este mundo y no en lo trascendente el fundamento de la moral; sin embargo, la constitución material del universo no significa que el hombre y la sociedad deban someterse a las consecuencias de un materialismo mecanicista. Frente a toda teorización, aun la más estrictamente científica, debe preocupar al hombre la consecución de su felicidad y de su perfección moral, cosa tanto más fácil cuanto que el germen de toda vida feliz se halla en este

mismo mundo sin que necesite más que ser desarrollado por medio de una decidida afirmación de la vida, de una "concepción heroica de la vida". Consecuencia de este optimismo radical es la afirmación de la bondad natural del hombre, bondad velada y encubierta por toda suerte de coacciones, desde la estatal hasta la religiosa, pero que podrá revelarse completamente cuando se sustituya la organización actual por un socialismo libre, entendido de un modo semejante al de Fourier. De este modo podrá superarse también la oposición aparente entre el individuo y la colectividad y, por consiguiente, la esencial inmoralidad que implican el egoísmo y el falso altruismo. Las concepciones de Dühring, próximas en cierto modo al culto de la humanidad de Feuerbach y Comte, fueron combatidas por Engels en su *Anti-Dühring o la transformación de la ciencia por E. Dühring*, 1878 (trad, esp., 1913, reed., 1939).

Obras filosóficas principales: *De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica*, 1861. — *Natürliche Dialektik*, 1865 (*Dialéctica natural*). — *Der Wert des Lebens im Sinne einer heroischen Lebensanschauung*, 1865 (*El valor de la vida en el sentido de una concepción heroica de la vida*). — *Kritische Geschichte der Philosophie*, 1869 (*Historia crítica de la filosofía*). — *Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik*, 1873 (*Historia crítica de los principios generales de la mecánica*). — *Kursus der Philosophie*, 1875. — *Logik und Wissenschaftstheorie*, 1878 (*Lógica y teoría de la ciencia*). — *Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres*, 1883 (*La substitución de la religión por algo más perfecto*). — *Gesamtkursus der Philosophie*, 1894 y sigs. — *Wirklichkeitsphilosophie*, 1895 (*Filosofía de la realidad*). — Además, varias obras de carácter político, social y económico: *Kritische Grundlegung der Volkswirtschaftslehre*, 1866. — *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus*, 1871. — *Kursus der National- und Sozialökonomie*, 1873. — *Die Judenfrage*, 1901. — *Soziale Rettung durch wirkliche Recht*, 1907. — Véase H. Vaihinger, *Hartmann, Dühring und Lange*, 1876. — Friedrich Engels, *Herrn Dühring Umwälzung der Wissenschaft*, 1877-78 (llamado también *Anti-Düring*). — S. Posner, *Abriss der Philosophie E. Dührings*, 1906. — G. Albrecht, *E. Dühring. Beitrag zur Geschichte der Sozialwissenschaft*, 1927. — Arnold Voelske, *Die Entwicklung des "rassischen Antisemitismus" zum Mittelpunkt der Weltanschauung E. Dührings*, 1936 (Dis.).

DUMBLETON (JUAN [o JUAN DE]) nac. (*ca.* 1320) en Oxford, fue, al parecer, "Fellow" en Merton Collège, siendo considerado uno de los mertonianos (VÉASE). Dumbleton siguió tendencias occamistas en la lógica y parece haber seguido tendencias averroístas en la física, por lo menos en el problema de la formación de substancias compuestas a base de substancias elementales. Según Dumbleton, las substancias elementales están sujetas a cambios de cualidad, pudiendo aumentar y disminuir su "forma". Dumbleton se ocupó asimismo de la cuestión de los grados de velocidad, y especialmente de la cuestión de la aceleración uniforme de los cuerpos. Presentó una de las formulaciones del llamado "teorema de Merton" o teorema de la velocidad media en un movimiento acelerado uniforme.

Se deben a Dumbleton una *Summa de logicis et naturalibus;* una *Declaratio super sex conclusiones quarti capituli tractatus proportionum mag, Thom. Bradwardin; y* una *Summa theologica maior* — todos ellos aún inéditos. — Véase P. Duhem, *Études*, III, 410-12. — Anneliese Maier, *An der Grenze*, etc., Cap. I. — Samuel Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4]. En esta obra Clagget ha incluido fragmentos (Parte III, cap. 10) de la *Summa de logicitis et naturalibus* (véase págs. 305-25).

DUNS ESCOTO (JUAN) (1266-1308), llamado el *doctor subtilis*, nació en Maxton (Condado de Roxburgh) e ingresó en 1281 en la Orden franciscana. Estudiante en Oxford (hacia 1290) y en París (1293-1296), regresó a Oxford, donde enseñó teología de 1300 a 1302. En este último año se trasladó a París para obtener el grado de doctor. Expulsado por su oposición a Felipe el Hermoso, regresó a la capital francesa en 1304, se doctoró en 1305 y fue enviado en 1307 a Colonia, donde murió al año siguiente. La influencia del agustinismo tradicional en Oxford, y de la ciencia tal como fue desarrollada por Roberto Grosseteste y, ante todo, por Roger Bacon, dan un carácter particular a la obra de Duns Escoto, obra que, por otro lado, surge asimismo del fondo del aristotelismo dominante en París.

El proverbial antagonismo entre Duns Escoto y Santo Tomás como manifestación de la oposición entre franciscanos y dominicos, entre la corriente agustiniana y la aristotélica, responde sólo de un modo parcial al pensamiento de Escoto que, como señala Gilson, está edificado, lo mismo que el tomista, con los materiales de conceptos procedentes de Aristóteles, pero con un estilo bien distinto. Este estilo viene determinado ante todo por la actitud frente al problema de las relaciones entre la revelación y la razón. Duns Escoto admite, ciertamente, las demostraciones de la existencia de Dios a partir de los efectos, pero las considera sólo relativamente probatorias; en vez de ellas se atiene, aunque de modo peculiar, a los argumentos de San Anselmo, que transforma en el sentido de un paso de lo posible a lo necesario. Ahora bien, si la existencia de Dios es demostrable no puede llegarse por la razón a una demostración de muchos de los atributos divinos que la fe confirma; estos atributos han de ser creídos, constituyen el reino de los *credibilia* que Escoto amplía considerablemente; mejor dicho, son absolutamente ciertos, pero no sustentados en razón. La mera probabilidad de muchos de los argumentos estimados tradicionalmente probatorios tanto en lo que se refiere a Dios como al alma y a su inmortalidad no conduce, empero, a una crítica de la teología, sino a la conversión de la misma en "ciencia práctica". La revelación es cabalmente indemostrable para Escoto por ser revelación.

El carácter principal de la divinidad es para Duns Escoto la infinitud; esta infinitud es manifiesta en todos sus atributos y se contrapone del modo más radical a la finitud de lo creado. La infinitud de Dios constituye el carácter más patente de su inteligibilidad, pero esta inteligibilidad no debe ser confundida con la posibilidad de una comprensión racional de sus atributos. Por ser eminentemente infinito o, como dirá posteriormente Malebranche, infinitamente infinito, Dios es ante todo una voluntad infinita y omnipotente que, aunque no puede querer lo que es lógicamente imposible, aunque no puede hacer, por ejemplo, como afir-

maba San Pedro Damián, que lo que ha sido no sea, tiene un señorío absoluto. No hay, pues, una subordinación de la voluntad a los inteligibles, como los sistemas intelectualistas admiten, sino una subordinación de los universales a la voluntad divina, la cual los determina porque, en última instancia, los crea. El ser de Dios está situado asi, como ser infinito, más allá de la verdad y más allá del bien, pues es fundamento de todo bien y de toda verdad.

La subordinación de los inteligibles a la voluntad divina no significa, con todo, la arbitrariedad de las esencias ni mucho menos su carencia de realidad. Los universales son reales, y por eso es posible que el saber de las esencias sea un saber ontológico y no meramente lógico. Pero lo auténticamente real no es sólo lo universal ni sólo lo individual. A diferencia de Santo Tomás, Duns Escoto no concibe la *materia signata* como el único principio de individuación; este principio se halla en la forma misma. No se trata, pues, de caracterizar lo individual por lo meramente particular, pues hay efectivamente universales aprehendidos por el intelecto; pero no se trata tampoco de caracterizarlo por una mera referencia a la esencia, por una subsunción de lo contingente en lo universal. La individualidad del individuo es la *hacceidad (haecceitas)* (VÉASE), que es, propiamente hablando, una forma individual. Mas, por otro lado, todo lo creado tiene también, contra lo que dice Santo Tomás, una materia, si bien no una materia universal. Se distingue así entre una materia primo-prima, creada inmediatamente por Dios; una materia secundo-prima, que constituye el substrato de la generación y la corrupción, y una materia tertio-prima, que es la materia propiamente dicha, lo plasmable. La afirmación de la universalidad de la materia enlaza así a Duns Escoto con una tradición que, procedente en parte de Avicebrón, había sido interrumpida por Santo Tomás. Y no importa que, como hemos señalado en el artículo Materia (VÉASE), las mencionadas distinciones, que constan en *De rerum principio,* no puedan ser con toda seguridad atribuidas a Duns Escoto, pues como allí señalamos "permaneció como algo firme su idea de una materia única que posee realidad y, de consiguiente, alguna inteligibilidad".

Un importante aspecto en la doctrina filosófica de Duns Escoto lo constituye su tesis de la univocidad del ser en cuanto ser. Nos hemos referido a esta tesis en los artículos Analogía y Unívoco (VÉANSE). Reiteraremos aquí que la doctrina en cuestión muestra con toda claridad la influencia ejercida sobre Duns Escoto por el aristotelismo avicenista. La idea aviceniana de la esencia (v.), y el esencialismo que de ella se derivan, están, pues, bien patentes en Duns Escoto, hasta el punto que algunos autores han hecho de él un avicenista. Si con ello se quiere significar que Duns Escoto encontró en el avicenismo materiales adecuados para la edificación de su propio sistema, tal calificación conviene a la obra de nuestro pensador. Pero no es justo simplificar la doctrina de Duns Escoto en tal manera, ni indicar que esta doctrina es una hábil combinación ecléctica de tesis avicenianas, agustinianas y aristotélicas. Más justo es destacar la originalidad del pensamiento del *doctor subtilis* aun cuando, en el estado actual de las investigaciones sobre este pensador, resulte todavía difícil precisar en qué consiste exactamente tal originalidad, (véase ESCOTISMO).

Los Comentarios a Aristóteles comprenden las *Quaestiones supra libros Aristotelis de anima*, los *Commentaria in libros Physicorum* (no auténticos), los *Meteorologiae libri quatuor* (no auténticos). A Duns Escoto se atribuyen las *Conclusiones utilissimae metaphysicae*, las *Quaestiones in Metaphysicam subtilissimae*, el *Tractatus de rerum principio*, el *De primo principio*, el tratado *De cognitione Dei*, las *Quaestiones miscellanae de formalitatibus*, el escrito *De perfectione statuum* y varios escritos diversos *(Logicalia, Theoremata, Collationes)*. Las obras más conocidas y citadas son, sin embargo, las *Quaestiones in quatuor libros sententiarum* (llamadas *Opus Oxoniense*) y los *Reportatorum Parisiensium libri quatuor* (llamados *Reportata Parisiensia*, o lecciones dadas en la Universidad de París. A ello hay que agregar las *Quaestiones Quodlibetales*). — Edición de obras completas (sólo filosóficas y filosófico-dogmáticas por Wadding), 12 vols., Lyon, 1639 (reimp.: Vivès, París, 1891-1895). La edición de Wadding contiene notas y comentarios de varios escotistas. Edición de *Opus oxoniense*, libros I y II, Quaracchi, 2 vols., 1912-14. — Véase también Part. Minges, O. F. M., *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita*, 2 vols., 1908. — Síntesis de sus obras en: *Capitalia Opera Beati Joannis Duns Scoti*, collecta labore R. P. Deodati Marie. Le Havre, 5 vols. (I. *Praeparatio philosophica*; II. *Synthesis theologica. Credendorum Primaria*; III. *Id. Credendorum Secundaria*; IV. *Id. Diligendorum*; V. *Id. Sperandorum*), 1908 y sigs. — Edición reciente del *De primo principio*, texto revisado y trad. de Evan Roche, O. F. M., 1949 (trad. esp.: *Tratado del primer principio*, 1955). — Edición crítica al cuidado de la Comisión escotista presidida por el padre C. Balic. Hasta ahora han aparecido t. I, 1950; t. II, 1950; t. III, 1954; t. IV, 1956; t. V, 1959. — Trad. esp. de esta ed. crítica por B. Aperribay, O.F.M., B. de Madariaga, O.F.M., I. de Guerra, O. F.M., F. Alluntis, O.F.M.: *Obras del Doctor Sutil J. D. S.* (vol. I, 1960 [con int. por M. Oromí, O.F.M., y bibliografía, págs. 105-29]. — Léxicos escotistas: *Hieronymus de Ferrariis, Loci communes ex libris Sentent. et. quodlib. Joannis Duns Scoti*, 1597. — C. Franciscus de Varisio, *Promptuarium Scoticum*, 1620. — M. Fernández García, *Lexicon, scholasticum philosophico-theologicum, in quo termini, definitiones, distinctiones et effata seu axiomaticae propositiones, philosophiam ac theologiam spectantes a B. Joanne Duns Scoto, Doctore subtili, exponuntur, declarantur*, 6 fascículos, 1906-1910. — Bibliografía: U. Smeets, *Lineamenta bib. scotisticae*, 1942. — O Schäfer, O. F. M., *J. Duns Scotus* (en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, 1953). — Id., íd., *Bibliographia de vita, operibus et doctrina J. D. Scoti doctoris subtilis ac Mariani, saec. XIX-XX*, 1955. — Véase K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, vol. I: *Johannes Duns Scotus*, 1881. — E. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, 1887. — F. E. Malo, *Defensa filosófica-teológica del Venerable Doctor Sutil y Mariano, Fr. Juan Duns Escoto*, 1889. — R. Seeberg, *Die Theologie des Duns Scotus*, 1900. — A. Gemelli, *La volontà nel pensiero del Ven. G. Duns Scoto*, 1906. — Id., íd., *Ancora sulla volontà nel pensiero del Ven. G. Duns Scoto*, 1907. — P. Minges, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, nach Duns Scotus* [Forschungen zur chrislichen Literatur und Dogmenges-

chichte, VII, 4-5, 1907-1908]. — P. Lozano, *Fr. Juan Duns Escoto, Doctor Mariano y Sutil*, 1908. — S. Belmond, *Études sur la philosophie de Duns Scot. I: Dieu, existence et cognoscibilité*, 1913. — J. Klein, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus, vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet*, 1913. — Martin Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916 (sobre la Gramática especulativa atribuida a Duns Escoto y debida a Tomás de Erfurt). — B. Landry, *Duns Scot*, 1922. — J. Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, 1923. — C. Albanesi, *La teoria del conoscere (di J. D. Scoto)*, 1923. — E. Longpré, O. F. M., *La philosophie du B. Duns Scot*, 1924. — C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, 2 vols., 1927 (vol. I con bibliografía). — J. Krauss, *Die Lehre des Johannes Duns Skotus, O. F. M. von der Natura Communis. Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik*, 1927. — Cyril L. Shircel, O.F.M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Duns Scotus*, 1942 (Dis.). — Efrem Bettoni, O.F.M., *L'ascenso a Dio in Duns Scotto*, 1943. — Béraud de Saint-Maurice, *J. Duns Scot*, 1948, 2ª ed., 1953. — íd., íd., *Jean Duns Scot, Un Docteur des temps nouveaux*, 1944. — G. Quadri, *Autorità e Libertà nella Filosofia di G. D. Scoto*, 1944. — É. Gilson, *J. D. S.: Introduction à ses positions fondamentales*, 1952. — H. Muhlen, *Sein und Person nach J. D. Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, 1954. — J.-F. Bonnefoy, *Le vénérable J. D. S., docteur de l'Inmaculée Conception. Son milieu, sa doctrine, son influence*, 1960. — Josef Finkenzeller, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des J. D. S. Eine historische und systematische Untersuchung*, 1961 [Beit. zur Ges. der Phi. und Theol. des Mittelalters. Texte und Unters., 38, Heft 5].

DURACIÓN. La definición más usual de 'duración' es: "persistencia de una realidad en el tiempo". Esta definición puede interpretarse de varios modos. Por una parte, puede no sólo insistirse en el carácter temporal de la duración, sino inclusive suponerse que el tiempo de la duración consiste en sucesión — sucesión de momentos. Por otra parte, puede destacarse el permanecer —*manere*— en la existencia. Estas interpretaciones han dado lugar a muchos debates sobre el concepto de duración; tales debates fueron especialmente frecuentes entre los escolásticos y los filósofos modernos del siglo XVII. Reseñaremos algunas de las actitudes típicas adoptadas al respecto.

Cuando se ha insistido en el hecho del "permanecer" se ha enlazado el concepto de duración con el concepto de eternidad (VÉASE). Algunos autores han concluido que el significado de ambos conceptos es idéntico en vista del carácter fundamental que tiene para la eternidad la noción de permanencia. Otros, en cambio, sin desconocer las estrechas relaciones entre ambos conceptos, han introducido una serie de distinciones. Así, por ejemplo, para Santo Tomás el concepto de duración es como un género del cual los conceptos de eternidad y de eviternidad (el *aevum)* son especies. Por este motivo, el concepto de duración no incluye necesariamente el de sucesión, sino sólo el de la permanencia del ser que dura. El tiempo es una duración que tiene comienzo y fin (comienzo y fin de las cosas de las cuales el tiempo es la medida). La eternidad es duración sin comienzo ni fin y es, por lo tanto, interminable (Cfr. S. *Theol,* I, q. X a 5). Esta última concepción ha sido la más difundida entre los autores escolásticos, y muchos han considerado que es la única que permite evitar la completa separación entre los conceptos de eternidad y tiempo — separación que surge en todos los momentos en que se insiste en el carácter temporal sucesivo de la duración y en la índole atemporal de la eternidad.

Muchos de los filósofos modernos recogieron las elaboraciones escolásticas —en particular la noción de "permanencia"—, pero las hicieron servir para otros fines. Según Descartes, la duración de cada cosa es un modo por el cual consideramos esta cosa en tanto que sigue siendo *(Princ. phil.,* I, 56). Ello equivale a suponer que el tiempo es una manera de pensar la duración, y a distinguir entre duración, orden y número. Spinoza distingue entre eternidad y duración. La eternidad es el atributo mediante el cual concebimos la infinita existencia de Dios. La duración es "el atributo mediante el cual concebimos la existencia de las cosas creadas en tanto que perseveran en su existencia actual" (Cog. *met.,* I, iv). Más precisa —y lacónicamente—, la duración "es la continuidad indefinida de existencia" *(Eth., II,* def. v) — indefinida, porque "no puede ser jamás determinada por la propia naturaleza de la cosa existente, ni por la causa eficiente, que pone necesariamente la existencia de la cosa, pero no la suprime". La duración se distingue del tiempo y de la eternidad: del primero, por ser un *modus cogitandi* de la duración; de la segunda, porque la duración es justamente algo fundado en la eternidad. También los autores empiristas hacen uso de conceptos tradicionales, pero la tendencia metafísica es gradualmente substituida por una orientación psicológica — y epistemológica. Así, Locke define la duración —o, mejor dicho, la *idea* de la duración— como "las partes fugaces y continuamente perecederas de la sucesión" *(Essay,* II, XIV, sec. 1), pero más adelante advierte que la reflexión sobre "las apariencias de varias ideas una tras otra en nuestros espíritus es lo que nos proporciona la idea de *sucesión,* y la distancia entre cualesquiera partes de esa sucesión o entre las apariencias de cualesquiera dos ideas en nuestros espíritus es lo que llamamos *duración"* (Sec. 3). Esta tendencia a "interiorizar" la noción de duración es frecuente en el pensamiento contemporáneo, pero la "interiorización" no ha sido entendida siempre en un simple sentido "psicológico" o "epistemológico". Así ocurre en Bergson. Para este filósofo, la duración pura, concreta o real es el tiempo real en oposición a la espacialización del tiempo. Al decir, por ejemplo, que lo psíquico tiene, entre otros caracteres, el de duración, no quiere significarse otra cosa que lo psíquico es irreductible a la espacialización a que es sometido el tiempo por medio de la matemática. El tiempo matemático y el físico-matemático son a su vez el resultado de la necesidad en que la vida se halla de dominar pragmáticamente la realidad. La duración es, empero, la propia realidad, más allá de los esquemas espaciales, lo que es intuilivamente vivido y no simplemente comprendido o entendido por el intelecto. Por eso lo absoluto, entendido al modo de Bergson, no puede ser un absoluto eterno, sino un absoluto que dura. De la concepción de lo absoluto como eterno —eternidad que Bergson entiende como un corte en

el devenir más que como un recogimiento auténtico del devenir— derivan las clásicas dificultades metafísicas del problema de la nada (VÉASE); la concepción de lo absoluto como algo que dura elimina la posibilidad de confundirlo con una esencia lógica o matemática intemporal. Pues "hay que acostumbrarse —escribe Bergson— a pensar el ser directamente, sin llevar a cabo un rodeo, sin dirigirse desde el primer instante al fantasma de la nada que se interpone entre él y nosotros. Hay que procurar aquí ver por ver y no ya ver para obrar. Entonces lo absoluto se revela muy cerca de nosotros y, en cierto modo, en nosotros. Es de naturaleza psicológica y no matemática o lógica. Vive con nosotros. Como nosotros, pero, por ciertos lados infinitamente más concentrado y más recogido sobre sí, dura" *(L'évolution créatrice,* 1907, pág. 323).

Alfred Eggenspieler, *Durée et instant. Essai sur le caractère analytique de l'être,* 1933. — Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée,* 1936. — Émile Lubac, *Présent conscient et cycles de durée,* 1936. — Véase también bibliografía de ETERNIDAD.

DURANDO DE SAINT POURÇAIN, Durandus de Sancto Portiano (t 1834), dominico, obispo de Le Puy y de Meaux, llamado el *doctor resolutissimus,* a causa de la tenacidad con que defendió sus opiniones, se opuso en múltiples puntos al realismo tomista (lo que le valió frecuentes censuras por parte de comisiones de su Orden y aun por parte de una comisión pontificia) y se inclinó a un nominalismo, por lo menos en la medida en que distinguió realmente entre el sujeto y la relación, categoría que comprende los últimos seis predicamentos aristotélicos. Durando concibió lo universal como una abstracción de la mente, como una forma indeterminada o que designa lo indeterminado del individuo. La distinción entre lo universal y el individuo es, pues, sólo mental. Esta doctrina debía topar con dificultades sobre todo al referirse a la concepción del alma y de la inteligencia; ello conducía, en efecto, a una eliminación de las formas de las operaciones de la mente, formas indebidamente multiplicadas, según Durando, que no sólo producen confusión, sino que impiden también una coincidencia del ser con el ser conocido.

La obra principal de Durando son sus comentarios a las Sentencias: *In sententias theologicas Petri Lombardi Libri IV* (Venecia, 1572), reimp., 1963. Además: *De visione Dei.* — Véase la edición de J. Koch, *Durandi de S. Porciano,* O. P. *Quaestio de natura cognitionis et disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis,* O. P., 1929, 2a ed., 1935. — Sobre Durando, véase: Koch, *Durandus de Sancto Porciano, O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts,* I, 1927 [Beiträge, XXVI, 1].

DURKHEIM (EMILE) (1858-1917) nac. en Épinal (Abacia), profesó desde 1896 en Burdeos y desde 1902 en la Sorbona. En su intención de dar un giro estrictamente positivo a la sociología se opuso a todo intento de convertir la investigación sociológica en una deducción a partir de leyes universales del tipo de las establecidas por Comte" en su teoría de los tres estados. La sociología debe, según Durkheim, atenerse a un método científico; debe buscar leyes, pero no abstractas generalidades, sirio expresiones precisas de las relaciones descubiertas entre los diversos grupos sociales. La fidelidad al hecho obliga a reconocer que la sociedad es una realidad peculiar que, si bien está compuesta de individuos, posee una condición que trasciende al individuo. Esta trascendencia no debe ser entendida como una hipótesis, sino simplemente como el hecho de que la sociedad es, en tanto que elemento relativamente estable frente a los individuos, el origen verdadero de las normas que son admitidas de un modo absoluto por los elementos componentes de cada una de las agrupaciones. Estas normas o leyes que vinculan a los individuos entre sí en innumerables relaciones tienen, según Durkheim un origen que puede y debe explicarse mediante una investigación histórico-sociológica. La verdad de dichas normas radica en su justificación en tanto que representaciones surgidas del seno de cada sociedad como reacciones frente a determinadas circunstancias concretas. La sociología tiene por misión averiguar la procedencia y sentido de las normas y relaciones sociales; como ciencia positiva, ha de limitarse de un modo estricto a esta dilucidación; como aspiración a una adecuación cada vez más perfecta de las normas con las realidades debe señalar aquellas formas de relación que considera más ajustadas a la situación actual.

La obra de Durkheim ejerció, sobre todo en Francia, una gran influencia, favoreciendo grandemente la tendencia empírica en la investigación sociológica, pero sin implicar una formación estrictamente naturalista. Más aun: la atención al hecho y al dato contribuían a veces a liberar al pensamiento sociológico de algunos supuestos unilateralmente naturalistas. De este modo se desarrolló una "escuela" a la que pertenecieron la mayor parte de los sociólogos franceses de la época. Pero la vinculación a ella no significa siempre la estricta adhesión a las tesis de Durkheim, por lo menos a las que no tenían un simple carácter metodológico. Desde este punto de vista y con estas reservas pueden considerarse como continuadores de la obra de Durkheim a sociólogos como George-Ambroise Davy (nac. [1883] en Bernay (Normandía) que aplicó sobre todo el método al terreno del Derecho *(Le Droit, l'idéalisme et l'expérience,* 1922. — *La Foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel,* 1922); François Simiand (1873-1936, nac. en Saint-Raphaël), que se ocupó de los problemas sociológicos en la economía *(La méthode positive en science économique,* 1912); René Hubert (nac. 1885) y Marcel Mauss (1872-1950; nac. en Ëpinal), que han estudiado los problemas del sacrificio y de la magia *(Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,* 1899. — *Esquisse d'une théorie générale de la magie,* 1902); Célestin Bougie (1870-1940; nac. en Saint-Brieuc), que ha estudiado positivamente los problemas de las ideas igualitarias y de las castas *(Les idées égalitaires,* 1899. — *Le solidarisme,* 1907. — Essai sur *le régime des castes,* 1908) y que en su obra de sociología axiológica (*Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs,* 1932) erige una concepción del valor como hecho impuesto a la sociedad, distinto tanto de la preferencia personal como de la esencia; Maurice Halbwachs, que ha estudiado la memoria desde el punto de vista social *(Les cadres sociaux de la mémoire,* 1925); Paul Faucounet, autor de una teoría de la

responsabilidad social *(La responsabilité. Étude de sociologie,* 1920). La mayor parte de los primeros trabajos de la escuela de Durkheim aparecieron en *L'Année Sociologique* (1898-1908).

Obras principales: *Éléments de sociologie,* 1889. — *De la division du travail social,* 1893 (trad, esp.: *La división del trabajo social,* 1928). —*Les règles de la méthode sociologique,* 1895 (trad, esp.: Las *reglas del método sociológico,* 1912). — *Le suicide,* 1897 (trad, esp.: *El suicidio,* 1928). — *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* 1912. — *Éducation et sociologie,* 1922. — *L'éducation morale,* 1925. — *Le socialisme,* 1928. — *Pragmatisme et sociologie,* 1955 (curso en la Sorbona 1913-1914, ed. según notas de estudiantes por A. Cuvillier). — Véase C. E. Gehlke, *E. Durkeim's Contribution to Sociological Theory,* 1915. — G. Richards, *L'athéisme dogmatique en sociologie,* 1923. — Roger Lacombe, *La méthode sociologique de Durkheim,* 1926. — G. Davy, *E. Durkheim* (selección de textos y comentario), 1927. — E. Marika, *E. Durkheim. Soziologie und Soziologismus,* 1932. — G. Simpson, *E. Durkheim on the Division of Labor,* 1933. — J. Vialatoux, *De Durkheim à Bergson,* 1938. — Harry Alpert, *E. Durkheim and His Sociology,* 1939 (trad. esp., 1945). — Ch. Peterson, *E. Durkheim. Ein historisk-kritisk Studie,* 1944. — Kurt H. Wolff, *E. D. 1858-1917,* 1960 (serie de estudios, con bibliografía). — Franciszek Indan, *Pozytywism etyczny E. Durheima,* 1960 (*El positivismo ético de E. D.*). — Guy Aimard, *D. et la science économique. L'apport de la sociologie à la théorie économique moderne,* 1962.

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

E

E. La letra mayúscula 'E' (primera vocal del término *nego)* es usada en la literatura lógica para representar simbólicamente la proposición universal negativa, *negatio universalis,* uno de cuyos ejemplos es la proposición:

Ningún hombre es mortal.

En textos escolásticos se halla con frecuencia el ejemplo (dado por Boecio):

Nullus homo iustus est,

y en multitud de textos lógicos la letra 'A' sustituye al esquema 'Ningún S es P', sobre todo cuando se introduce el llamado cuadro de oposición (VÉASE).

En los textos escolásticos se dice de E que *negat universaliter* o *generaliter,* niega umversalmente o generalmente. También se usa en dichos textos la letra 'E' para simbolizar ks proposiciones modales en *modus* afirmativo y *dictum* negativo (véase MODALIDAD), es decir, las proposiciones del tipo:

Es imposible que *p,*

donde *'p'* simboliza un enunciado declarativo.

La letra *'E'* (en cursiva) es usada por Lukasiewicz para representar la conectiva 'si y sólo si' o bicondicional (v.), que nosotros simbolizamos por ' ≡ '. *'E'* se antepone a las fórmulas, de modo que *'p ≡ q' se* escribe en la notación de Lukasiewicz *'E p q'.*

El mismo autor ha usado *'E'* para representar el cuantificador universal negativo. 'E' se antepone a las variables *'a', 'b', 'c',* etc., de tal modo que *'E a b'* se lee *'b* no pertenece a ningún *a* o 'ningún *a* es *b'.*

Para distinguir entre *'E'* en el sentido del último y del penúltimo párrafos, Lukasiewicz a veces ha empleado 'Y' en lugar del cuantificador universal negativo *'E'.*

EBERHARD (JOHANN AUGUST) (1739-1809), nac. en Halberstadt, estudió en Halle, recibiendo la influencia de Baumgarten y Wolff. Los debates en torno a su *Nueva apología de Sócrates* (véase bibliografía) estuvieron a punto de arruinar su carrera eclesiástica, pero protegido por el Barón vor der Horst, en cuya casa había sido tutor, obtuvo un puesto de predicador en Charlottenburg. En 1778 fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Halle. Schleiermacher siguió, en 1787, los cursos de Eberhard.

Eberhard es considerado como uno de los miembros de la llamada "escuela de Leibniz-Wolff". Su interés principal consistió en desarrollar una "filosofía ilustrada" capaz de proporcionar interpretaciones racionales de las cuestiones fundamentales éticas y teológicas. En su teoría del conocimiento Eberhard propuso una distinción entre el sentir y el pensar correspondiente a la distinción entre la pasividad y la actividad de la conciencia. Aunque esta distinción parece similar a la establecida por Kant entre sensibilidad y entendimiento, hay considerable diferencia al respecto entre Eberhard y Kant. Por lo demás, Eberhard es conocido hoy sobre todo como un adversario de la filosofía crítica de Kant, la cual juzgó como una inadecuada versión de la "crítica de la razón" leibniziana. Eberhard fundó dos revistas: el *Philosophisches Magazin,* en Halle, del que aparecieron cuatro volúmenes (1788-1789) y el *Philosophisches Archiv* (1792-1794). En uno y otro Eberhard y diversos autores se opusieron tenazmente a la filosofía kantiana como desorganizadora del saber filosófico y a la vez la consideraron como una mera repetición de Leibniz (o de Berkeley). En la Parte III del tomo I del *Philosophisches Magazin* Eberhard lanzó un ataque a Kant intentando mostrar que las tesis de Kant son esencialmente las de Leibniz, de modo que lo que es verdadero en Kant se halla ya en Leibniz. Por otro lado, lo que no se halla en Leibniz, es erróneo. En el citado trabajo Eberhard intentó dar una prueba de la realidad objetiva del "concepto" de razón suficiente, y una prueba de la realidad objetiva del concepto de simplicidad en los objetos de experiencia; y propuso un método para pasar de lo sensible a lo no sensible. Todos los argumentos de Eberhard fueron contestados por Kant en su escrito *Über eine Entdekcung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll,* aparecido en 1790 *(Sobre cierto descubrimiento de que cualquier nueva crítica de la razón pura se ha hecho superflua frente a otra más antigua),* a veces conocido como *Respuesta a Eberhard.* Eberhard criticó asimismo la filosofía de Fichte, pero defendió a éste contra la acusación de ateísmo en la llamada "disputa sobre el ateísmo".

Obras: ***Neue Apologie des Sokrates,*** **2 vols., 1772. —** ***Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens,*** **1776** (premiada por la Academia de Berlín) ***(Teoría general del pensar y del sentir).*** **—** ***Von dem Begriffe der Philosophie und ihre Theilen,*** **1778** ***(Del concepto de filosofía y sus partes).*** **—** ***Sittenlehre der Vernunft,*** **1781** ***(Moral de la razón).*** **—** ***Theorie der schönen Künste und Wissenschaften,*** **1783** ***(Teoría de las bellas artes y ciencias).*** **—** ***Allgemeine Geschichte der Philosophie,*** **2 vols., 1788-1796** ***(Historia general de la filosofía).*** **—** ***Über den Gott des Herrn Prof. Fichte und den Götzen seiner Gegner,*** **1799** ***(Sobre el Dios del profesor F. y los ídolos de sus adversarios).*** **—** ***Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser,*** **2 vols., 1803-1805** ***(Manual de estética para lectores cultos).*** **— Eberhard se ocupó asimismo de lingüística:** ***Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik,*** **1795-1802, 2ª ed., 1820, continuada por H. M. Maas y Gruber. —** ***Synonymisches Wörterbuch der deutschen Sprache,*** **1802. —**

Véase O. Ferber, *Der philosophisclie Streit zwischen I. Kant und J. A. E.*, 1894 (Dis.). — K. Lungwitz, *Die Religionsphilosophie Eberhards,* 1911. — G. Draeger, /. *A. Eberhards Psychologie und Aesthetik,* 1915 (Dis.).

ECCEIDAD. Véase HAECCEIDAD.

ECKHART (Maestro Eckhart, Meister Eckhart, Magister Eccardus) *(ca.* 1260-1327) nac. en Hochheim (Turingia). Hacia 1275 ingresó en el monasterio dominico de Erfurt, pasando luego a Colonia donde recibió, en 1302, el título de *magister sacrae theologie.* En 1303 fue nombrado Provincial de la Orden dominicana en Sajonia, siendo, además, desde 1307, Vicario de Bohemia. De 1311 a 1314 residió en París (que había ya visitado en 1303-1304), donde recibió los grados académicos superiores. Desde 1320 fue *magister theologiae* en el *Studiam generale* dominico de Colonia. Las ásperas disputas teológicas entre dominicos y franciscanos fueron probablemente una de las causas de que, hacia 1326, algunos consideraran sus enseñanzas sospechosas. En 1327 tuvo que justificarse ante la Corte del Arzobispo de Colonia, que era franciscano. El proceso iniciado en Colonia terminó en 1329, dos años después de la muerte del Maestro Eckhart, con la condenación, por el Papa Juan XXII, en Aviñón, de 28 proposiciones.

El Maestro Eckhart es considerado como uno de los iniciadores de la filosofía alemana y, en todo caso, como uno de forjadores, si no el primer forjador, del idioma alemán como lenguaje filosófico y teológico. El Maestro Eckhart predicó en alemán y escribió en este idioma parte de sus obras, empezando con el folleto *Das sint die rede der unterscheidunge. Estos son los discursos de instrucción* [del Vicario de Turingia y Prior de Erfurt, Maestro Eckhart], escrito hacia 1300. En estos "discursos de instrucción" el Maestro Eckhart recomienda la obediencia y el no prestar atención a los bienes temporales, pero no para oponerse ascéticamente a éstos, sino sencillamente para no ocuparse de ellos, tomándolos como vengan. Además, habla de "tener en uno la realidad de Dios" en tal forma que todo "refleja a Dios y sabe a Él". En otros textos alemanes —por ejemplo, en *El Libro de la divina confortación,* en su escrito sobre el desinterés *(Abgescheidenheit,* erróneamente traducido a veces por "desapego", "separación" o "resolución") y en los diversos *Sermones*—, el Maestro Eckhart introduce una serie de términos que son a veces traducciones de autores con los que estaba más familiarizado (Platón, especialmente el *Timeo;* San Agustín; Santo Tomás de Aquino), pero cuyo sentido no es siempre el de los vocablos originarios. Así ocurre con el citado término *Abgescheidenheit,* con *Bild* (que traduce *ymago),* con *Inne Sein e Inne Bleiben* ("recogerse en sí mismo"), *Nihte* o *Nihtes, Nihte* (el actual *Nichts,* que no es "la nada", sino "la pobreza", pero una "pobreza" con sentido "ontológico"), y otros. El Maestro Eckhart predica el desinterés [que, una vez más, no es "reclusión" o "retiro"] y lo coloca por encima del amor. Una razón de ello es aunque "lo mejor del amor es que me fuerza a amar a Dios", es mejor para mí "mover a Dios hacia mí que yo moverme hacia Él, pues mi bienaventuranza eterna consiste en que yo y Dios seamos uno, y Él puede encajarse y unificarse mejor conmigo que yo con Él". Otra razón es que "el amor me obliga a sufrir por mor de Dios, en tanto que el desinterés me hace sensible únicamente a Dios" (esto es, me lleva a "no poder recibir sino a Dios").

Todo esto lleva a considerar al Maestro Eckhart como un místico, y, además, como un místico para el cual la teología negativa es superior a la positiva. Se ha indicado que las fuentes de la teología negativa y mística del Maestro Eckhart se hallan en la tradición neoplatónica y del Pseudo-Dionisio, lo cual puede ser cierto si se tiene en cuenta que él mismo se refiere al *Liber de causis y* que (según algunos autores) recibió la influencia de Dietrich de Freiberg, el cual a su vez fue influido por Proclo. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el Maestro Eckhart, aun si lo consideramos como un místico, no es simplemente un místico que traduce los términos de la teología en términos de alguna "experiencia personal". El Maestro Eckhart es asimismo teólogo, y no siempre su teología es "negativa". Lo que sucede es que, como consta ya en sus diversas *Quaestiones* (las *quaestiones Utrum in Deo, Utrum intelligere Angeli, Utrum laus;* y las posteriores *Aliquem motum, Utrum in corpore Christi)* la idea que el Maestro Eckhart se hace de Dios es una idea en la que aunque hay igualdad entre el *essc* de Dios y su *intelligere,* lo que hubo en un principio era el *intelligere* (el "Logos", la "Palabra"), por lo que el *esse* o el hecho de ser un *ens* no es por sí mismo un predicado suficiente. De ahí que, desde el punto de vista del "mero ser" (que no es el "pleno ser" o el "ser en pureza"), Dios aparezca como algo que "no es". Pero Dios no es simplemente ser, porque es "más que ser". Cierto que en el posterior *Opus tripartitum,* el Maestro Eckhart declara que Dios es *esse.* Pero este *esse* es perfecta y completa unidad, la cual es la unidad del *intelligere.* Ahora bien, puesto que nada hay fuera de la perfecta unidad, puede concluirse que nada hay fuera de Dios. Esta es, dicho sea de paso, una de las tesis que han llevado a algunos a considerar al Maestro Eckhart como un autor panteísta. Pero decir que "fuera de Dios no hay nada" es como decir que "fuera de la Existencia nada existe", o, si se quiere, que todo lo que existe se mide por su relación con la Existencia. Por otro lado, no hay, según el Maestro Eckhart, nada tan distinto de Dios, el Creador, como lo creado y las criaturas. Así, pues, parece que el Maestro Eckhart subraya tanto la fusión como la separación. Y así es, en efecto. En parte ello puede deberse a que hay "períodos" en el pensamiento de Eckhart. En parte a que hay, como en muchos autores, "inconsistencias". Pero en parte también a que el Maestro Eckhart piensa en forma "antinómica", única que puede poner de relieve el carácter "profundo" de las cuestiones teológicas y, en general, de la "vida religiosa".

Este carácter antinómico del pensamiento de Eckhart se manifiesta en la famosa doctrina del alma como "centella" *(vünkelin, vünke-,* en latín: *scintilla).* Según indica G. Faggin *(op. cit. infra,* Parte I, cap. V), Eckhart da muy diversos nombres a esta "centella" o "chispa"; además de *vünkelin, vünke,* tenemos *bürgelin der sele* (castillo del alma), *grunt der sele* (fondo del *alma),* zwic (brote), *huote des geistes* (roca del espíritu), razón *(vernünfticheit)* — y, en latín: *domus dei; abditum animae* o *abditum cordis, anima muda y synteresis* [véa-

se SINDÉRESIS]. "La teoría eckhartiana —escribe Faggin— tiene sus genuinos antecedentes históricos en el 'centro del alma' de Plotino y en la 'flor del intelecto' de Proclo, y me parece que interpreta el espíritu auténtico de la doctrina neoplatónica: pero tiene sus anticipaciones, bastante frecuentes aunque inspiradas por mayores garantías, también en la mística cristiana latina, especialmente en Agustín [quien la llama a*cies cordis* o agudeza del corazón] y en Buenaventura" (Faggin, *op. cit.*, trad. esp., págs. 172-73). En todo caso, la "centella del alma" es el fondo último del alma. Dios se une al alma, por así decirlo, "en su centella". La "centella" del alma no se limita a comprender a Dios como Verdad o a quererlo como el Bien: se une a Él. Lo cual parece conducir a la idea de una identificación de la "centella del alma" *(scintilla animae)* con Dios y, además, con un Dios cuya unidad radical trasciende por completo la diversidad de las Personas. Pero, por otro lado, esta identificación es presentada como la que existe entre la imagen y el modelo. Junto a todo ello, debe considerarse que el lenguaje usado por el Maestro Eckhart en sus obras en alemán, y especialmente en los *Sermones,* es un lenguaje más "exhortativo" que "declarativo". Por lo tanto, es un lenguaje que se dirige a los fieles con el fin de producir —o "suscitar"— en ellos una elevación y a la vez un recogimiento sin los cuales no habría posibilidad de "estar presentes" a Dios.

La conclusión más razonable respecto a las doctrinas del Maestro Eckhart es que éstas constituyen una trama compleja en la que se mezclan diversas tradiciones y a la vez las exigencias de la predicación. Ello no significa que el pensamiento de Eckhart carezca de unidad. Pero es improbable que esta unidad sea sólo la de la mística basada en la teología negativa, o la de un tomismo con tendencias neoplatonizantes, o la de un "germanismo "incipiente pero ya en lucha contra la "ortodoxia".

Se suele considerar como "continuadores" del Maestro Eckhart a Juan Tauler (1300-1361), Enrique Suso *(ca.* 1295-1365), ambos autores de textos exhortativos y místicos en alemán y de algunas obras latinas, y, sobre todo, a Juan Ruysbroek (VÉASE).

Edición de obras alemanas por Franz Pfeiffer: *Meister Eckhart,* 1857 [Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, 2]. [Véase C. de B. Evans, *M. E. by Franz Pfeiffer,* 2 vols., 1924-1931]. — Otra edición de textos alemanes: F. Schulze-Maizier, *M. Eckharts deutsche Predigten und Tractate,* 1938. — Edición de textos latinos: H. Denifle, *M. Eckharts Kateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre,* 1886 [Archiv für Literatur— und Kirchengeschichte des Mittelalters, 1). — *Magistri Eckhardi opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita:* Vol. I. *Super oratione dominica,* ed. R. Klibansky, 1934; II. *Opus tripartitum,* ed. H. Bascour, O. S. B., 1935. III. *Quaestiones Parisienses,* ed. A. Dondaine, O. P., 1936. — La más importante y completa edición de escritos del M. E. es: *M. E. Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft,* Stuttgart, 1936 y siguientes (en curso de publicación). De la serie *Die deutschen Werke* han aparecido: I, 1957-1958, 1959, ed. J. Quint y K. Weiss; II, 1957, 1958, ed. K. Weiss y Mon. Koch. — De ediciones de varios textos del M. E. por separado nos limitamos a mencionar: Augustus Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungschrift,* en C. Baeumker, *Beiträge,* etc., XXIII, 5 (1923). — Para el "proceso E." véase G. Thery en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge,* I (1926-1927). — Entre trads. esp. de obras del M. E. mencionamos: *El libro del consuelo divino [Buch der göttlichen Tröstung],* 1955 [seguido de unas "Leyendas" del M. E. tomadas de la ed. de Schulze-Maizier (Cfr. *supra*)].

Algunas de las obras del M. E. fueron publicadas originariamente junto a otras de Tauler (así, los *Sermones* del M. E. que aparecieron en la edición de obras de Tauler publicada en Basilea, 1521) e inclusive bajo los nombres de Tauler y Juan Ruysbroek.

Sobre el M. E. pueden verse algunas obras generales tales como: J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprungen bis zur Renaissance,* 1922. — Rudolf Otto, *West-östliche Mystik,* 1929. — H. Denifle, *Das geistliche Leben. Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts,* 9ª ed., A. Auer, 1936. — Puede verse también M. Rufus Jones, *Flowering of Mysticism,* 1939, especialmente el ensayo titulado "M. E. — the Peak of the Range". — Entre las muchas obras especiales sobre el M. E. destacamos: Joseph Bach, *M. E., der Vater der deutschen Spekulation,* 1864. — A. Lasson, *M. E., der Mystiker,* 1868. — A. Jundt, *Essai sur le mysticisme spéculatif de M. E.,* 1871. — J. Bernhart, *Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen,* 1912. — G. della Volpe, *Il misticismo speculativo di M. E. nei suoi rapporti storici,* 1930. — A. Dempf, *M. E. Eine Einfurung in sein Werk,* 1934. — E. Seeberg, *M. E.,* 1934. — O. Spann, *M. Eckharts mystische Philosophie,* 1940. — G. Faggin, *M. E. e la mistica tedesca preprotestante,* 1946 (trad. esp.: *M. E. y la mística medieval alemana,* 1953). — H. Piesch, *M. E.,* 1946. — M. A. Lücker, *M. E. und die* Devotio moderna, 1950. — H. Hof, *Scintilla animae,* 1952. — J. Koppers, *Die Metaphysik M. Eckharts,* 1955. — W. Heinrich, *Verklärung und Erlösung bei M. E.,* 1959. — Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez M. E.,* 1960.

ECLECTICISMO, Diógenes Laercio (Proem., 21) habla de un filósofo, llamado Potamón (VÉASE), de Alejandría, que seleccionó lo mejor de las opiniones de cada escuela. Con ello introdujo lo que Diógenes Laercio llama ἐκλεκτική αἵρεσις que significa literalmente "escuela [o secta] seleccionadora" (de ἐκλέγειν), = 'seleccionar', 'elegir','recoger',etc. Ἐκλεκτικὴ αἵρεσις se transcribe usualmente como "escuela ecléctica", y la tendencia a seleccionar o elegir en el sentido apuntado recibe el nombre de "ecleticismo". Así, el eclecticismo es un "seleccionismo".

La tendencia eclética en cuanto tendencia a seleccionar lo que se estima "lo mejor" de cada doctrina se manifestó con frecuencia dentro del período llamado helenístico-romano. Ciertos autores, como Cicerón, son llamados con frecuencia "eclécticos". Se han considerado asimismo como eclécticos muchos autores de la Academia platónica (VÉASE) y no pocos peripatéticos (VÉASE). Durante mucho tiempo fue habitual llamar eclécticos a casi todos los autores neoplatónicos (Cfr. *infra).* Ello ha llevado a identificar el eclecticismo con el sincretismo (VÉASE). Sin embargo, otras veces se distingue entre "eclecticismo" y "sincretismo" por las varias razones indicadas en el artículo sobre este último concepto.

En la época en que algunos autores cristianos comenzaron a asimilar doctrinalmente la tradición intelectual griega, el eclecticismo respecto a esta

tradición fue considerado como muy aceptable. Así sucede, por ejemplo con San Clemente, el cual manifiesta que hay algo bueno en cada escuela filosófica (griega), de modo que pueden usarse ciertas doctrinas filosóficas griegas siempre que sea como medios y no como fines. "Por otro lado —escribe San Clemente *(Stromata, I,* vii, 37, 6)— cuando digo 'filosofía' no entiendo por ello la del Pórtico, o la de Platón o de Epicuro o de Aristóteles; sino que cuanto se ha dicho de bueno en cada una de estas escuelas y que nos enseña la justicia junto con la ciencia de piedad, eso es la selección [o conjunto] que llamo filosofía" (τοῦτο σῦμπαν τὸ ̓εκλελτιλόν φιλοσοφίαν φημί).

Las doctrinas eclécticas abundaron durante el Renacimiento especialmente en los autores que de algún modo aspiraron a conciliar las principales "escuelas" (como las "escuelas" de Platón, Aristóteles y los estoicos). En el siglo XVIII se tendió a considerar el eclecticismo como una "secta filosófica", la *secta ecléctica,* de muy larga historia. En su *Historia critica philosophiae* (tomo II [1742], págs. 189-462), Jacob Brucker se extiende casi interminablemente sobre la "secta ecléctica". Según Bruckner, la *secta ecléctica* se originó *(genuit)* de la *secta platónica.* El método propio de la secta ecléctica consiste en elegir de todas las demás sectas las opiniones que son más "apropiadas a la verdad" y más "apropiadas para ser unidas con las propias meditaciones". En rigor, la secta ecléctica es *antiquissima y* ofrece numerosos ejemplos: los pitagóricos sacaron (seleccionaron) algo de los egipcios; Platón, de "la filosofía itálica, socrática, heraclítea", etc. Pero de un modo propio la "secta ecléctica", cuando menos la antigua, está constituida sobre todo, según Bruckner, por autores que hoy se estiman neoplatónicos (Plotino, Porfirio, Amelio, Proclo, Suriano, Damascio, Jámblico), así como por Juliano el Apóstata. Bruckner presenta un número (muy elevado) de "tesis" de la "secta ecléctica" que son en gran parte "tesis neoplatónicas". En cuanto a la "resurrección de la filosofía ecléctica" en la época moderna, no se trata solamente *de* una tendencia a restaurar la antigua secta ecléctica, sino más bien de la tendencia a aceptar principios claros y evidentes sean cuales fueren los filósofos que los han defendido y con la sola intención de alcanzar la verdad, por lo cual la filosofía ecléctica no es en modo alguno comparable con la "sincrética" (véase SINCRETISMO). Ejemplos de eclécticos modernos son los gassendistas cartesianos, los newtonianos, los leibnizianos, etc. (Bruckner, *Historia,* tomo IV [1774]).

Muchas de las informaciones y de las ideas de Jacob Bruckner sobre el desarrollo de la "secta ecléctica" se hallan reproducidas en el artículo "Ecléctisme" en la *Encyclopédie* (véase ENCICLOPEDIA). Como podría esperarse, el autor de este artículo aprovecha la oportunidad para expresar sus opiniones al respecto. Por ejemplo, escribe de Juliano el Apóstata: "azote del Cristianismo, honra del eclecticismo". El eclecticismo es presentado como "una doctrina harto razonable" practicada antes de que surgiera su nombre por los antiguos y revivida por modernos tales como Girolamo Cardano, Francis Bacon, Tommaso Campanella, Descartes, Leibniz y otros autores. Doctrinas eclécticas, a su entender, son el "cartesianismo", el "leibnizianismo" y "los seguidores de Thomasius". Todo ello no significa que los principios de "los eclécticos" sean buenos sin reservas. Así, por ejemplo, los "principios de la dialéctica de los eclécticos" son oscuros por tratarse en su mayor parte de "ideas aristotélicas tan quintaesenciadas y tan refinadas, que lo bueno se ha evaporado de ellas, de modo que se hallan en todo instante muy cerca de la verborrea". Tales principios, lo mismo que los de la cosmología y teología de los eclécticos proceden en su mayor parte de "nuestro muy ininteligible filósofo, Plotino".

Actualmente no se habla ya de "escuela ecléctica" o de "secta ecléctica" en virtud de la distinta imagen que, a partir de Hegel sobre todo, se tiene de la historia de la filosofía (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]. Tampoco se consideran necesariamente como "eclécticos" los filósofos que Bruckner y la *Encyclopédie* nombraban tales. Acaso se considerarían como eclécticos a Cicerón o a Andrónico de Rodas, pero sólo en tanto que no resulta siempre fácil adscribirlos a una determinada "escuela". Los "leibnizianos" y los "wolffianos" no serían llamados hoy "eclécticos", sino por ventura "dogmáticos". Puede preguntarse si son eclécticos los autores (especialmente los autores modernos) que confiesan estar interesados en diversas doctrinas —los que dicen ser "amigos" de Platón, Aristóteles (y Suárez, Ramus, Descartes, etc.)—, pero indican que "prefieren la verdad", siguiendo el famoso apotegma *Plato amicus sed magis amica veritas.* Es difícil dar una respuesta tajante a esta pregunta, porque todo depende del modo como se integran las diversas doctrinas en "la verdad". En vista de estas dificultades es tentador renunciar a los términos 'eclecticismo' y 'ecléctico'. Sin embargo, puede intentar precisarse el sentido de 'eclecticismo' de varios modos.

1. Pueden calificarse de "eclécticos" a los filósofos que no son "sectarios" o "dogmáticos". En este caso, el adjetivo 'ecléctico' es más negativo que positivo y se aplica a número considerable de pensadores.

2. Puede llamarse ecléctica en un sentido más estricto a la filosofía de Victor Cousin y de sus partidarios. El propio Cousin (VÉASE) se consideró a sí mismo como "ecléctico" y su doctrina es llamada con frecuencia "esplritualismo ecléctico". Debe observarse que para Cousin el eclecticismo es a la vez una posición filosófica y una determinada fase en la historia de la filosofía. La posición filosófica consiste en la adopción de un criterio en vista del cual se seleccionan las doctrinas del pasado. Por eso Cousin escribió: "No aconsejo, ciertamente, ese ciego sincretismo que perdió a la escuela de Alejandría y que intentaba aproximar por la fuerza los sistemas contrarios. Lo que recomiendo es un eclecticismo ilustrado que, juzgando con equidad e inclusive con benevolencia todas las escuelas, les pida prestado lo que tienen de verdadero y elimine lo que tienen de falso. Puesto que el espíritu de partido nos ha dado tan mal resultado hasta el presente, ensayemos el espíritu de conciliación" *(Du Vraie, du Beau, du Bien.* Discurso preliminar). El eclectismo, según Cousin, no disuelve la filosofía en su historia. Por el contrario, "la crítica de los sistemas exige casi un sistema, y la historia de la filosofía se ve obligada a pedir prestada, por lo pronto, a la filosofía la luz que debe devolverle oportunamente con creces" (*loc. cit.).* Puede verse que el eclecticismo de Cousin es resultado de

una "actitud" conciliadora, tolerante y esencialmente "moderada". Por medio de esta actitud se intenta "salvar" el pasado pero no restituirlo íntegramente.

3. Pueden subrayarse varios elementos presentes, totalmente o sólo en parte, en toda tendencia ecléctica. Algunos de estos elementos han sido indicados en [1] y [2]: son principalmente la oposición al dogmatismo y el radicalismo en nombre de la tolerancia y la conciliación. Otros elementos son: la busca de un criterio de verdad que permita no sólo justificar las propias posiciones, sino también posiciones adoptadas desde otros puntos de vista; la busca de una armonía (VÉASE) entre posiciones aparentemente contrarias, pero que, "en el fondo", se estima concordantes. El eclecticismo no es entonces un sincretismo — por lo menos si definimos a éste como una tendencia a fusionar elementos simplemente por el deseo de fusionarlos. No es tampoco un integracionismo (VÉASE), en el cual hay una cierta tendencia "dialéctica" que no se halla en el eclecticismo. El sincretismo es mera acumulación; el integracionismo pretende ser una creación. Por otro lado, el eclecticismo no es —o no es necesariamente— ese mosaico de que hablaba Simmel, mosaico compuesto con fragmentos de ideas enteramente dadas y con cristalizaciones dogmáticas. La característica más saliente del eclecticismo parece ser la moderación constante, inclusive con respecto a la propia actitud ecléctica. Por eso el eclecticismo no es tampoco un historicismo (VÉASE).

ECONOMÍA. En dos sentidos puede examinarse el concepto de economía desde el punto de vista filosófico: desde el ángulo de la fundamentación filosófica de la economía (o reflexión filosófica sobre la economía) y desde el ángulo de la cuestión de la llamada "economía del pensamiento" — al que nos hemos referido asimismo en otros artículos (véase ACCIÓN [PRINCIPIO DE LA MENOR] y ENTIA NON SUNT MULTIPLICANDA PRAETER NECESSITATEM).

En lo que toca al primer punto, el concepto de economía puede ser objeto de una ontología descriptiva, de una epistemología de las ciencias naturales y de una epistemología de las ciencias del espíritu. Reseñaremos brevemente en qué consisten cada uno de estos análisis.

En tanto que objeto de una ontología descriptiva, la economía es considerada como una actividad humana destinada a la producción de ciertos valores de utilidad. La ontología de la economía es, pues, una de las llamadas "ontologías regionales". Como lo producido son valores, la ontología en cuestión se yuxtapone a una axiología o teoría de los valores útiles, y en ocasiones a ciertas partes de la antropología (v.) filosófica.

En tanto que objeto de una epistemología de las ciencias naturales, la economía es considerada como una actividad humana sometida a ciertas leyes de acuerdo con las cuales tiene lugar la producción de bienes, su distribución y su consumo. Tal epistemología alcanza sus mayores triunfos cuando prescinde, en la medida de lo posible, de factores históricos (o histórico-psicológicos) y cuando se refiere a la actividad económica que tiene lugar en sociedades cuantitativamente importantes y relativamente niveladas. Todo lo "espiritual" —sea en sentido subjetivo u objetivo— es eliminado del análisis epistemológico naturalista.

En tanto que objeto de una epistemología de las ciencias del espíritu, la economía es considerada como una de estas ciencias. Sin desconocerse sus bases naturales, se estima entonces que los bienes calificados de económicos pueden ser tales únicamente cuando el espíritu subjetivo u objetivo (o ambos) les han impuesto sus determinaciones. La economía en sentido científico-espiritual se preocupa, pues, por ello grandemente de las condiciones psicológicas de la producción económica y en particular de las condiciones históricas, llegando —en las direcciones más historicistas— a hacer depender la forma de la economía de la historia, y no viceversa.

Conviene observar que los tres tipos de análisis antes mencionados no se presentan nunca en toda su pureza y que la mayor parte de las filosofías de la economía incluyen los tres puntos de vista si bien con *predominio* de uno de ellos. Una concepción integradora de la filosofía de la economía comenzaría con una ontología descriptiva, seguiría con un análisis científico-natural y terminaría con un estudio de las condiciones históricas y espirituales de k actividad económica humana.

En lo que toca al segundo punto —la "economía del pensamiento" o "economía del pensar"—, el concepto de economía es primordialmente un concepto metodológico o, si se quiere, gnoseológico-metodológico. Se ha hablado al respecto de un "principio de economía" (y, más propiamente, de una "regla de economía"). No debe confundirse este principio con el de la menor acción, pues mientras el último tiene alcance físico y metafísico, el primero tiene alcance metodológico, gnoseológico o metodológico-gnoseológico. El principio de la menor acción es un principio de carácter sumamente general al cual se supone que "se pliegan" todos los procesos naturales, y más específicamente los procesos mecánicos. El principio de economía establece que, dados dos métodos (o, en general, dos modos o formas de pensamiento) con vistas a llevar a cabo descripciones, análisis, demostraciones, etc., debe preferirse el método que alcance iguales resultados con menor número de medios (conceptuales) — si se quiere, con menor número de supuestos, reglas, conceptos, etc. El principio de economía puede aplicarse a los llamados a veces "sistemas ideales" lógica, matemática, etc.), lo mismo que a lo que podría calificarse de "sistemas reales" (la Naturaleza o parte de ella, la cultura o parte de ella, etc.).

Una de las formulaciones más conocidas del principio de economía es la regla *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.* En el artículo dedicado a esta regla (véase ENTIA, etc.), nos hemos referido a sus diversas formulaciones. Nos limitaremos aquí a señalar que esta regla es admitida, implícita o explícitamente, por casi todos los filósofos y científicos. Los filósofos que no parecen haber economizado medios conceptuales no son necesariamente enemigos del principio de economía. Lo más probable es que, confrontados con cualquier crítica relativa a la abundancia de medios conceptuales por ellos empleados, dichos filósofos respondan que no hay tal "abundancia" y que si emplean más conceptos que otros filósofos es porque quieren expresar algo que los últimos no han alcanzado a ver o a comprender. Sin embargo, el principio de economía como regla ex-

plícita ha sido destacado especialmente por varios filósofos a partir de las últimas décadas del siglo XIX. Entre estos filósofos se han distinguido Russell, Mach y Avenarius (VÉANSE). Russell ha tratado el principio de economía sobre todo en la lógica; Mach, sobre todo en la física y en la epistemología; Avenarisus, sobre todo en la epistemología como estudio de la "trama de la experiencia". De estos tres filósofos es probablemente Avenarius el que ha colocado el principio de economía más en el centro de sus ideas. Simples razones de vocabulario nos han llevado a exponer las ideas de Avenarius al respecto, así como algunas de las objeciones suscitadas por las mismas, en el artículo ACCIÓN (PRINCIPIO DE LA MENOR). Avenarius empleo, en efecto, la expresión 'principio del menor gasto de energía', la cual ofrece una factura muy similar a la expresión 'principio de la menor acción'. Ello no significa que en Avenarius se confundan los dos principios; el principio de Avenarius sigue siendo esencialmente un "principio del pensar" y no de la realidad.

Sin embargo, se ha dicho a veces que, por lo menos en la formulación que dieron al principio de economía Mach y Avenarius, resulta poco claro si se trata de una regla metodológica o de una doctrina basada en supuestos biologistas. Según Husserl *(Logische Untersuchuungen;* trad, esp.: *Investigaciones lógicas.* Prolegómenos, § 53), "como quiera que se formule, el principio [de economía del pensar] tiene el carácter de un principio de evolución o de adaptación que se refiere a la concepción de la ciencia como una adaptación de los pensamientos a las distintas esferas de los fenómenos, adaptación lo más adecuada posible o la que más fuerzas ahorra"; por este motivo, el principio de referencia en Mach y Avenarius tiene, según Husserl, "un carácter teleológico".

En la actualidad preocupa poco a los filósofos el modo como el principio de economía del pensar fue presentado por Mach, Avenarius o hasta Russell. La expresión misma 'economía del pensar' ha caído casi en desuso en la literatura filosófica contemporánea. Pero ciertas doctrinas epistemológicas parecen ser particularmente aptas para formular un nuevo y más riguroso "principio de economía del pensar". Ello ocurre, a nuestro entender, sobre todo con el operacionalismo (VÉASE).

Según V. Jankélévith ("Signification spirituelle du principe d'économie", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* 53a année (1928), 88-126, incorporado en su libro *L'Alternative* [1938], Cap. II), "hay que ser pragmatista para creer todavía en el principio de economía". Este principio forma, según dicho autor, "la espina dorsal de una teoría utilitaria y biológica de la ciencia" y "traduce la creciente indiferencia experimentada por los filósofos con respecto al contenido de las cosas". El principio de economía es adoptado por los que se interesan únicamente en el "trabajo del espíritu" y no en "los problemas del espíritu". Ahora bien, es posible encontrar en dicho principio una significación "más profunda" que nos ofrezca el modo de romper el "universo acabado y administrativo" en el cual parece encerrarnos. Jankélévitch habla a tal efecto de una distinción entre "economía cerrada" y "economía abierta". Ejemplos de economía cerrada son: la limitación del esfuerzo, la reducción de las realidades a un mínimo; la sistematización y en particular la aspiración a la simetría. La economía cerrada no es inventiva sino previsora. Ejemplos de economía abierta son: la idealización de la Naturaleza por el espíritu; el hábito (en el sentido de Ravaisson); el "teleoclinismo". La economía abierta es inventiva y adivinatoria. Ello no significa que haya un abismo entre "las dos economías". Ambas se basan en el mismo fenómeno: el "fenómeno mnémico". Pero, además, una de estas economías —la "cerrada o realizada"— aparece como una degeneración de la otra — la "abierta o generosa". Hay en la economía una duplicidad y, con ello, una "alternativa".

Sobre ciencia de la economía: H. Jecht, *Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie,* 1928. — A. Löwe, *Economics and Sociology . A Plea for Cooperation in the Social Sciences,* 1936. — Edmund Whittaker, *History of Economic Ideas,* 1940 (trad. esp.: *Historia del pensamiento económico,* 1948). — B. Nogaro, *La valeur logique des théories économiques,* 1947. — Niccolò Licciardello, *Filosofia dell' economia,* 157 [Il pensiero filosofico. Terza Serie, I]. — Filosofía de la economía: Sobre el principio de la economía del pensamiento, especialmente desde el punto de vista epistemológico: R. Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses,* 1876 (trad. esp.: *La filosofía como pensar del mundo según el principio del menor gasto de energía,* 1947). — Ernst Mach, *Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung,* 1882. — H. Jäger, *Das Prinzip des kleinsten Kraftmasses in der Aesthetik (Vierteljahrschrift für Philosophie,* t. V). — Ph. P. Gabios, *Denkökonomie und Energieprinzip,* 1913. — Véase también en *Studia Philosophia,* II, 1937, la reseña del trabajo sobre el principio de economía a la luz de una crítica epistemológica titulado: *Zasada ekonomit w swietle krytyki epistemologicznej,* 1934.

ECONOMÍA DEL PENSAR (PRINCIPIO DE). Véase ECONOMÍA. También, ACCIÓN (PRINCIPIO DE LA MENOR).

EDDINGTON (ARTHUR STANLEY) (1882-1944), nac. en Kendal (Westmorland, Inglaterra), fue, desde 1913, "lumian Professor" de astronomía y "filosofía experimental" en Cambridge. Conocido sobre todo como astrónomo y físico, aquí destacaremos las ideas de Eddington de interés para la teoría del conocimiento y filosofía de la Naturaleza.

Eddington ha considerado los conceptos físicos como estructuras mentales por medio de las cuales se aprehenden los fenómenos; de la forma de tales estructuras depende la aprehensión. Por lo tanto, los conceptos físicos no describen de un modo invariable la realidad física "en sí misma". Se ha considerado por ello que Eddington ha sostenido una epistemología idealista o, cuando menos, criticista, pero puede asimismo indicarse que su epistemología es fuertemente "simbolista". En todo caso, ciertos conceptos, tales como el de permanencia (o, en términos tradicionales, "substancia"), son vistos por Eddington como simbolizaciones resultantes de "selecciones" mentales llevadas a cabo por el físico. Eddington se ha opuesto al mecanicismo y determinismo clásicos en cuanto lo que podrían llamarse "simbolizaciones Inadecuadas". Interesante es también filosóficamente la teoría física de Eddington llamada "teoría fundamental", en la cual llega a resultados similares a los de la teoría de la relatividad generalizada, pero sin partir de los

datos y supuestos einsteinianos. Se ha alegado en vista de ello que Eddington llegó a tales resultados porque los conocía de antemano y dispuso su "teoría fundamental" en vista de tales resultados, pero la cuestión está aún lejos de estar resuelta.

Obras astronómicas: *Stellar Movement and the Structure of the Universe*, 1914. — *The Internal Constitution of the Stars*, 1926. — *Stars and Atoms*, 1927. — *The Rotation of the Galaxy*, 1930. — *The Expanding Universe*, 1933. — Obras físicas: *Report on the Relativity Theory of Gravitation*, 1918. — *Space, Time, and Gravitation; an Outline of the General Relativity Theory*, 1920. — *The Theory of Relativity and Its Influence on Scientific Thought*, 1922. — *The Mathematical Theory of Relativity*, 1923. — *Relativity Theory of Protons and Electrons*, 1936. — *The Combination of Relativity Theory and Quantum Theory*, 1943. — *Fundamental Theory*, 1946. — Obras filosóficas y epistemológicas: *The Nature of the Physical World*, 1928 (trad. esp.: *La naturaleza del mundo físico*). — *Science and the Unseen World*, 1929. — *The Philosophy of physical Science*, 1939 (trad. esp.: *La filosofía de la ciencia física*, 1944). — Biografías: L. P. Jacks, *Sir A. E., Man of Science and Mystic*, 1949. — A. V. Douglas, *The Life of A. S. E.*, 1956. — Sobre las ideas de E.: E. T. Whittaker, *From Euclid to E.*, 1949. — Herbert Dingle, *The Sources of Eddington's Philosophy*, 1954. — N. B. Slater, *The Development and Meaning of Eddington's "Fundamental Theory", including a compilation from Eddington's unpublished Manuscripts*, 1957. — Johannes Witt-Hansen, *Exposition and Critique of the Conceptions of E. Concerning the Philosophy of Physical Science*, 1958. — John W. Yolton, *The Philosophy of Science of A.S.E.*, 1960. — Crítica: L. Susan Stebbing, *Philosophy and the Physicists*, 1937.

EDUCACIÓN. Los problemas que plantea la educación pueden dividirse en dos grupos: técnicos y generales. Los problemas técnicos son problemas de procedimiento y requieren el conocimiento de las situaciones concretas y de los medios que pueden emplearse en vista de ellas. Los problemas generales son en la mayor parte de los casos problemas de sentido y exigen una reflexión sobre los diversos fines en vista de los cuales se dirige el proceso educativo.

Los citados dos grupos de problemas no se excluyen mutuamente. Lo más usual es que uno implique al otro, de tal modo que los procedimientos usados dependen con frecuencia de los fines generales mantenidos, y éstos a su vez están determinados en gran parte por los métodos empleados. Esta mutua interdependencia se hace patente en las ideas y métodos de trabajo adoptados por muchos educadores, especialmente de los que no se han limitado a la elaboración concreta de métodos y técnicas de aprendizaje específicos. Así, educadores como Pestalozzi (v.) y Georg M. Kerschensteiner (1854-1921) han sobrepuesto (o sotopuesto) a menudo a la labor metódica concreta una reflexión sobre los fines de la educación. Otros, como Herbart o Dewey, han propuesto ciertos métodos en vista de ciertos fines. Por los ejemplos citados se puede ver que la cuestión de los fines, aun sin absorber completamente el problema de los métodos, ha ocupado principalmente a los que son, estrictamente hablando, filósofos. Ello es comprensible: el problema de los fines de la educación es considerado habitualmente como una cuestión filosófica. El examen de la misma es uno de los principales temas de la llamada *filosofía de la educación,* la cual se distingue de la *pedagogía* en tanto que esta última *suele* destacar las cuestiones de método y de procedimiento.

Por la índole de la presente obra nos interesan aquí únicamente los problemas filosóficos de la educación. Estos problemas han sido tratados de muy diversas maneras. Algunos autores han considerado que los problemas filosóficos planteados por la educación pueden resolverse únicamente dentro de una filosofía general. En este caso la filosofía de la educación se convierte en una de las disciplinas filosóficas pertenecientes al grupo de las llamadas "filosofías de" (de la sociedad, de la historia, de la ciencia, de la religión, etc.). Esta opinión es estimada hoy día como demasiado "especulativa", y se tiende a afirmar que la misión del filósofo con respecto a la educación se Umita al examen y, sobre todo a la aclaración de ciertas cuestiones suscitadas por el proceso educativo. No es, pues, ya tan usual como lo fue antaño intentar *derivar* una pedagogía de una filosofía. En vez de ello, la filosofía de la educación recurre a todas las ciencias que puedan proporcionar auxilio en la citada labor de esclarecimiento: antropología, psicología, sociología, biología, historia, etc., etc. Ahora bien, aun reduciendo la filosofía de la educación a una dilucidación no dogmática del problema educativo (o problemas educativos) es usual (y hasta inevitable) que el filósofo opere de acuerdo con ciertos supuestos. Tal ocurre especialmente cuando se trata de sentar, o descubrir, los "fines de la educación". En tal caso desempeñan un papel fundamental ciertas convicciones "previas" —políticas, religiosas, etc.—, así como ciertas ideas que pueden estimarse muy básicas —como la idea que se tenga acerca de lo que es el hombre, cuál es su puesto en el mundo, etc.—, y también ciertas creencias características de una determinada cultura, o de un determinado período histórico. Muy importante para determinar tal "fin (o fines) de la educación" han sido las ideas mantenidas acerca de cuál sea la más destacada o fundamental de las "facultades" en el hombre. También han sido importantes las ideas mantenidas acerca de la naturaleza del individuo y su relación con la comunidad. Ha habido, en efecto, filosofías de la educación de sesgo intelectualista; otras, de carácter voluntarista; otras, de tendencia emotivista. Ha habido asimismo filosofías de la educación individualistas, colectivistas, personalistas, transpersonalistas, etc., etc.

Uno de los "problemas eternos" con que tienen que habérselas todos los filósofos de la educación es el de determinar (sea en general, sea en casos concretos) la parte que le toca, o debe tocarle, desempeñar a la llamada "espontaneidad" del individuo, y la parte que le toca, o debe tocarle, desempeñar a la llamada "espontaneidad" del individuo, y la parte que le toca, o debe tocarle, desempeñar a los llamados "bienes culturales" entre los que vive el individuo. Dos teorías radicales y extremas se han afrontado en este respecto. Según una, hay que dar rienda suelta a la espontaneidad individual, pues de lo contrario la asimilación de los bienes culturales es forzada y, en última medida, contraproducente. Según otra, hay que "conducir" o "educar" al individuo tratando de hacerle asimilar los bienes Culturales, inclusive, si es menester, con amenazas o castigos, pues de lo con-

trario los bienes culturales se asimilan insuficientemente, o imperfectamente. La primera teoría ofrece tendencias llamadas "progresistas"; la segunda teoría, tendencias llamadas "tradicionalistas" o "conservadoras". Los partidarios de la primera teoría desconfían a menudo del valor de los bienes culturales por sí mismos, y con frecuencia del valor de los bienes culturales de una cierta sociedad, período histórico, etc. Los partidarios de la segunda teoría confían de un modo casi absoluto en el valor de un determinado complejo o sistema de tales bienes culturales. Unos, pues, destacan y fomentan la espontaneidad y la libertad; otros, la disciplina y la autoridad. Entre estas teorías se sitúan gran número de doctrinas intermedias. Común a muchas de éstas es la idea de que deben asimilarse los bienes culturales respetando a la vez la espontaneidad del individuo. Los partidarios de estas doctrinas intermedias tratan de reconocer el complejo juego que hay entre lo espontáneo y libre, y lo disciplinario y autoritario.

Lo dicho hasta ahora es, por descontado, muy esquemático, y demasiado abstracto, pero nuestra intención era destacar simplemente algunos problemas llevando, para mayor claridad, ciertas actitudes básicas a un extremo. Con este espíritu mencionaremos, para terminar, una cuestión en filosofía de la educación que va adquiriendo cada día mayor importancia. Es la cuestión de los límites (caso que los haya) del proceso de la educación según la edad del hombre. La mayor parte de las filosofías de la educación en el pasado han considerado sobre todo el niño y, luego, por extensión, el adolescente y el joven. Hoy se tiende a considerar que la educación del hombre puede no cesar, y aun debe no cesar, nunca, transformándose solamente de acuerdo con las diversas edades, capacidades, intereses, etc. Esta tendencia actual corre el riesgo de hacer tan vagos los problemas de la educación, que sólo por hábito o comodidad puede seguir empleándose el término 'educación' para designar muy distintos fenómenos, especialmente fenómenos de que se ocupan la psicología y la sociología. Pero si se afinan los conceptos suficientemente, la tendencia en cuestión puede resultar muy fecunda, ya que en ella se tiene en cuenta que, especialmente en una sociedad económica y culturalmente desarrollada, la educación desempeña un papel cada vez más fundamental. Hablar en general de "la educación de las masas" o de "la educación por el trabajo" o de "la educación que da la vida", etc., es decir tanto respecto a la educación que no se dice apenas nada. Pero examinar con detalle los problemas que plantea la educación como incorporación ordenada de bienes culturales con vistas a su comprensión, y sobre todo a su transformación, es sacar la filosofía de la educación de los angostos límites en que algunos autores la habían colocado para relacionarla con todas las cuestiones que afectan a la vida humana como vida en sociedad.

Paul Barth, *Geschichte der Erziehung in soziologischer und geiteswissenschaftlicher Beleuchtung*, 1906. — Paul Natorp, *Philosophie und Pädagogik. Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet*, 1909 (del mismo autor, en traducción española: *Curso de pedagogía*, 1925). — Ernst Krieck, *Philosophie der Erziehung*, 1922. — Id., íd., *Grundriss der Erziehungswissenschaft*, 1927 (trad. esp.: *Bosquejo de la ciencia de la educación*, 1928). — Id., íd., *Erziehungsphilosophie*, 1930. — A. Messer, *Pädagogik der Gegenwart*, 1926. — E. Spranger, *Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsätze*, 1928. — Willy Moog, *Geschichte der Pädagogik (III. Die Pädagogik der Neuzeit vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart)*, 1933. — Paul Häberlin, *Möglichkeit und Grenzen der Erziehung*, 1936. — Obras en español (además de las antes citadas) traducidas y originales: A. Messer, *Filosofía y educación* (trad., 1934). — Id., íd., *Fundamentos filosóficos de la pedagogía* (trad., 1933). — John Dewey, *Filosofía de la educación* (trad., 1927). — Id., íd., *Experiencia y educación* (trad., 1939). — Id., íd., *La ciencia de la educación* (trad., 1941). — Jonas Cohn, *Pedagogía fundamental* (trad., 1933). — Georg Kerschensteiner, *Teoría de la educación* (trad., 1937). — W. Dilthey, *Fundamentos de un sistema de pedagogía* (trad., 1940). — Id., íd., *Historia de la pedagogía* (trad., 1942). — Santiago Hernández y Domingo Tirado Benedí, *La ciencia de la educación*, 2 vols., 1940. — Juan Roura Parella, *Educación y ciencia*, 1940. — Lorenzo Luzuriaga, *Reforma de la educación*, 1945. — Diego González, *Introducción a la filosofía de la educación*, 1947. — A. González Álvarez, *Filosofía de la educación*. 1952. — Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*, 1959. — A. Pacios López, *Ontología de la educación*, 1954. — Diccionarios: *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart*, editado por el Deutsches Institut für wissenschaftlitche Pädagogik, dirección de J. Spieler, 2 vols., 1930-1932). — *Diccionario de Pedagogía Labor*, 2 vols., 1936 (adaptación española del *Lexikon der Pädagogik Herder*). — Lorenzo Luzuriaga, *Diccionario de pedagogía*, 2ª ed., 1962. — Manual: H. Nohl y L. Pallet, *Handbuch der Pädagogik*, 5 vols., 1929-1933.

EDUCCIÓN. Véase BACON (FRANCIS).

EDWARDS (JONATHAN) (1703-1758), nac. en South Windsor, Connecticut (EE.UU.), presidente de la Universidad de Princeton, New Jersey (EE.UU.), es considerado como el más distinguido de los teólogos calvinistas norteamericanos. El interés que ofrece Jonathan Edwards como filósofo reside sobre todo en su reformulación de la teología calvinista a la luz de las ideas de Locke y de la "filosofía natural" de Newton. Jonathan Edwards trató de conciliar de este modo el pietismo con la "filosofía ilustrada". Con ayuda de esta filosofía Jonathan Edwards defendió la idea de la predestinación estricta en sentido calvinista. A base de la psicología empirista de Locke defendió la doctrina del carácter fundamentalmente depravado del hombre. La misma psicología, y las tendencias empiristas lockianas, le ayudaron a defender la tesis de que las verdades religiosas no dependen de argumentos racionales, sino de la experiencia — a su entender, de la experiencia mística, única verdaderamente religiosa.

La obra capital de Jonathan Edwards es: *A Careful and Strict Inquiry [into the] Freedom of the Will*, 1754. Se le deben asimismo: *Theatise on the Nature of True Virtue* (nueva ed., 1960). — *Treatise on the Nature of Religious Affections* (1746). — *Dissertation Concerning the End for Which God Created the World* (1754). — *Doctrine of Original Sin* (1758). — Obras: *The Works of President Edwards*, 1889, ed. S. E. Dwight. — Selección de obras: *J. E.: Representative Selection*, 1935, ed. C. H. Faust y T. H. Johnson. — Véase A. McGiffert, *J. E.*, 1932. — T. H. Faust y T. H. Johnson, *J. E.*, 1936. — O. E. Winslow, *J. E.*, 1940. — Douglas J. Elwood, *The Philosophical Theology*

of J. E., 1960 (según el autor, J. E. no fue un puro calvinista). — Véase también H. W. Schneider, A *History of American Philosophy,* 1946 (trad. esp.: *Historia de la filosofía norteamericana,* 1950).

EFECTO. Véase CAUSA.

EFICIENTE. Véase CAUSA.

EGIDIO DE LESSINES, Aegidius de Luxinis, Gil de Lessines *(ca.* 1230 - *ca.* 1304), nac. en Lessines (Bélgica), miembro de la Orden de los Predicadores, estudió bajo el magisterio de Alberto el Grande. Uno de los primeros filósofos que siguieron las orientaciones tomistas, Egidio de Lessines defendió la doctrina de la unidad de la forma no solamente en los compuestos distintos del hombre, sino también en el hombre. Egidio de Lessines rechazó los argumentos en contra de dicha teoría y en favor de la tesis de la pluralidad de formas proporcionados por Roberto Kilwardby en su carta a Pedro de Confleto, e intentó mostrar que la posición tomista al respecto no ofrece las dificultades teológicas que destacaban sus oponentes. Característico de la doctrina de Egidio de Lessines es la afirmación de que cada forma posee un ser específico.

El tratado de Egidio de Lessines contra la carta de Roberto Kilwardbv se titula *De unitate formae,* escrito hacia 1278 y ed. por M. de Wulf en el tomo I de la serie *Les Philosophes Belges* (1901). Otro escrito: *De usuris,* ed. en *Opuscula* de Santo Tomás de Aquino *(Opusculum* 73; *Opera omnia,* XVII, 1570). — Véase A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie,* 1922 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittealalters, XX. 5, págs. 36-9). — P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle,* 1933.

EGIDIO ROMANO, Aegidius Romanus, Gil de Roma, llamado Colonna *(ca.* 1247-1316), nac. en Roma, fue calificado de *doctor fundatissimus.* Ingresó en la Orden de los Ermitaños de San Agustín (Orden de Juan Bon, constituida en orden mendicante a partir de 1256), estudió en París, quizá bajo el magisterio de Santo Tomás de Aquino (1269-1272), profesó en la misma ciudad hasta que fue afectado por la condenación de 1277, pero volvió a ella como maestro de teología de 1285 a 1295. En 1292 fue elegido Vicario General de su Orden y en 1295 fue nombrado arzobispo de Bourges. La Orden de los Ermitaños de San Agustín lo consideró ya desde 1287 como su doctor oficial.

Muchas de las doctrinas de Egidio Romano tienen como base o, cuando menos, como punto de partida la filosofía aristotélico-tomista. Sin embargo, tanto por la influencia de Proclo y de San Agustín como por el desarrollo interno de su propio pensamiento, el llamado "tomismo de Egidio Romano" es sólo relativo; en rigor, se separó en muchos puntos de la doctrina del Aquinate. La actividad de Egidio Romano en las controversias filosóficas de la época fue grande; notoria fue en particular su polémica contra Enrique de Gante. Egidio Romano defendió, en efecto, contra la tesis de la pluralidad de formas la doctrina de la unidad de la forma substancial. Además, se opuso a la distinción intencional o racional entre la esencia y la existencia, y defendió una distinción real. En este último punto fue, empero, mucho más allá de Santo Tomás, pues no consideró la esencia como una forma y la existencia como un acto, sino ambas como dos cosas que se distinguen como cosas *(res)* y son, por ende, separables. El motivo principal del radicalismo de Egidio Romano en este punto era su argumento de que sólo la mencionada distinción real podía evitar la afirmación de que las criaturas existen en virtud de su propia esencia. En rigor, la existencia creada es, según Egidio Romano, una participación en la esencia divina, aunque no en la forma de la emanación, sino por medio de la creación. Unida a la citada doctrina se halla la tesis de que el entendimiento activo ilumina el entendimiento pasivo, con lo cual se produce la especie inteligible, la cual informa el entendimiento y hace posible la intelección. Las diferencias de opinión entre Egidio Romano y Santo Tomás de Aquino se manifiestan asimismo en dos puntos importantes. Por un lado, en la tesis del primero de que, siendo la forma del cuerpo humano o alma y el cuerpo entidades no sólo distintas, mas también separables, el cuerpo es numéricamente el mismo aun separado del alma, no necesitándose, así, una forma de la corporeidad. Por otro lado, en la tesis de que, aun aceptándose las *quinque viae* tomistas para la demostración de la existencia de Dios (VÉASE), tal existencia es también evidente por sí misma. En sus doctrinas político-eclesiásticas, Egidio Romano se inclinó en favor de la supremacía completa del poder papal inclusive en asuntos temporales; el hecho de que tal poder no sea siempre empleado, no significa, según Egidio Romano, que no exista en principio.

Las doctrinas de Egidio Romano dieron origen a una escuela egidiana *(schola aegidiana)* que persistió inclusive hasta el siglo XVIII y que contó entre sus miembros principales a varios filósofos de la Orden de los Ermitaños de San Agustín. Mencionamos al efecto a Jacobo de Viterbo; a Augustinus Triumphus [Agostino Trionfo] (1243-1328), autor de numerosos escritos filosóficos (entre ellos comentarios a Aristóteles y a las *Sentencias) y* de una influyente *Summa de potestate papae,* dedicada a Juan XXII; y a Tomás (Thomas ab Argentina) (t 1357), autor de un comentario a las *Sentencias.*

Egidio Romano es autor de numerosos comentarios a Aristóteles, repetidas veces editados durante los siglos XV y XVI. Mencionamos los comentarios a *Priora Analytica,* editados en 1499, 1504, 1516, 1522; a *Posteriora Analytica,* 1488, 1495, 1500, 1513, 1530; a la *Physica,* 1483, 1491, 1493, 1496, 1502; al *De generatione et corruptione,* 1480, 1493, 1498, 1500, 1518, 1520, 1555, 1567; al *De anima,* 1496, 1499, 1500; a varios libros de la *Metaphysica [Quaestiones metaphysicales],* 1499, 1501, 1552. Escribió también comentarios al *Liber de causis* (1550), a las *Sententiae (5* vols., a cargo de A. de Aguilar, 1707). Son importantes sus *Quaestiones disputatae de ente et essentia,* sus *Quaestiones quodlibetales,* sus diversos *Theoremata (de corpore Christi, de ente et essentia),* su *De formatione corporis humanis* (1515, 1524, 1528, 1551), su *De intellectu possibili y De gradibus formarum* (estos dos últimos incluidos en la edición de 1550 de *De anima).* La obra político-eclesiástica referida en el artículo es *De ecclesiastica pro testate* (ed. R. Scholz, reimp., 1960). Observemos que su anterior obra de filosofía política titulada *De regimine principum* es más moderada y no defiende el completo absolutismo papal (Cfr. al respecto *Glosa*

castellana al Regimento de Príncipes de Egidio Romano, ed. J. Beneyto Pérez, 3 vols., 1947). Edición de algunos escritos en *Operum D. Aegidii Romani*, I, 1555 (incluye *Theoremata quinquaginta de Corpore Christi* y *Hexameron* [ed. de este último en 1549]). Se discute si el folleto *Errores philosophorum* lanzado entre 1270 y 1274 contra "los errores de Aristóteles, Averroes, Avicena, Maimónides" y otros pensadores es auténtico; Cfr. al respecto J. Koch, "Studien zur handschriftlichen Ueberlieferung des Tractatus *De erroribus philosophorum*", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Supp. II, 3 (1935), 862-75; y edición de la segunda parte con trad. inglesa por J. O. Riedl, 1944. Entre ediciones recientes de escritos de Egidio Romano mencionamos: *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*, ed. E. Hocedez, 1930 (*Museum Lessianum*. Sect. phil. XII). Algunas *Quaestiones* han sido editadas por G. Bruni en *Analecta augustiniana*, XVII (1939-1940), 125-57 y 197-245. Ed. de *De Plurificatione intellectus possibilis*, 1957. — Véase: arts. de Bruni en *Rivista di filosofia neoscolastica*, XXII (1930), XXIII (1931), XXVI (1934); *Archivio di filosofia*; 1931, *The New Scholasticism*, VI (1932); *Sophia* (1933); *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, VII (1935); de E. Hocedez en *Mélanges Mandonnet*, I (1930), 385-409; *Gregorianum* VIII (1927); *Recherches de théologie ancienne et médiévale* IV (1932); de J. Paulus en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XV (1940-1942) y de D. Gutiérrez en *Religión y Cultura*, XXVII (1934). — N. Mattioli, *Studio critico sopra Egidio Romano*, 1896. — R. Egenter, *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus*, 1925 (Dis. inaugural). — P. Vollmer, *Die Schöpfungslehre des Aegidius Romanus*, 1931 (Dis.). — G. Bruni, *Le opere di Egidio Romano*, 1936. — Id., id., *Incerti auctoris Impugnationes contra Aegidium Romanum contradicentem Thomae super Primum Sententiarum*, 1942 [Bib. Augustiniana Medii Aevi, I 1]. — A. Trape, *Il concorso divino nel pensiero di Aegido Romano*, 1942. — G. Suárez, "La metafísica de Egidio Romano a la luz de las '24 tesis tomistas' ", *Ciudad de Dios* (1949), 269-309.

EGO, ECOLOGÍA. Véase Yo.

EGOÍSMO. En Solipsismo (VÉASE) nos hemos referido a lo que se ha llamado a veces "egoísmo teórico", es decir, a una teoría del conocimiento según la cual el fundamento de todo conocer se halla en el yo, y especialmente en el "yo individual", en el "mí mismo" o *solus ipse*. Es frecuente considerar el egoísmo como una especie de "solipsismo práctico", es decir, como la actitud según la cual lo único que realmente importa es "yo mismo", a diferencia de los "otros" y aun contra los "otros".

Este vocabulario es hoy el más usual. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que los vocablos 'egoísmo' y 'solipsismo' fueron empleados durante el siglo XVIII —cuando comenzaron a ser usados por autores como Wolff, Baumgarten, Tetens, Mendelssohn, Kant y otros autores— o bien indiferentemente, o bien en sentido contrario al anteriormente indicado. Cuando se emplearon indiferentemente, tales vocablos designaron una doctrina según la cual el fundamento de todo conocer y de todo obrar se halla en el yo, en el *ego* o el *solus ipse*. Cuando se emplearon distinguiéndose entre ellos, se tendió a considerar el egoísmo como un "yoísmo teórico" y el "solipsismo" como un "yoísmo práctico". Durante el siglo XIX se tendió o bien a distinguir entre "egoísmo teórico" y "egoísmo práctico" (como hace Schopenhauer) o bien a distinguir entre el egoísmo como una "actitud" y el solipsismo como una "doctrina sobre el conocimiento", que es la distinción todavía usada hoy.

Antes de usarse los términos 'egoísmo' y 'solipsismo', hubo ya doctrinas egoístas y solipsistas (o, como las llamaremos desde ahora, "egoístas"). Hubo asimismo análisis del egoísmo y de las actitudes egoístas. Parte de lo que Aristóteles dice sobre "el amor a sí mismo" o φιλαυτία (en *Eth. Nic.*, IX, 1168 a 28 - 69 b 2) se refiere a lo que se ha llamado con frecuencia "egoísmo". Éste, sin embargo, tiene muchos matices. Por ejemplo, puede distinguirse entre el egoísmo como amor a sí mismo y el egoísmo en cuanto "amor propio"; o bien puede considerarse este último como una manifestación del primero. Si se estima que el "egoísmo" es equivalente al "amor a sí mismo" o *amor sui*, puede distinguirse entre un "egoísmo propio" y un "egoísmo impropio" (al hilo de la distinción agustiniana entre el *probus amor sui y* el *improbus amor sui).*

El egoísmo puede ser asimismo considerado como equivalente al "propio interés". En este sentido se han rereferido al "egoísmo" (sin usar este nombre) varios autores modernos. Por ejemplo, Hobbes, Spinoza, Bernard de Mandeville y otros han indicado que los hombres se mueven por sus propios intereses, es decir, "egoísticamente". Ello parece hacer imposible la sociedad. Pero es posible concebir una sociedad donde, sin haber desaparecido el egoísmo, se haya transformado; en verdad, la transformación del egoísmo de cada cual (que lleva a la aniquilación de todos por todos) en egoísmo colectivo (por medio del cual cada individuo adquiere una relativa seguridad) es lo que hace posible, según Hobbes, la sociedad. Para Bernard de Mandeville, por otro lado, la combinación de los egoísmos individuales puede dar lugar, y da usualmente lugar, a beneficios comunes. Una doctrina parecida a la hobbesiana es mantenida por Félix Le Dantec en su obra *L'egoisme, seule base de toute société* (1911). Según dicho autor, el estado llamado "civilizado" es una capa sobrepuesta y fácilmente desmontable. La existencia humana es, en último término, individual, de modo que el "progreso" no la afecta. El egoísmo es, al parecer de Le Dantec, el "constitutivo natural" del hombre que se revela tan pronto como se prescinde de todo lo que ha agregado al hombre "la cultura" y el llamado "progreso".

Además de las distinciones antes señaladas se han propuesto de vez en cuando clasificaciones de formas de egoísmo. Una de ellas es la de Kant en su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (I, § 2). Según Kant, hay que distinguir entre *egoísmo lógico* (en el cual se mantiene el propio juicio sin considerar el de los demás), *egoísmo estético* (en el cual se afirma el propio gusto), *egoísmo moral* (en el cual el individuo se confina a su propia acción) y el *egoísmo metafísico* (en el cual se rehusa reconocer la existencia, o justificación de la existencia, de otros "yos" o de la "realidad externa"). Hoy día se llama a veces "solipsismo" al egoísmo metafísico" (que es más bien gnoseológico).

Se pueden considerar como "egoístas" doctrinas tales como la de Stirner (VÉASE) y Nietzsche (v.), aun cuando en ambos casos son muy distintos los fundamentos de tal "egoísmo". En el primer caso, se trata del

resultado de la afirmación de "mí mismo" como "único". En el segundo caso, se trata de la "autoafirmación" y de la "voluntad de poder".

Se distingue a veces entre 'egoísmo' y 'egotismo'. Con este último término se designa el afán inmoderado de afirmar la propia personalidad, especialmente hablando excesivamente de sí mismo. El egotismo equivale en este caso a un inmoderado subjetivismo. En este sentido ha usado el vocablo Santayana en su libro *Egotism in Germán Philosophy* (1915).

Unamuno ha empleado también el vocablo 'egotismo' (y 'egotista') para diferenciarlo de 'egoísmo' (y 'egoísta'): "El egoísta es el que defiende y exalta sus intereses, sus cosas, no a sí mismo, al yo que es, y el egotista es el que se defiende y exalta a sí mismo, al yo que es" *(De esto y de aquello,* IV, pág. 10). Comentando este pasaje observa Ezequiel de Olaso (Los *nombres de Unamuno* [1964], Cap. I) que Unamuno "aparente enemigo del egoísmo lo critica pero extremándolo y al egoísmo del tener opone el egoísmo del ser".

E. Pfleiderer, *Eudämonismus und Egoismus,* 1881. — A. Dix, *Der Egoismus,* 1894. — D. Gusti, *Egoismus und Altruismus,* 1904. — A. Costa, *I problemi dell'egoismo.* 1912. — La mayor parte de las obras sobre ética o cuestiones éticas tratan del problema del egoísmo y de la comparación entre egoísmo y altruismo.

EHRENFELS (CHRISTIAN, BARÓN DE) (1859-1932), nac. en Rodaun (Austria), "docente privado" en Viena (1888-1896), "profesor extraordinario" (1896-1900) y titular (desde 1900) en Praga, fue discípulo de Meinong y en parte de Brentano, a cuya escuela es habitualmente adscrito. Sus más importantes contribuciones radican en el campo de la psicología y de la teoría de los valores, así como en la elaboración de algunos de los principios que condujeron a Meinong a la fundamentación de la teoría de los objetos. En oposición al asociacionismo, Ehrenfels defiende en sus trabajos la noción de la totalidad en la percepción psicológica como conjunto no constituido meramente por la suma de los elementos integrantes, que sólo por medio de la abstracción pueden ser separados. Semejante totalidad en la percepción de los objetos es posible gracias a las "cualidades de forma", inseparables del conjunto de los componentes y dadas de manera inmediata. Las "cualidades de forma" no son, por lo tanto, un elemento más agregado al conjunto total de la percepción o de cualquier otro acto de la vida psíquica, sino algo unido a dicho conjunto en una relación indivisible. En la teoría de los valores, Ehrenfels defendió contra Meinong el carácter valioso de lo deseado, lo cual no implicaba ciertamente la no adscripción del valor a cuanto no fuese existente, pues las existencias eran valoradas por el hecho de que se consideraba indeseable su pérdida. Ehrenfels superaba así las dificultades experimentadas por Meinong en su teoría del agrado como fundamento del valor, pero seguía radicando el valor y la valoración en la subjetividad, sin distinguir entre el hecho de poseer valor y el hecho de reconocerlo.

Obras: "Ueber Fühlen und Wollen", *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, 1887 ("Sobre sentir y querer"). — "Ueber Gestaltqualitäten", *Vierteljahrschrif für wissenschaftliche Philosophie*, XIV (1890), 249-92 ("Sobre las cualidades de forma"). — "Werttheorie und Ethik", cinco artículos en el citado *Vierteljahrschrift*, XXI (1896) ("Teoría del valor y ética"). — "Von der Wertdefinition und Motivationsgesetze", *Archiv für systematische Philosophie*, II (1896) ("Sobre la definición del valor y las leyes de la motivación"). — "Zur Philosophie der Mathematik", *Vierteljahrschrift*, etc., XXII (1897) ("Para la filosofía de la matemática"). — *System der Werttheorie. I. Allgemeine Werttheorie und Psychologie des Begehrens*, 1897. II. *Grundzüge einer Ethik*, 1898 (*Sistema de teoría de los valores. I Teoría general del valor y psicología del deseo. II. Rasgos fundamentales de una ética*). — "Die Intensität der Gefühle", *Zeitschrift für Psychologie*, VI (1898) ("La intensidad de los sentimientos"). — "Beiträge zur Selektionstheorie", *Annalen der Naturphilosophie*, III ("Contribuciones a la teoría de la selección"). — *Grundbegriffe der Ethik*, 1907 (*Conceptos fundamentales de la ética*). — *Sexualethik*, 1907 (*Ética sexual*). — *Kosmogonie*, 1916 (una interpretación dualista del universo). — *Das Primzahlgesetz*, 1923 (*La ley del número primo*). — *Die Religion der Zukunft*, 1929 (*La religión del futuro*). — Véase Max Brod, "Ch. von Ehrenfels zum Gedanken", *Kantstudien*, XXXVII, págs. 313 sigs.

EIDÉTICO. En dos sentidos por lo menos puede entenderse el término 'eidético' 1. Siendo, para Platón, el εἶδος de las cosas la imagen que ofrecen cuando son contempladas en la visión, ἰδέα, de lo que son verdaderamente, el carácter eidético será propio de las esencias. Husserl ha reafirmado, bien que con diferentes supuestos, este carácter de las esencias, y ha opuesto lo eidético a lo fáctico, no en cuanto mera contraposición de lo formal con lo material, sino como diferencia entre las esencias (formales o materiales) y los hechos. La llamada reducción eidética es precisamente el resultado de poner entre paréntesis, de excluir o "suspender" las existencias con el fin de llegar a la intuición esencial. A base de ello puede hablarse de juicios eidéticos y también de necesidad eidética. Las ciencias de las esencias son, así, ciencias eidéticas en las que están fundadas las ciencias de hechos o fácticas (véase HECHO), en virtud de la necesaria participación de todo hecho en su esencia. Por lo tanto, la calificación de eidético conviene sólo a las esencias y a las ciencias que se ocupan de ellas, sin que con ello quede prejuzgado el carácter formal o material de las propias esencias, que no abandonan en ningún momento su universalidad y aprioridad. Con una significación distinta, aunque emparentada con la husserliana, Joseph Geyser (VÉASE) emplea la noción de *eidos* como contenido de una eidología o filosofía en tanto que "conocimiento de la forma". Se trata en este caso de una noción ni puramente lógico-formal ni puramente metafísica. Las "formas" de que trata la eidología no son los nombres conceptuales; son las significaciones descubiertas por medio de una intuición trascendental muy parecida a la intuición abstractiva admitida por muchos neoescolásticos y sobre todo por muchos neotomistas. 2. El término 'eidético' se emplea también en psicología. De un modo general, y aplicado a una disposición, designa la tendencia a convertir los procesos mentales en imágenes; en este sentido se dice, por ejemplo, que el pensamiento infantil y el de los pueblos primitivos es un pensar eidético. En un sentido más particular, designa una clase especial de fenómenos psíquicos que han sido inves-

tigados por V. Urbantschitsch *(Über subjektive optische Anschauungsbilder,* 1907) y por Erich R. Jaensch (VÉASE) y que han dado origen a una disciplina particular llamada *eidética* (Cfr. *Die Eidetik und die typologische Forschungsmcthode in ihrer Bedeutung für die Jugendpsychologie und Pädagogik, für die allgemeine Psychologie und die Psychophysiologie der menschlichen Persönlichkeit,* 1925 [trad. esp.: *Eidética y exploración tipológica,* 1957]). Jaensch llama *fenómenos eidéticos* a ciertas imágenes que no pueden ser reducidas ni a representaciones ni a percepciones y que, por consiguiente, constituyen una zona indiferenciada que, mediante ulterior descomposición y diferenciación, puede dar lugar a los procesos representativos y perceptivos. Los fenómenos eidéticos, especialmente abundantes en la vida infantil y en los procesos artísticos, pueden acercarse más o menos a la vida representativa y es precisamente esta mayor o menor cercanía a ella lo que permite una diferenciación tipológica. Son, en cierto modo, procesos subjetivos conscientes, de índole generalmente visual, pero no propiamente alucinatoria. Las diferencias observadas en las imágenes eidéticas fundamentan, así, la tipología de Jaensch (véase TIPO) y son, por lo tanto, la base no sólo de una teoría de los estados patológicos, sino también de una psicología que aspira a convertirse en antropología filosófica.

Sobre la doctrina clásica del eidos: Nicolai Hartmann, *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles* [Abhandlungen der Preuss. Akademie der Wissenschaften], 1941 (reimp. en *Kleinere Schriften,* II, 1957). — Sobre eidética en sentido psicológico: A. Riekel, *Eidética. La memoria sensorial y su investigación* (trad. esp., 1950). — Sobre Jaensch: M. Krudewig, *Die Lehren vn der visuellen Wahrnehmung und Vorstellung bei E. R. Jaensch und seinen Schülern,* 1953.

EIDOS. En varios artículos de esta obra, especialmente en ESENCIA, FORMA e IDEA, nos hemos referido al término griego εἶδος y a sus diversas significaciones, sobre todo en autores que han usado el propio vocablo *eidos* como vocablo técnico (Platón, Aristóteles, Husserl). Indiquemos aquí simplemente que en la raíz de múltiples significados de *eidos* se halla la noción de "aspecto" *(species)* que ofrece una realidad cuando se la ve *en* lo que la constituye como tal realidad. Desde este punto de vista el *eidos* es el tipo de realidad a que pertenece, o que es, una cosa dada. Como el tipo de realidad que algo es, es "visible", o se supone que es aprehensible, por medio de alguna operación intelectual, el *eidos es* entendido asimismo como la idea de la realidad. Así, pues, el eidos es un "aspecto esencial" que parece ofrecer a su vez dos aspectos esenciales: el de la realidad y el de la aprehensión inteligible, conceptual, etc. de la realidad. Cuando se funden estos dos aspectos en uno solo tenemos la idea del *eidos* como una esencia que es a la vez un concepto: el de *eidos* es entonces a la vez algo "real" y algo "conceptual" (objetivo o formal).

El *eidos* puede ser interpretado de muy diversas maneras. Como ejemplos de interpretaciones clásicas mencionamos las de Platón y de Aristóteles. La diferencia capital entre estas dos interpretaciones es la de la separabilidad: para Platón el *eidos* es separable de los individuos que participan del *eidos,* en tanto que para Aristóteles el *eidos* está, por así decirlo, encarnado, o realizado, en los individuos. Pero junto a estas dos interpretaciones pueden mencionarse otras. Así, por ejemplo, el *eidos* puede ser tomado como momento específico (separable o no) de una realidad, o como momento constitutivo de una realidad. En el primer caso, y para seguir usando terminología griega, el *eidos* es visto desde el *logos;* en el segundo caso, el *eidos* es visto desde la *physis* en cuanto realidad. Visto desde el *logos,* el *eidos* puede ser a su vez una aprehensión mental, o un concepto, o algo entre los dos (según la posición adoptada en la doctrina de los universales); puede ser también o una intención o el término de un acto intencional. Visto desde la *physis* en cuanto realidad, el *eidos* puede ser sujeto individual o realidad supuestamente fundamental y a la cual se "reduzcan" las demás realidades, etc.

EINFÜHLUNG. Véase EMPATIA.

EINSTEIN (ALBERT) (1879-1955), nac. en Ulm, hizo sus estudios técnicos en el Instituto Federal de Tecnología de Zurich. Desde 1902 a 1909 trabajó en la oficina de patentes de Berna —un trabajo que, según propia confesión, resultó muy estimulante para sus actividades científicas teóricas— y durante este período se doctoró en la Universidad de Zürich (1905). Fue profesor en la Universidad de Zurich (1909-1910), en la Universidad alemana de Praga (1910-1912), en el citado Instituto de Zürich (1912-1913) y en la Universidad de Berlín (1913-1933) —en cuya ciudad fue nombrado, además, director de física teórica del Kaiser Wilhelm Institut. Opuesto al nazismo por sus convicciones políticas liberales y por su origen hebreo, fue desposeído en 1933 de su cátedra y de su ciudadanía. El mismo año aceptó ser miembro del Institute of Advanced Studies, de Princeton, donde residió casi ininterrumpidamente, aun después de haberse jubilado (1945). En 1921 recibió el Premio Nobel por sus investigaciones físicas. Éstas son fundamentales. En 1905 presentó su teoría especial de la relatividad, postuló la existencia de los fotones como cuantos de luz y explicó el llamado efecto fotoeléctrico. En 1907 estableció la nueva ecuación entre energía y masa ($E = mc^2$) [véase ENERGÍA]. En 1916 presentó, ya completa, la teoría general de la relatividad, que había sido anticipada en 1911 con su teoría de la equivalencia de la gravedad y la inercia. Durante muchas décadas ha trabajado en la llamada teoría unificada del campo, es decir, en la teoría que permitiera unir en un solo grupo de ecuaciones los fenómenos gravitorios y los electromagnéticos; la formulación matemática fue presentada en 1950. Importantes son los trabajos de Einstein en cosmología y también en epistemología; entre los últimos destaca su defensa del determinismo frente a la opinión de muchos contemporáneos.

El presente artículo se limita a los datos biográficos; una explicación sumaria de la teoría de la relatividad einsteiniana y de algunas de las controversias filosóficas en tomo a ella se encontrará en el artículo Relatividad (VÉASE). Hemos hecho referencia a doctrinas de Einstein también en otros artículos (véase, por ejemplo, COSMOLOGÍA, ENERGÍA, FÍSICA, MATEMÁTICA, MOVIMIENTO, TIEMPO).

Entre los escritos científicos más destacados de Einstein mencionamos: *Eine neue Bestimmung der Moleküldimensionen,* 1905 (folleto; publica-

do asimismo en *Annalen der Physik*, serie 4, vol. XIX [1906], 289-306). — "Ueber einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt", *Annalen*, etc. serie 4, XVII (1905), 132-48. — "Elektrodynamik bewegten Körper", *Annalen*, serie 4, XVII (1905), 891-921. — "Zur Theorie der Brownschen Bewegung", *Annalen*, serie 4, XIX (1906), 371-81. — "Theorie der Lichterzeugung und Lichtabsorption", *Annalen*, serie 4, XX (1906), 199-206. — "Relativitätsprinzip und die aus demselben gezogenen Folgerungen", *Jahrbuch der Radioaktivität*. IX (1907), 411-62; V (1907), 98-9 [importante por las fórmulas de equivalencia de masa inercial y gravitacional y por la ecuación $E = mc^2$]. — *Entwurf einer verallgemeinerten Relativitätstheorie und eine Theorie der Gravitation*, 1913 (reimpresión de *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, LXII [1913], 225-44 [parte matemática por M. Grossmann, págs. 245-61]. — *Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie*, 1916 (reimpresión de *Annalen*, serie 4, XLIX [1916], 769-822). — *Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, gemeinverständlich*, 1917 (Sammlung Vieweg, Heft 38). Trad. esp.: *Teoría de la relatividad especial y general*, 1921: otras ediciones, 1923, 1925. — *Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie, gehalten im Mai, 1921, an der Universität Princeton*, 1922 (apareció primero en inglés, bajo el título: *The Meaning of Relativity: Four Lectures delivered at Princeton University*, 1921, del texto alemán traducido por E. P. Adams; la edición de 1950 de la misma obra en inglés contiene la formulación aludida en el texto del presente artículo; 5ª edición definitiva (incluyendo "The Relativistic Theory of the Non-Symmetric Field") publicada en 1956 [trad. de la 2ª ed. en inglés: *El significado de la relatividad*, 1948]). — *Geometrie und Erfahrung*, 1921 (folleto; reimpreso de *Sitzungsberichte* de la *Preuss. Ak. der Wiss.* parte I [1921], 123-30) (trad. esp. ["Geometría y experiencia"] en el vol. II de la obra en 2 vols. preparada por J. Rey Pastor bajo el título: *Los fundamentos de la geometría*). — "Einheitliche Feldtheorie", *Preuss. ak. der Wiss.* [1929], 2-7. — *Die Physik als Abenteuer der Erkenntnis*, 1938 (en colaboración con L. Infeld [trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento*, 1939]). — "Motion of Particles in General Relativity Theory", *Canadian Journal of Mathematics*, III (1949), 209-41 [en colaboración con L. Infeld]. — Entre las obras de Einstein de carácter general citamos: *Mein Weltbild*, 1934 (trad. esp.: *Cómo veo el mundo*, 1959) y *Out of My Later Years*, 1950 (también en trad. esp.) — Destacamos de las muchas obras sobre Einstein: A. Moszkowski, *A. E. Einblicke in seiner Gedankenwelt. Entwickelt aus Gesprächen mit E.*, 1922. — Ph. Frank, *E. His Life and Times*, 1947. — L. Barnett, *The Universe and Dr. Einstein*, 1948 (trad. esp.: *El universo y el doctor Einstein*, 1957). — Varios autores (A. Sommerfeld, L. de Broglie, W. Pauli, M. Born, N. Bohr, H. Reichenbach, P. W. Bridgman, V. F. Lenzen, E. A. Milne, G. E. Lemaître, H. Dingle, K. Gödel, y otros), *A. Einstein: Philosopher-Scientist*, 1949, ed. P. A. Schilpp (con respuesta de Einstein). — L. Infeld, *A. E. His Work and Its Influence on Our World*, 1950. — Para las obras sobre la teoría de la relatividad, V. RELATIVIDAD.

EISLER (RUDOLF) (1873-1926) nac. en Viena, estudió en la Universidad de Viena bajo el magisterio de W. Wundt. Eisler se inclinó en muchas cuestiones a la renovación de la filosofía kantiana que tuvo lugar en Alemania a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En metafísica, sin embargo, se aproximó considerablemente al pensamiento de Wundt, de quien es considerado discípulo. Eisler defendía, en efecto, un dinamismo voluntarista y una metafísica espiritualista que en la mayor parte de los casos parecía inclinarse al dualismo. Como en Wundt, las ideas metafísicas de Eisler estaban basadas en una generalización inductiva de los resultados de las ciencias y en una interpretación analógica de los fenómenos psicológicos. Eisler se distinguió por sus léxicos filosóficos: de conceptos, de filósofos y kantiano.

Obras: *Die Weiterbildung der kantischen Aprioritätslehre*, 1895 (Dis.) *(La reelaboración de la doctrina kantiana del a priori)*. — *Das Bewusstsein der Aussenwelt*, 1900 *(La conciencia del mundo externo)*. — *Soziologie*, 1900. — *Kritische Einführung in die Philosophie*, 1905 *(Introducción crítica a la filosofía)*. — *Leib und Seele*, 1906 *(Cuerpo y alma)*. — *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1907 *(Introducción a la teoría del conocimiento)*. — *Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens*, 1908 *(Fundamentos de la filosofía de la vida espiritual)*. — *Das Wirken der Seele*, 1909 *(La acción del alma)*. — *Geschichte des Monismus*, 1910 *(Historia del monismo)*. — *Philosophen-Lexikon*, 1912. — *Geist und Körper*, 1912 *(Espíritu y cuerpo)*. — *Kant-Lexikon*, 1930, reimp. 1961. — El conocido *Diccionario de conceptos filosóficos: Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, apareció en 1901, 4* ed., muy ampliada, 3 vols., 1927-30.

EIXIMENIÇ [EIXIMENIS] (FRANCESC) (*ca.* 1340-1410), nac. probablemente en Gerona, estudió en Valencia, donde residió durante la mayor parte de su vida. Miembro de la Orden Franciscana, sus más importantes contribuciones filosóficas son: la obra titulada *Terç Del Crestià* —de carácter apologético y moral y conservada sólo en parte—; el *Regiment de la cosa pública* —acerca de la naturaleza, constitución y normas de la sociedad civil—; el *Cercapou* — tratado-religioso. Se deben asimismo a Eiximeniç varios opúsculos latinos (usualmente llamados *Saltiri)* y una *Vida de Jesucrist*. Según algunos autores, el espíritu de las ideas de Eiximeniç es plenamente "medieval". Otros, en cambio, lo consideran como un "renacentista" o "pre-renacentista".

Terç del Crestià, ed. P. Martí de Barcelona y Norbert d'Ordal, O. M., 2 vols., 1929-1930 [Els Nostres Clàssics, serie B, 1 y 2] [237 de los 1036 artículos de que se compone el *Terç]*. — Edición del *Cercapou* por E. Sansone, 1959. Véase F. Martí de Barcelona. *Fra Francesc Eiximeni*, Ç. O. M. (1340-1409), 1929 [monog.: Collectanea Sarrianensia, I, 13]. — Id., id., "L'Església i l'Estat segons Francesc Eiximeniç", *Criterion* (1931), 325-33, 337-40. — J. H. Probst, "Die ethischen und sozialen Ideen des katalanischen Franziskaners Eiximeniç", *Wissenschaft und Weisheit* (1938), 73-94. — Nolasc del Molar, O. F. M., *Eiximenis*, 1962 [conferencia, con Caps. VII-XVII de la obra de E. titulada L'Assumpcio de la Verge].

EJECUTIVO. Traducimos con el término 'ejecutivo' el vocablo *perfomative* introducido por J. L. Austin (VÉASE). Traduciremos con las palabras 'expresiones ejecutivas' la expresión del mismo Austin *perfomative utterances*. El término español 'ejecutivo' es, dentro de nuestro contexto por lo menos, tan "feo" como lo es, según Austin, el neologismo inglés, pero dice bastante aproximadamente lo que Austin pretende decir. Austin señala que el término operative ('operativo') sería asimismo adecuado, pero que es mejor descartarlo con el fin de evitar pensar en ciertos otros uso?

de *operative.* Lo mismo puede decirse de Operativo'.

Austin trata de las expresiones ejecutivas en el artículo "Perfomative Utterances" [1956], publicado en sus *Philosophical Papers,* ed. J. O. Urmson y G. J. Warnock [1961, págs. 220-39]; en la comunicación titulada "Performatif-Constatif" presentada en el Coloquio de Royaumont sobre la filosofía analítica (texto publicado en el volumen *La philosophie analytique* [1962, págs. 271-81] "Cahiers de Royaumont. Philosophie, 4; págs. 282-304 con "Discusión sobre la comunicación de Austin y con intervenciones de E. Weil, R. Hare, Ph. Devaux, J. Wahl, Ch. Perelman, E. Poirier y, desde luego, el propio Austin); y en *How to do Things with Words* (1962) [The William James Lectures, Harvard University 1955) — bien que en este volumen último, como veremos, se sustituye la distinción entre "ejecutivo" y "constantivo" (de 'constar', "hacer constar') por una teoría más general. Antes de referirnos a ésta procederemos a explicar el significado de 'ejecutivo' y de 'expresiones ejecutivas' en el sentido de Austin.

Austin distingue entre 'ejecutivo' y 'constantivo' indicando que mientras las expresiones constativas "hacen constar" algo determinado, que puede ser verdadero o falso, las expresiones ejecutivas se caracterizan porque la persona que las usa *hace* algo (esto es, *ejecuta* algo) al usarlas en vez de *decir* meramente algo. Ejemplos de expresiones ejecutivas son: "Me disculpo", "Te bautizo con el nombre 'Santiago' ", "Lo prometo". No se puede alegar que estas expresiones describen un "estado inferior" de la persona que las usa y que por ello pueden ser verdaderas o falsas según sea verdadero o falso el supuesto "estado inferior". "Me disculpé", "Te bauticé [o "Lo bauticé"] con el nombre 'Santiago' ", "Lo prometí" pueden efectivamente ser verdaderos o falsos, pero no las mismas expresiones en primera persona del presente indicativo. En efecto, estas últimas expresiones requieren para ser aceptadas como tales el pronunciarse dentro de ciertas circunstancias y convenciones. Si alguien que no está autorizado a ello bautiza a alguien [o a algo] con el nombre 'Santiago', no por ello el bautizado [o lo bautizado] queda efectivamente bautizado. Pero ello equivale a decir que no ha sido realmente bautizado, o a decir que ha sido mal bautizado. Se puede decir "Lo prometo" y tener la intención de no cumplir lo prometido, pero ello no significa que "Lo prometo" sea falso; sólo quiere decir que se ha prometido insinceramente. Por ello las expresiones ejecutivas pueden ser, como dice Austin, "felices" o "infelices". Otras expresiones ejecutivas son aquellas en las que de un modo impersonal se anuncia o se prohibe algo. Así, por ejemplo, "Se prohibe echar papeles" es ejecutivo porque la expresión es a la vez la ejecución del acto de prohibición.

Austin reconoce que hay ciertas expresiones que es difícil clasificar como ejecutivos o no ejecutivas. Así, decir "Eres un gandul" puede ser ejecutivo si al decirlo se "hace" o "ejecuta" algo (si se censura a una persona), pero puede no ser ejecutivo si al decirlo se insulta a la persona de la cual se dice que es un gandul. Pero todo ello muestra simplemente que el lenguaje (y el mundo) es asunto complicado y no se deja reducir a esquemas absolutamente bien definidos y perfilados: "la vida y la verdad y las cosas tienden a ser complicadas. No las cosas, sino los filósofos son simples" ("Perfomative Utterances", en *op. cit.,* pág. 239).

En las conferencias de 1955, *How to do Things with Words (Ch. supra)* Austin somete los términos 'ejecutivo' y 'constativo' a detallado análisis. Una de las consecuencias en que la distinción entre expresiones ejecutivas y expresiones constativas —las primeras, "felices" o "infelices"; las segundas, verdaderas o falsas— no es tan obvia como parece. Se pueden usar varias tretas con el fin de hacer que una expresión ejecutiva lo sea al máximo, y para pasar de lo que Austin llama "ejecutivo primario" al "ejecutivo explícito", pero sigue habiendo dificultades; además, se advierte pronto que junto a expresiones ejecutivas explícitas las hay semi-descriptivas y descriptivas. Ello lleva a Austin a considerar con más detalle los posibles verbos ejecutivos; a distinguir entre el acto fonético (producción de ciertos sonidos), el acto fático (elocución de ciertos vocablos) y el acto rétco (ejecución del acto de usar tales vocablo); a introducir la noción de "acto elocucionario", esto es, "la ejecución de un acto *al* decir algo, en contraste con la ejecución del acto *de* decir algo" *(op. cit.,* pág. 99). Ejemplo de acto elocucionario es "Arguyo que...", a diferencia del acto locucionario ("Dijo que... ") y del acto perlocucionario ("Me convenció de que...") *(op. cit.,* pág. 102). El acto elocucionario posee una cierta *fuerza* al decir algo *(op. cit.,* pág. 121). Puede hablarse de este modo de "fuerzas elocucionarias". En resumen, para todas las expresiones de que Austin se ha ocupado puede hablarse de: (1) La dimensión de felicidad/infelicidad; (1a) Una fuerza elocucionaria; (2) La dimensión de verdad/falsedad; (2a) Un significado locucionario (significación y denotación) *(op. cit.,* pág. 147). Con todo lo cual "la doctrina de la distinción ejecutivo/constativo se halla con respecto a la doctrina de los actos locucionarios y elocucionarios en el acto total del habla, en la misma relación en que se halla la teoría *especial* con respecto a la teoría *general (loc. cit.).*

Se puede preguntar qué consecuencias filosóficas se derivan de los análisis de Austin. El mismo autor sugiere que una de ellas es que el objeto que se trata de dilucidar es, en último término, "el acto total del habla en la situación total del habla" (lo que, dicho sea de paso, lleva a Austin a una doctrina "situacionista" que no es ajena a ciertas conclusiones de "filosofías existenciales"). Otra es que pueden deshacerse muchas falsas dicotomías (como la dicotomía "normativo-fáctico"). Otra, que es preciso reformular la teoría de la significación en cuanto equivalente a una teoría del significado y la denotación. Otra, que pueden investigarse las "fuerzas elocucionarias" de las expresiones, lo cual lleva a una clasificación de expresiones de acuerdo con tales "fuerzas". Finalmente, la producción de una lista completa de actos elocucionarios de cierta especie puede conducir a saber, por ejemplo, lo que podemos hacer con un vocablo como "bueno', y así con otros vocablos de interés filosófico. "Lo bueno [de la teoría de Austin] empieza cuando comenzamos a aplicarla a la filosofía" *(op. cit.,* pág. 163).

Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will,* 1963.

ELEATAS. Dentro de los presocráticos se llaman eleatas a Jenófanes

de Colofón, Parménides de Elea, Zenón de Elea y Meliso de Samos. Como se ve, sólo el segundo y tercero de los mencionados filósofos tuvieron su patria en Elea (Sur de Italia), lugar que da su nombre a la escuela. Jenófanes, sin embargo, emigró de la costa de Asia Menor al Sur de Italia y vivió durante su vejez en Elea. Por lo demás, se considera que la filosofía de los eleatas estuvo en estrecha relación con la de los jónicos (VÉASE), no sólo a causa de los lazos que unieron las ciudades jonias con las itálicas meridionales, sino también porque las dos participaban de varios supuestos comunes, en particular de la tendencia monista. Característico de los eleatas era, en efecto, la afirmación de la unidad de lo que hay. Esta unidad fue subrayada por Jenófanes desde un punto de vista teológico; por Parménides, desde un punto de vista onto-lógico; por Zenón, desde un punto de vista dialéctico; y por Meliso, desde un punto de vista cosmológico (teniendo en cuenta la peculiar significación que los términos 'teológico', Ontológico", 'dialéctico' y 'cosmológico' tienen en el pensamiento de los presocráticos). Es común, en todo caso, considerar que con los eleatas, y sobre todo con Parménides, se plantearon por vez primera con plena madurez algunos de los temas fundamentales de la metafísica occidental, y en particular el problema de la relación entre la realidad y la razón. Los historiadores han debatido mucho la cuestión de la relación entre los eleatas y las otras escuelas presocráticas, especialmente la de los pitagóricos. Algunos autores (como E. Frank) niegan la relación; otros (como F. Enriques y G. de Santillana) indican que con toda probabilidad ciertas tesis de los eleatas influyeron cuando menos sobre algunos de los pitagóricos posteriores (como Arquitas).

Para bibliografía véase FILOSOFÍA GRIEGA, JENÓFANTES, MELISO, PARMÉNIDES, PRESOCRÁTICOS, ZENÓN DE ELEA. Además: Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo,* 1932. — J. Zafiropoulo, *L'École éléate,* 1950. — J. H. M. M. Loenen, *Parménides, Melissus, Gorgias. A. Reinterpretation of Eleatic Philosophy,* 1959.

ELECCIÓN. Véase ALBEDRÍO (LIBRE), DECISIÓN.

ELEMENTO. Puede emplearse este término en cualquiera de los cuatro sentidos siguientes.

(1) Para *compendiar* una serie de vocablos usados por diversos filósofos con el fin de designar las entidades últimas que, a su entender, constituyen la realidad y en particular la realidad material. Entre tales vocablos se hallan los que siguen: 'átomos' (ἄτομοι), 'corpúsculos' *(corpusculo,* ἀρετῆ σώματα, ἀδιαίρετα, ὄγκοι), 'partes mínimas' *(minima naturae),* 'homeomerías' (ὁμοιομερίαι), 'semillas' *(semina* o *semina rerum,* ῥιζώματα), 'espermas' (σπέρματα), 'razones seminales' (λόγοι σπερματικοί).

El nombre común en griego es στοιχεῖον, que se traduce por 'elemento'. Así, un átomo, un corpúsculo, una "semilla", etc. son elementos. El significado originario de στοιχεῖον es "letra (del alfabeto)" o "sonido".

El número y cualidad de los elementos considerados como "partes constitutivas" de las realidades naturales ha variado mucho. En los sistemas de la filosofía india se habla a veces de cuatro elementos o *bhutas* (tierra, agua, fuego, aire) y a veces de cinco (los cuatro citados más el éter). Los budistas hablan de los elementos o *shandhas* que suelen (engañosamente) unirse en la supuesta individualidad. Los chinos han hablado de cinco elementos (tierra, agua, fuego, madera, metal); tres de estos elementos (fuego, agua, tierra) parecen ser más fundamentales y son los introducidos en algunos escritos. Los órficos hablaron también de tres elementos (fuego, agua, tierra). Tales, Anaximandro, Anaxímenes hablaron de un solo elemento (agua, "apeirón" y aire respectivamente). Para Jenófanes hay dos elementos básicos (tierra, agua). Para Parménides los elementos eran "formas", μορφαί. Anaxágoras habló de un número infinito (o indefinido) de elementos cualitativamente distintos (las "homeomerías") y Demócrito de un número infinito de elementos (los átomos; véase ATOMISMO). Se debe a Empédocles la formulación más precisa de la llamada "doctrina de los cuatro elementos" (tierra, agua, fuego, aire; o, mejor, "lo sólido", "lo líquido", "lo seco", "lo gaseoso"), de tan persistente influencia en la Antigüedad y Edad Media y hasta principios de la época moderna. Platón habló de cuatro elementos (los citados de Empédocles), pero no los consideró como verdaderas "partes constituyentes"; tales partes son más bien ciertas figuras sólidas, cada una de las cuales es la base de un "elemento" (el tetraedro = fuego; el cubo = tierra; el octaedro = aire; el icosaedro = agua). Además, Platón (siguiendo a los pitagóricos) se refirió a tales "elementos" o "principios" de los números como la unidad y la diada. Varios autores (el pitagórico Filolao, el platónico Espeusipo y, sobre todo, Aristóteles, hablaron de cinco elementos: tierra, fuego, agua, aire y éter (o "continente" del cosmos). Los estoicos volvieron a la teoría "clásica" de los cuatro elementos; en cambio, varios platónicos (como Albino) introdujeron los antes citados cinco elementos. En la Edad Media fue corriente presentar la "doctrina de los cuatro elementos", pero se habló asimismo del éter en cuanto "quinto elemento" o *quinta essentia* (la "quintaesencia" del lenguaje corriente para designar algo sutil e impalpable). Los epicúreos siguieron, naturalmente, a Demócrito en la concepción de los elementos como "átomos".

(2) Para designar las nociones que componen una doctrina en tanto que "materiales" con los cuales tal doctrina se construye. En este sentido Kant dividió la *Crítica de la Razón Pura* en doctrina de los elementos *(Elementar-Lehre)* y doctrina del método *(Methoden-Lehre).* La "doctrina de los elementos de la razón pura" comprende la Estética y la Lógica trascendentales, y esta última está dividida en Analítica y Dialéctica trascendentales.

(2) Para designar los principios de una ciencia o de un sistema. Es el uso corriente en muchos manuales de introducción a una disciplina: *Elementos de filosofía, Elementos de física,* etc. Tenemos un ejemplo clá sico de este uso en la obra Στοιχείωσις θεολογική, de Proclo: la *Institutio theologica* o *Elementos de teo logía.*

(3) Como expresión de la realidad en la cual se encuentra o "baña" una entidad o concepto determinados. Así por ejemplo, cuando Hegel usa expre siones tales como "el elemento de lo negativo".

Véase: Laminne, *Les quatre élé-*

ments: le feu, l'air, l'eau, la terre. Histoire d'une hypothèse, 1904. — W. Vollgraff, "Elementum", *Mnemos* IV, 2 (1949), 89-115. — H. Koller, "Stoicheion", *Glotta,* XXXIV (1955), 161-74. — W. Burkert, "Στοιχεῖον . Eine semasiologische Studie", *Philologus,* CIII (1959), 167-97. — Adolf Lumpe, "Der Begriff 'Element' im Altertum", *Archiv für Begriffsgeschichte,* VII (1962), 285-93.

ELOCUCIONARIO. Véase EJECUTIVO.

EMANACIÓN. En diversas doctrinas y especialmente en el neoplatonismo, la emanación es el proceso en el cual lo superior produce lo inferior por su propia superabundancia, sin que el primero pierda nada en tal proceso, como ocurre (metafóricamente) en el acto de la difusión de la luz. Pero, al mismo tiempo, hay en el proceso de emanación un proceso de degradación, pues de lo superior a lo inferior existe la relación de lo perfecto a lo imperfecto, de lo existente a lo menos existente. La emanación es así distinta de la creación (v.) que produce algo de la nada; en la emanación del principio supremo no hay, en cambio, creación de la nada, sino autodespliegue sin pérdida del ser que se manifiesta. Lo emanado tiende, como dice Plotino, a identificarse con el ser del cual emana, con su modelo más bien que con su creador. De ahí ciertos límites infranqueables entre el neoplatonismo y el cristianismo, el cual subrayaba la creación del mundo a partir de la nada y, por lo tanto, tiene que negar el proceso de emanación unido a la idea de una eternidad del mundo. Tal contraposición ha de entenderse sobre todo en función de la introducción o no introducción del tiempo: si en el neoplatonismo el tiempo (VÉASE) no es ni mucho menos negado, acaba por reducirse y concentrarse a la unidad originaria del modelo; en el cristianismo, en cambio, el tiempo es esencial, porque el proceso del mundo no es simple despliegue, sino esencial drama. La emanación suprime toda "peripecia" —entendida ésta como aquello que no está forzosamente predeterminado y que puede decidir en un momento la salvación o condenación del alma. El proceso dramático, en cambio, se compone justamente de peripecias y de situaciones, en las que puede intervenir no sólo el alma, sino el universo entero. Por eso en el proceso dramático el tiempo actúa verdaderamente y resulta absolutamente decisivo.

La diferencia entre emanación y creación es de orden todavía más complejo que el apuntado. En rigor, sólo puede entenderse con claridad suficiente cuando distinguimos entre los diversos modos de *producción* de un ser. Estos modos de producción han sido puestos especialmente de relieve por la teología católica, sobre todo en la medida en que ha sometido a elaboración conceptual las nociones de la teología helénica y ha establecido una comparación entre el modo de producción que admite el cristiano como propio de Dios y otros modos posibles. Así, puede hablarse de un modo de producción por *procesión* (VÉASE), en la cual una naturaleza inmutable es comunicada entera a varias personas. Como veremos en el artículo correspondiente, esta comunicación puede operarse a su vez de varias maneras, y es justamente esta diversa operación lo que permite entender en una cierta medida el problema de las procesiones trinitarias. Puede hablarse de un modo de producción por *transformación,* donde un agente externo determina en otro un cambio. Puede hablarse de un modo de producción por *creación* (VÉASE), cuando un agente absoluto extrae algo de la nada, es decir, lleva a la existencia algo no preexistente. Y puede hablarse de un modo de producción por *emanación,* en la cual un agente extrae de sí una substancia parecida. Este tipo de emanación se llama *substancial,* a diferencia de la emanación *modal* en la cual el agente produce en sí una manera de ser nueva, pero no esencial y necesariamente ligada a él. Desde este ángulo no sólo aparecen como distintas la creación y la emanación, sino que se impone una distinción entre esta última y ciertos modos especiales de procesión. Así, la noción de emanación en el sentido usualmente utilizado en el neoplatonismo y más todavía en diversas doctrinas de sesgo panteísta, parece surgir siempre que la razón funciona sobre lo real sin ciertas trabas que la realidad impone; es, en cierto modo, una de las condiciones de todo pensamiento racional-especulativo sobre la realidad.

La noción de emanación fue utilizada, dentro del neoplatonismo, no sólo por Plotino, sino también por Jámblico. Éste consideraba como fuente de la emanación lo que está más allá de lo Uno, más allá del principio supremo inefable, ἡ ἄρρητος ἀρχή. En los gnósticos, la emanación no suprime el proceso dramático, puesto que está condicionada por la superioridad de las potencias buenas; así, el desarrollo dramático del universo gnóstico está hecho, en último término, por medio de una serie de emanaciones que se producen en el instante en que se necesitan. La emanación ha sido asimismo admitida en ciertos sistemas que han tendido al panteísmo. Desde luego, en Avicebrón (VÉASE). Pero también, en cierto modo, en Escoto Erigena. Aun cuando no pueda decirse de Escoto Erigena que su sistema sea enteramente panteísta, funciona en él la emanación como una procesión que experimentará, una vez desarrollada, una conversión. Sin embargo, como ya antes se indicó, no siempre que se habla de *processio* y de irradiación del ser al modo de la τερίλαμψις plotiniana, hay emanación; el caso de las procesiones trinitarias hace patente tal diferencia.

EMERGENTE. El vocablo 'emergente' ha sido usado todo en inglés *(émergent)* para caracterizar una de las teorías generales sobre la evolución (v.): la teoría de la evolución emergente *(émergent evolution).* Esta doctrina, defendida por C. Lloyd Morgan, Samuel Alexander y otros autores, afirma que cada nivel del ser es emergente respecto al nivel anterior —e inferior—, es decir, que cada nivel del ser tiene respecto al anterior una cualidad irreductible. Por niveles —o capas— del ser se entienden realidades tales como *materia, organismo* (o *vida), conciencia,* etc. Según Lloyd Morgan, el concepto de emergencia fue ya desarrollado por J. S. Mill en su *Lógica* al discutir las "leyes heteropáticas" en las causas. J. S. Mill indica que no hay que desesperar de que ciencias como la química y la fisiología puedan elevarse al rango de ciencias deductivas, pues "aunque es imposible deducir todas las verdades químicas y fisiológicas de las leyes o propiedades de substancias simples o agentes ele-

mentales, pueden deducirse posiblemente de leyes que comienzan cuando esos agentes elementales se unen en algún número no excesivo de combinaciones no demasiado complejas". Así, las leyes de la vida no pueden deducirse, según J. S. Mill, de las leyes de sus ingredientes, pero los hechos de la vida pueden deducirse de leyes relativamente simples de la vida. Tenemos, pues, por un lado, una reducibilidad (en algunos respectos) y por el otro una irreducibilidad (en otros respectos), lo cual insinúa la posibilidad de emergencias. Tal posibilidad es afirmada explícitamente por J. S. Mill cuando manifiesta que si bien las causas combinadas producen por lo general los mismos efectos que cuando obran separadas, hay en algunos puntos particulares casos en que las leyes cambian durante la transición, de tal suerte que se produce una serie enteramente nueva de efectos. Podríamos, así concluir que J. S. Mill admite la emergencia en los hechos aun cuando la niegue en las leyes.

El propio término 'emergente' como contrastante con 'resultante', fue sugerido a C. Lloyd Morgan por G. H. Lewes. Ambos distinguen entre (a) propiedades exclusivamente sumativas y substractivas, las cuales son predecibles, y (b) cualidades nuevas e imprevisibles. Lo resultante es producto de suma; lo emergente es, como dice Alexander, una "cualidad" nueva. La concepción de la vida como evolución emergente, señala C. Lloyd Morgan, se opone a su concepción como una reagrupación de hechos físico-químicos. Esta última concepción, llamada *mecánica,* resulta, a su entender, inadecuada, pues si bien hay que admitir los resultantes no pueden eliminarse los emergentes. La idea de C. Lloyd Morgan se aplicó sobre todo a las relaciones entre la materia, la vida y la conciencia. La vida, por ejemplo, es definida como una cualidad emergente de la materia (o del llamado "quimismo" de la materia). Varios ejemplos, casi todos ellos tomados de la química del carbono en su relación con la vida biológica, son, para C. Lloyd Morgan, suficientemente probatorios de su teoría. La vida biológica es, pues, una síntesis cuyos elementos no se alteran, pero cuya cualidad es modificada por el hecho de que su lugar en la estructura varía de un modo semejante a como el valor y sentido de una nota musical varía de acuerdo con el lugar que ocupa en una composición. Por este motivo, la teoría de la cualidad (VÉASE) fue elaborada con particular detalle por los evolucionistas emergentistas, especialmente por Samuel Alexander al concebir justamente las cualidades como "emergencias". Así, en el sistema de Alexander las diferentes capas del ser se definen de acuerdo con sus cualidades, las cuales cambian según las cosas, a diferencia de las categorías, que son invariables. Por ejemplo, el movimiento es una cualidad emergente del Espacio-Tiempo. De él emergen el universo empírico; de éste la materia mecánica; de ésta, la existencia físico-química; de ésta, la vida y, finalmente, de la vida el espíritu o la conciencia.

C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution* (1923), I, § 1). El texto de J. S. Mill, en A *System of Logic* (1843), III, vi, 2. El de G. H. Lewes en *Problems of Lije and Mind,* II (1874), Prop. V, cap. iii. — Para S. Alexander, véase *Space, Time, and Deity,* 1920 *passim.* — Véase también: A. O. Lovejoy, en *Proceedings of the Sixth Int. Congress of Philosophy* (1926), págs. 20-33. Id., id., "The Meanings of 'Emergent' and Its Modes", *Journal of Philosophical Studies,* II (1927). — Una teoría semejante a la de los emergentistas, pero sin las implicaciones empírico-evolutivas de los mismos, es la de N. Hartmann, el cual adopta un lenguaje más bien ontológico-descriptivo. — Véase además: R. L. Worrall, *Emergency and Matter,* 1948.

EMERSON (RALPH WALDO) (1803-1882), nacido en Boston, estudió en Harvard y fue ordenado en 1829 ministro de la "Old North Church" de Boston, cargo al que renunció en 1832, trasladándose a Concord, donde falleció. Influido por el individualismo histórico de Carlyle y por el idealismo, figura capital del trascendentalismo (VÍASE), la filosofía de Emerson no tiene ningún carácter extemo sistemático, pero no por ello consiste en un arbitrario conjunto de opiniones. Por el contrario, el fondo último de su pensamiento es estrictamente coherente y responde tanto a un postulado íntimo como a un pensar atenido a las verdades eternas del idealismo en tanto que opuestas y superadoras a la vez de todo sensualismo y atomismo. De ahí que para Emerson todo hecho de la Naturaleza sea un reflejo y como un signo de un hecho del espíritu: los hechos naturales son caminos que conducen a realidades trascendentes, que se encuentran en el fondo del alma tanto como en el fondo de las propias cosas. Ni en la Naturaleza ni en el espíritu hay escisiones absolutas, irremediables, pero esta identidad de toda cosa no es más que el hecho de la posesión por cada ser de una ley propia, de un modo de existir en cuya fidelidad radica su verdadera plenitud. La filosofía de Emerson insiste de continuo en este pensamiento fundamental de la ley propia de cada ser, que le permite realizarse completamente; la creencia y la confianza en esta ley implican, por una parte, la vida religiosa, cuyo valor consiste en su profunda interioridad y, por otra, la existencia moral, conforme a la vez a la Naturaleza y al espíritu, por ser en última instancia conforme con la divinidad.

Obras: *Nature,* 1836. — *Essays* (I serie, 1841; II serie, 1844). — *Representative Men,* 1850. — *English Traits,* 1856. — *The Conduct of Life,* 1860. — *Society and Solitude,* 1870. — *Letters and Social Aims,* 1870. — Trads. esp.: *Siete Ensayos; La ley de la vida; Hombres simbólicos; Vida y Discursos* (tomos I, VI, X, XVII, XXV de *Nueva Biblioteca Filosófica* [Madrid]; de *El hombre y el mundo,* 1901. — Obras en verso: *Poems,* 1847. — *May Day and Other Pieces,* 1867. — Edición de *Uncollected Writings,* 1912. — Ediciones de obras: J. E. Cabot (1883-1893); Standard Library Edition (1894); Centenary Edition, a cargo de Eduard Waldo Emerson (14 vols., 1903-04). — Edición de *Journals,* por E. N. Emerson y Waldo Emerson Forbes (1909-1914). — *Correspondence of Th. Carlyle and R. W. Emerson,* 1883, ed. C. E. Norton. — Bibliografía: G. W. Cooke *A Bibliography of R. W. Emerson,* 1908. — Para biografía, véase J. E. Cabot, *R. W. Emerson,* 1887. — Sobre su obra en general, especialmente literaria: A. B. Alcott, *Emerson,* 1882. — O. W. Holmes, *Emerson,* 1885. — Van Wyck Brooks, *Emerson and Others,* 1927. — Sobre su significación filosófica véase Octavius Brooks Frothingham, *Transcendentalism in New England,* 1876, reimp., 1959 (especialmente *ad finem*). — Elisabeth L. Cary, *Emerson,*

Poet and Thinker, 1904. — H. D. Gray, *Emerson,* 1917. — J. A. Hill, *Emerson and His Philosophy,* 1919. —P. Sakmann, *Emersons Geisteswelt,* 1927. — R. Reaver, *Emerson as Myth-Maker,* 1954.

EMINENTE. Los escolásticos distinguen entre la perfección en sentido *formal,* en sentido *virtual y* en sentido *eminente.* La primera es la que está en un sujeto según su razón especifica; la segunda es la que está en él contenida sin manifestación; la última es la que tiene el sujeto cuando la posee del modo más perfecto. A su vez, la perfección eminente puede ser entendida *eminentemente-formalmente* o *eminentemente-virtualmente.* La noción de eminencia es aplicada sobre todo a Dios; se habla entonces de eminencia ontológica, entendiendo por ella la que corresponde a la Persona divina cuando, comparada con la criatura, no ofrece similitud de especie o de género y trasciende todos los grados del ser creado. De ahí que se diga que en Dios se encuentran eminentemente las perfecciones finitas y se hable en teología de un "método de eminencia". La eminencia es llamada lógica cuando, referida a la propia inconmensurabilidad, permite sostener que no hay con respecto a Dios una adecuación del intelecto y de la cosa como la que hay respecto a los entes creados.

El uso del término 'eminente' en un sentido muy semejante fue adoptado por la mayor parte de los grandes filósofos del siglo XVII. Descartes, por ejemplo, distingue entre la existencia *objetiva,* la existencia *formal y* la existencia *eminente.* La primera es la existencia en la idea formada por la mente, es decir, la existencia como objeto del pensamiento de acuerdo con el sentido tradicional del objeto (VÉASE). La segunda es la existencia que hoy llamamos objetiva, y que equivale a la existencia en sí. La última es la existencia de algo en el principio que le da origen y ser. Algo existe eminentemente en otra cosa cuando debe su realidad a esta cosa; la existencia eminente es el fundamento de toda existencia formal y objetiva, pues, como dice Descartes, *"lo* que contiene en sí más realidad no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto", al modo como "la piedra que aún no existe no puede comenzar a ser ahora, como no sea producida por una cosa que posea en sí, formal o eminentemente, todo lo que entre en la composición de la piedra, es decir, que contenga en sí las mismas cosas u otras más excelentes que las que están en la piedra" *(Meditaciones,* III; A. *T.* VII 44-45). En otros términos: "Las mismas cosas se dice que están *formalmente* en los objetos de las ideas cuando están en ellos tal como las concebimos; y se dice que están en ellos *eminentemente* cuando no son en verdad tales, sino que son tan grandes que pueden suplir a su falta por su excelencia" *(Respuestas a las Segundas objeciones. Definiciones,* IV; A. *T.* VII, 161). O también: "Pues aunque el ser objetivo de la idea deba tener una causa real, no hay siempre necesidad que esta causa la contenga *formaliter,* sino sólo *eminenter"* (Carta a Mersenne de marzo de 1642; A. T. III, 545). Nos hemos extendido en estas citas de Descartes para mostrar que el filósofo usa el citado vocablo —y, con él, muchos términos técnicos de la filosofía medieval— no sólo ocasionalmente, sino de un modo reiterado. Un uso análogo del término 'eminente' se halla en Spinoza, y también en Wolff.

EMOCIÓN. No es fácil distinguir entre el significado de 'emoción' y el significado de 'pasión' o hasta de 'sentimiento'. En los tres términos late la idea de una agitación del ánimo. Emociones tales como la alegría o la tristeza son llamadas asimismo "pasiones" y, sobre todo, "sentimientos". Es mejor reconocer que no poco de lo que se dice acerca de las emociones puede decirse también de las pasiones y de los sentimientos; remitimos a tal efecto a los artículos correspondientes. Algunas veces se ha intentado distinguir entre los tres citados conceptos de un modo cuantitativo; se ha dicho, por ejemplo, que la pasión es más fuerte que la emoción y ésta es más intensa que el sentimiento. Pero las diferencias cuantitativas no son aquí enteramente satisfactorias. En vista de estas dificultades, adoptaremos el siguiente criterio: tratar el concepto de emoción especialmente en tanto que afecto general en relación con (y también en contraste con) lo intelectual y lo volitivo. En el curso de este análisis discutiremos brevemente algunas cuestiones tales como la dependencia o independencia de las emociones respecto a la estructura biológica, y el carácter intencional o no intencional de las emociones. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que algunas de estas cuestiones son asimismo dilucidadas en los mencionados artículos sobre Pasión y Sentimiento. En lo que respecta a la clasificación de las emociones, remitimos al artículo sobre el concepto de pasión.

Una teoría de la emoción como afección del alma se halla ya en Aristóteles, cuando se refiere a las emociones (que, por lo demás, pueden también llamarse "pasiones") como una de las tres clases de cosas que se encuentran en el alma. Emociones son afectos tales como el apetito (VÉASE), el miedo, la envidia, la alegría, el odio y, en general, los sentimientos acompañados de placer y dolor *(Eth. Nic.,* II 4. 1105 b 21 y sigs.). Estas emociones se manifiestan casi siempre ante la perspectiva de algo; el alma se siente con ello agitada y "movida". Los filósofos han discutido mucho acerca del papel que las emociones desempeñan en la vida humana. Algunos han proclamado que debe buscarse una armonía de las emociones; otros, que deben cultivarse solamente aquellas emociones que causan alegría o placer; otros, que, cualesquiera que sean las emociones habidas, han de experimentarse con moderación; otros, finalmente, que es mejor descartar las emociones — lo que se suele manifestar usualmente como necesidad de "descartar las pasiones". Los filósofos que se han inclinado por esta última alternativa (entre los cuales descollaron los estoicos) han fundado su doctrina en una idea de la emoción como perturbación innecesaria del ánimo. Esta perturbación empaña la serenidad que acompaña a la racionalidad, por lo que la emoción es entonces considerada como opuesta a la razón. Sin embargo, aun los filósofos que han acentuado la necesidad de sobreponer la razón a la emoción, no han ido tan lejos hasta predicar una *completa* supresión de todas las emociones. Pues hay emociones "buenas" y emociones "malas", emociones nobles y emociones innobles.

La tendencia de muchos filósofos a predicar el dominio de las emocio-

nes (y de las "pasiones") fue continuada por no pocos pensadores cristianos. Pero éstos, especialmente los de inclinación agustiniana, relacionaron con frecuencia íntimamente las emociones con la voluntad. Lo que importa en la emoción no es ella misma, sino el modo como es querida. Como escribió San Agustín, "la voluntad justa es un amor bueno; la voluntad perversa, un amor malo" *(De civ. Dei,* XIV viii 2). Sin embargo, ello no significa que la voluntad sea absolutamente determinante; en rigor, voluntad y emoción parecen determinarse una a la otra en cuanto que una emoción "buena" puede determinar la dirección de la voluntad. En todo caso, las emociones desempeñan dentro del pensamiento cristiano un papel más fundamental que dentro del pensamiento griego.

En la época moderna ha sido muy corriente considerar las emociones como una forma inferior de actividad intelectual (Leibniz, Wolff, Herbart). La emoción aparece como un conocimiento confuso. Las emociones no tienen una "lógica propia"; la idea pascaliana de una "lógica del corazón" ha sido considerada durante mucho tiempo como una paradoja. Se ha admitido que se puede conocer algo mediante las emociones, pues se ha reconocido el carácter intencional de éstas, pero lo que haya en las emociones de "lógico" se ha reducido al intelecto, única facultad capaz de dirigir y clarificar las emociones. Cuando, después de las citadas tendencias racionalistas, se ha intentado comprender la naturaleza propia de las emociones, lo comente ha sido negarles el carácter intencional. Las emociones han sido concebidas como "modos de ser" de la psique, capaces de teñir por completo la vida psicológica, pero sin estar necesariamente correlacionadas con "objetos". En este caso se ha subrayado que las emociones eran fundamentalmente "estados" y se ha destacado su carácter básicamente "pasivo". Pero cuando se ha procurado ver en qué se fundaban las emociones se ha llegado con frecuencia a las dos conclusiones siguientes. Primero, que las emociones se hallan ligadas a la expresión de las emociones. Segundo, que las emociones se hallan relacionadas estrechamente con procesos fisiológicos. Los que han defendido esta última opinión se han dividido en dos escuelas. Una de ellas sostiene que lo que hay primero es la emoción (por ejemplo, temor, vergüenza) y luego, como consecuencia de ella, ciertas alteraciones fisiológicas (por ejemplo, temor, rubor). Otra mantiene que lo que hay primero son ciertas alteraciones fisiológicas y luego, como consecuencia de ellas, una emoción. Destacados representantes de esta última opinión son F. A. Lange y William James (por lo que tal doctrina recibe el nombre de "doctrina de Lange-James"). Ha sido expresada con gran claridad por William James en una famosa página de sus *Principios de Psicología (Principies of Psychology,* 1890, t. II): "Sentimos algo *(we feel sorry)* porque lloramos; estamos furiosos, porque golpeamos; temerosos, porque temblamos" y no "lloramos, golpeamos o temblamos, porque sentimos algo, estamos furiosos o temerosos".

En nuestro siglo ha habido varios intentos de poner de relieve el carácter peculiar (y a veces, irreductible) de las emociones y a la vez su intencionalidad. Uno de los más logrados intentos al respecto es el de Max Scheler. Éste hace de la emoción un acto intencional en el cual son dadas esencias sin significaciones. La vida emocional no es una especie inferior en la vida intelectual. No se halla tampoco fundada en procesos fisiológicos (aunque se halle acompañada por ellos) ni es un simple "estado" más o menos pasivo. La vida emocional posee, según Scheler, su propia autonomía. Scheler ha investigado lo que ha llamado "las leyes de la vida emocional" como leyes autónomas. Su doctrina se ha basado en el análisis —y, sobre todo, en la descripción fenomenológica— de "unidades de vivencia" y no en el estudio de supuestos elementos abstraídos artificialmente de estados afectivos totales. Se ha hablado al respecto de un "panemocionalismo" o ("panemotivismo"), tan unilateral como el "panintelectualismo" y el "panvoluntarismo". Nos hemos referido con más detalle a las doctrinas de Scheler sobre este punto en el artículo acerca de la noción de Sentimiento. Agreguemos que aunque los resultados obtenidos son muy distintos de los de Scheler, el estudio por Jean-Paul Sartre de las emociones se halla encaminado asimismo a destacar su autonomía y su intencionalidad.

Junto a los intentos antes reseñados ha habido esfuerzos con el fin de distinguir entre la emoción y la expresión de la emoción (que en Darwin *[The Expression of Emotions in Man and Animáis,* 1872] y luego, por distintos motivos, en los behavioristas [véase BEHAVIORISMO] aparecen estrechamente ligadas). En un pasaje de su obra sobre el mito del Estado, Ernst Cassirer ha escrito a este efecto lo siguiente: "La expresión de una emoción no es la propia emoción: es la emoción convertida en imagen." A la vez, Cassirer distingue entre expresiones físicas y expresiones simbólicas. Las primeras son comunes a los animales y al hombre; las segundas, son propias sólo del último. Lo que importa en las emociones humanas es su expresión simbólica — la cual ha producido las representaciones míticas y religiosas. Esta distinción se halla fundada en una antropología: aquella según la cual el hombre es esencialmente un "animal simbólico".

Heinrich Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1908. — John Mac Murray, *Reason and Emotion*, 1935; 2ª ed., 1962. — Marius Latour, *Premiers principes d'une théorie générale des émotions*, 1935 y sigs. — R. Lacroze, *L'angoisse et l'émotion*, s/f. (1938). — H. M. Gardiner, Ruth Clark Metcalf, John G. Beebe-Center, *Feeling and Emotion. A History of* Theories, 1937. — Frederick H. Lund, *Emotions, Their psychological, physiological and deucative Implications*, 1939. — Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, 1939 (trad. esp.: *Esbozo de una teoría de las emociones*, 1959). — Paul Thomas Young, *Emotion in Man and Animal*, 1943 (trad. esp.: *La emoción en el hombre y en el animal*, 1946). — J. Barnier, *Émotion, émotivité, constitution émotive*, 1947. — Fernand Jason, *La vie affective et l'intelligence*, 1948. — V. J. McGill, *Emotions and Reason*, 1954 (American Lectures in Philosophy, ed. M. Farber). — S. Strasser, *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, 1956. — Erik Götlind, *Three Theories of Emotions: Some Views on Philosophical Method*, 1958. — James Hillman, *Emotion*, 1960. — Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will*, 1963. — Para M. Scheler, véase sobre todo: *Ética y Esencia y formas de la simpatía* (referencias bibliográficas más completas en SCHELER [MAX]. — Véase asimismo bibliografía de PASIÓN y SENTIMIENTO.

EMOTIVÍSIMO. Si *se* acepta, con los positivistas lógicos, que todas las proposiciones pueden clasificarse en proposiciones puramente analíticas y proposiciones empíricamente verificables, hay que concluir que ciertas "proposiciones" tales como "robar es malo", "ayudar al prójimo es bueno", "esto es injusto", "esto es justo", etc., no son, propiamente, proposiciones. La objeción de que lo son porque pueden traducirse a proposiciones empíricamente verificables —por ejemplo, la "proposición" "robar es malo" puede traducirse por la proposición "No apruebo el robo"— ha sido desechada mostrándose que la desaprobación (o aprobación) de algo no es en modo alguno incompatible con la aserción de que tal algo es malo (o bueno). Por lo tanto, parece que hay que negar a las expresiones éticas el carácter de proposiciones o bien introducir un nuevo tipo de éstas. Algunos autores han propuesto que las expresiones éticas, aunque no son empíricas, son emotivas, esto es, manifiestan sentimientos de índole ética. Como tales, no pueden ser declaradas verdaderas o falsas. Pero ello no significa que sean necesariamente de carácter "arbitrario" o "subjetivo". Los enunciados éticos y, en general, valorativos, no pueden confirmarse por no ser empíricos, pero no por ello dejan de ser enunciados éticos en vez de ser sólo manifestaciones de humor personal.

La doctrina en cuestión ha recibido los nombres de *emotivismo y* también *teoría emotiva.* Ha sido propuesta y desarrollada sobre todo por autores anglosajones (A. J. Ayer, C. L. Stevenson) en oposición a otras múltiples doctrinas éticas (ética "metafísica", ética axiológica, naturalismo, intuicionismo, etc.). Las dificultades con que ha topado dicha doctrina han sido examinadas con detalle por los mismos autores que la han propuesto. Se ha advertido, por ejemplo, que los enunciados éticos no son inútiles, porque tienen un carácter de "mando" y de "incitación" a la acción. También se ha dicho (C. L. Stevenson) que si bien los términos usados en enunciados éticos no son términos descriptivos, son, en cambio, términos dinámicos que producen (o pueden producir) reacciones afectivas. En suma, se ha intentado eludir las objeciones presentadas por naturalistas y por intuicionistas manifestándose que los enunciados éticos son "imperativos" o cuando menos "recomendativos".

Ahora bien, puesto que las propuestas anteriores no parecen agotar todo lo que hay en las expresiones éticas, se ha intentado elaborar una teoría más completa de los usos del lenguaje en el que tienen lugar enunciados normalmente considerados como éticos. Mencionemos a este respecto la idea del lenguaje prescriptivo y su clasificación en enunciados imperativos y enunciados valorativos (R. M. Hare); los últimos no pueden simplemente reducirse a los primeros, por lo que hay que determinar en qué consiste la valoración en que se funda gran parte de la actividad ética. Se ha propuesto a este respecto la idea de que valorar es comparable a "graduar", esto es, a elegir de acuerdo *con* ciertos criterios (J. O. Urmson). Se ha reconocido con ello la peculiaridad y a la vez la complejidad del lenguaje ético, y se ha concluido que el emotivismo, por lo menos en las primeras formulaciones dadas del mismo, era una teoría excesivamente simplificada.

A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic,* 1936, 2ª ed., 1946. — C. L. Stevenson, *Ethics and Language,* 1945. — A. N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics,* 1949. — J. O. Urmson, "On Grading", *Mind,* N. S., LXIX (1950), 145-69. (Véase también bibliografía de GRADO.) — R. M. Hare, *The Language of Morals,* 1952. — Avrum Stroll, *The Emotive Theory of Ethics,* 1954 (University of California Publications in Philosophy, Vol. 28, Nº 1, págs. 1-92). — P.-H. Nowell-Smith, *Ethics,* 1954. — Mary Warnock, *Ethics since 1900,* 1960, especialmente págs. 79-140.

EMPATIA. Véase ENDOPATÍA, SIMPATÍA.

EMPÉDOCLES. *(ca.* 483/2-430 antes de J. C.) de Agrigento fue considerado durante toda la Antigüedad como un taumaturgo y un profeta; parece haber recorrido las ciudades de la Magna Grecia como orador y mago, y el propio Diógenes Laercio dice que hay variedad de opiniones acerca de su muerte, siendo una de las más difundidas versiones la de que se suicidó arrojándose al cráter del Etna. Siguiendo la tradición de los jónicos, Empédocles desarrolló una explicación del universo, en la cual todo fenómeno natural es considerado como la mezcla de cuatro elementos o "principios" —agua, fuego, aire y tierra—, calificados con nombres divinos — Nestis, Zeus, Hera, Edoneo. Estos principios o elementos son eternos e indestructibles; son, como dice Aristóteles, "eternamente subsistentes y no engendrados". Todas las cosas nacen y perecen por unión y separación de los mismos, de tal suerte que la cualidad de cada objeto reside en la proporción en que cada uno de los elementos entra en la mezcla. "Hay sólo —afirma Empédocles— mezcla y separación de lo mezclado, pero no nacimiento, que es una simple manera de decir de los hombres." Ahora bien, lo que hace que los elementos se mezclen y separen, son dos fuerzas externas —el Amor y el Odio—, que representan un poder natural y divino, que son respectivamente el Bien y el Mal, el Orden y el Desorden, la Construcción y la Destrucción. Lo que había en el comienzo era el Bien y el Orden, el absoluto predominio del Amor, por el cual existía una mezcla completa de los cuatro elementos en la unidad orgánica de una "esfera". La intervención del Odio fue el origen de las cosas, de los seres individuales, que se van diversificando hasta la separación absoluta y el dominio absoluto del mal. Pero en este estado no hay tampoco cosas particulares; es, a la vez que la culminación del imperio del Odio, el principio del Amor que vuelve a confundirlo y mezclarlo todo hasta que haya una sola cosa, esa perfecta esfera que se llama también Dios. Tal perfección se encuentra así en el origen del mundo actual y en su término; el mundo actual, donde hay seres individuales y, por lo tanto, odio e injusticia, es, en el fondo, una expiación, un proceso de purificación que sólo terminará cuando el Amor triunfe nuevamente; pero este triunfo es también precario y la evolución de los mundos no es sino un proceso en el cual se manifiesta inexorablemente un dominio alternativo del Odio y del Amor, del Bien y del Mal.

Aunque hemos presentado sumariamente "la" doctrina de Empédocles según consta en los fragmentos que del filósofo se conservan, debe advertirse que las dos obras suyas, *Acerca de la Naturaleza* (Περί φυσεως) y *Las*

Purificaciones (καθαρμοι) parecen revelar dos distintas tendencias: una, "científica" (y hasta "materialista"); la otra, religiosa (y hasta mística). Se ha debatido a veces si Empédocles pasó de la primera a la segunda o viceversa por medio de una especie de "conversión", o si ambas tendencias coexistieron en la mente del filósofo. En este último caso —el más probable— se ha discutido asimismo si hay que considerar ambas tendencias como filosóficamente independientes entre sí o si hay alguna tesis o intuición filosófica que las religue. Algunos autores (E. R. Dodds, Gregory Vlastos) opinan que no se pueden concordar las dos tendencias. Otros autores (F. M. Cornford, K. S. Guthrie) manifiestan que no sólo las dos tendencias en cuestión coexistieron sin extrañeza mutua en el pensamiento de Empédocles, sino también que algunos elementos de una (como la idea de Amor [o Amistad] que religa y une las cosas) son interpretables a la vez materialística y místicamente. Los partidarios de esta última opinión se apoyan en el hecho de que en la cultura griega de la época no había necesariamente conflicto entre lo filosófico (o "científico") y lo religioso — y, en general, entre lo racional y lo irracional.

De los escritos de Empédocles se conservan algunos fragmentos de los dos libros cit. *supra*. — Edición en Diels-Kranz, 31 (21). — Véase también la edición y comentario por Ettore Bignone, *Empedocle, studio crittico*, 1916. — Véase E. Baltzer, *Empedokles, eine Studie zur Philosophie der Griechen*, 1879. — E. Bodrero, *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle*, 1905. — Clara E. Millerd, *On the Interpretation of Empedocles*, 1908. — U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Katharmoi* (Las Purificaciones) *des Empedokles* [Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften, Phil-hist. Klasse], 1929. — J. Souilhé, *L'énigme d'Empédocle* (separata de los *Archives de Philosophie*, vol. IX, cuaderno 3). — W. Kranz, *Empedokles. Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, 1947. — F. Hölderlin, *Empedokles*, 1948. — A.-J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, 1950. — J. Zafiropoulo, *Empédocle d'Agrigente*, 1953.

EMPIRIOCRITICISMO. Se llama empiriocriticismo a la filosofía de Avenarius, la cual está a su vez relacionada con doctrinas hasta cierto punto "empiriocríticas", tales como el sensacionismo neutralista de Mach y especialmente la filosofía gnoseológica de la inmanencia (VÉASE). En substancia, el empiriocriticismo consiste en una crítica de la experiencia pura por medio de la cual se eliminan todos los supuestos metafísicos operantes no sólo en el racionalismo, sino en casi todas las corrientes filosóficas. Esta crítica de la experiencia no es, pues, simplemente una "solución" de los problemas. En un sentido análogo al de ciertas corrientes del actual positivismo lógico, el empiriocriticismo procede a una *desproblematización* del mundo, sólo posible cuando se cumplen lo que Avenarius llama los axiomas o supuestos de la doctrina. Éstos comprenden el axioma de los contenidos del conocimiento —según el cual cada "sujeto" acoge lo que se le da en el contorno en el cual vive— y el axioma de las formas del conocimiento — según el cual todas las formas científicas del conocer son consecuencias o derivaciones de una forma pre-científica de conocer o, mejor dicho, de "acoger" lo que se da. El empiriocriticismo parte, por consiguiente, de un "concepto natural del mundo" previo inclusive a su ulterior posible elaboración "naturalista" o de acuerdo con las categorías que se suponen constituir la Naturaleza. La introyección o endopatía (VÉASE) representa un falseamiento de este concepto natural o concepto puramente empírico, carente de supuestos no sólo metafísicos, sino también "científicos", por lo menos en el sentido habitual y tradicional de esta expresión.

Además de las obras de Avenarius véase: G. Wobbermin, *Théologie und Metaphysik*, 1901 (Parte II: *Ueber den Empiriokritizismus vom Stand punkt des theologischen Interesset aus*). — F. van Cauwelaert, "L'empirio-criticisme", *Revue néo-scolastique"*, XIII (1906) y XIV (1907).

EMPIRIOMONISMO. Véase BOGDANOV (A.).

EMPIRISMO es el nombre que recibe una doctrina filosófica, y en particular gnoseológica, según la cual el conocimiento se halla fundado en 1: experiencia (VÉASE). El empirismo se contrapone por lo usual al racionalismo (VÉASE), según el cual el conocimiento se halla fundado, cuando menos en gran parte, en la razón. Se contrapone también al lunatismo (v.) según el cual el espíritu, el alma, la mente y, en general, el llamado "sujeto cognoscente" posee ideas innatas, esto es, anteriores a toda adquisición de "datos". Para los empiristas, el sujeto cognoscente es comparable a una tabla (VÉASE) rasa o a un encerado donde se inscriben las impresiones procedentes del "mundo externo". Se pueden destacar en el empirismo los aspectos psicológico, gnoseológico y metafísico. El empirismo psicológico mantiene que el conocimiento tiene enteramente su *origen* en la experiencia. El empirismo gnoseológico mantiene sobre todo que la *validez* de todo conocimiento radica en la experiencia. El empirismo metafísico mantiene, o tiende a mantener, que "la realidad misma" es, por así decirlo, "empírica", esto es, que no hay más realidad que la que es accesible a la experiencia, y en particular a la experiencia sensible.

Tomado en un sentido muy general se pueden rastrear muchas corrientes empiristas en la historia de la filosofía. Así, por ejemplo, es común describir la filosofía aristotélica, el epicureismo, el escepticismo (especialmente Sexto, justamente llamado "el empírico"), el nominalismo, etc. como empiristas. La gran diversidad de corrientes calificadas, parcial o totalmente, de empiristas muestra ya que el término 'empirismo' puede entenderse de muchas maneras. El empirismo aristotélico es, en efecto, muy distinto del empirismo de los epicúreos. No todos los empiristas fundan el conocimiento en el mismo tipo de experiencia. En vista de ello se ha alegado que solamente merecen ser llamados "empiristas" los autores que se apoyan exclusivamente en la experiencia de los sentidos. En este último caso está Sexto el Empírico, pero no, en cambio, Aristóteles o los estoicos. Se ha alegado asimismo que es mejor restringir el término 'empirismo' aplicándolo al llamado "empirismo moderno" y especialmente al "empirismo inglés" (Francis Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume). Los que admiten tal restricción suelen, además, contraponer este "empirismo inglés" al "racionalismo continental" (el de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, etc.). En el presente artículo entenderemos el empirismo como "empirismo moderno y contení-

poráneo" y usaremos la citada expresión "empirismo inglés". Pero lo último no significa que consideremos plenamente adecuada la contraposición entre "empirismo inglés" y "racionalismo continental". En efecto, hay autores empiristas que, como Locke, muestran un fuerte componente racionalista.

Común a casi todos los empiristas modernos, y en particular a los empiristas ingleses, es la concepción del espíritu o sujeto cognoscente como un "receptáculo" —al principio, un "receptáculo vacío"— en el cual ingresan los datos del mundo exterior transmitidos por los sentidos mediante la percepción. Los datos que ingresan en tal "receptáculo" son las llamadas, por Locke y Berkeley, "ideas" y las llamadas, por Hume, "sensaciones". Estas ideas o sensaciones son la base de todo conocimiento. Pero el conocimiento no se reduce a ellas; en efecto, si tal fuera el "conocimiento" sería simplemente una serie inconexa de datos meramente "presentes". Es menester que las ideas o sensaciones se "acumulen", por así decirlo, en el espíritu, de donde "acuden" o, mejor, de donde "son llamadas" para enlazarse con otras percepciones. Con ello se hace posible ejecutar operaciones tales como recordar, pensar, etc. —a menos que sean estas operaciones las que hacen posible el recurrir a las ideas o sensaciones "depositadas"—; en todo caso, es necesaria esta segunda fase del proceso cognoscitivo para que el conocimiento sea propiamente conocimiento y no mera "presencia de percepciones" continuamente cambiante. La relación entre la primera y la segunda fase del proceso cognoscitivo es paralela a la relación entre las ideas o sensaciones primitivas y las ideas o sensaciones llamadas "complejas" sin las cuales no podría haber nociones de objetos compuestos de varias "ideas elementales", esto es, de objetos (que se suponen ser "substancias") con cualidades. En efecto, la formación de los objetos compuestos no sigue el orden en el cual han sido originariamente dadas las impresiones primarias, sino diversos otros órdenes que, por lo demás, tienen que ser siempre confirmados recurriendo a la experiencia primaria.

Al lado de los citados procesos o, mejor dicho, sobreponiéndose a ellos, se halla un proceso que puede llamarse "reflexión" y mediante el cual se hace posible el reconocimiento de conceptos y, en general, de algo "universal". Esto no significa que lo "universal" sea aceptado como propiamente real. Especialmente los autores que son a la vez empiristas y nominalistas manifiestan gran desconfianza hacia todo lo que aparece como "abstracción". Por eso hay entre los autores empiristas muy diversas doctrinas acerca de la naturaleza de "lo abstracto". En este sentido hay grandes diferencias entre Locke y Berkeley o entre Locke y Hume y aun a veces entre Berkeley y Hume — para limitarnos a mencionar los "tres empiristas ingleses 'clásicos' ". También difieren los empiristas en lo que respecta a la naturaleza de los procesos de inferencia y a lo que Hume llamó "relaciones de ideas". La admisión de una diferencia básica entre los "hechos" y las "ideas", tal como es propuesta por Hume, para quien las "ideas" (en el sentido de "relaciones de ideas") son meras posibilidades de combinación, no es el único tipo de empirismo existente, pero es uno de los formulados con mayor precisión y uno de los que han ejercido mayor influencia. Gran parte de las tendencias empiristas contemporáneas, desde Mach hasta el positivismo lógico, han seguido en este respecto el empirismo de Hume.

Es característico de los empiristas antes mencionados el apoyarse en lo que hemos llamado "empirismo psicológico" —o la descripción de la "geografía del espíritu"— y darle un sentido gnoseológico. Contra ello se manifestó Kant. Al comienzo de la *Crítica de la razón pura,* Kant declara que si bien todo conocimiento comienza con la experiencia *(mit der Erfahnmg anfange; mit der Erfahrund anhebt),* no todo él procede de la experiencia *(entspring. . .aus der Erfahrung).* Ello quiere decir que el origen del conocimiento se halla (psicológicamente) en la experiencia, pero que la validez del conocimiento se halla (gnoseológicamente) fuera de la experiencia. Así, el conocimiento no es para Kant todo él *a posteriori; se* "constituye" por medio del *a priori* (VÉASE). Para los empiristas ingleses, y especialmente para Hume, lo *a posteriori* es sintético y lo a *priori* es analítico (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO). Para Kant hay la posibilidad de juicios sintéticos a *priori* (en la matemática y en la física). El rechazo del empirismo (gnoseológico) es, así, equivalente a la admisión de la aprioridad en cuanto "constitutiva" (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO).

Es típico de la mayor parte de corrientes empiristas concebir la experiencia —cuando menos en su primera "fase"— como "experiencia sensible" o "experiencia de los sentidos". Por este motivo no se suelen considerar como propiamente empiristas las doctrinas para las cuales el fundamento de la experiencia es la llamada "experiencia interior" (como en Maine de Biran y varios espiritualistas franceses). Tampoco se suelen considerar como empiristas las tendencias que han ensayado una ampliación de la noción de experiencia en la cual se ha incluido la llamada "experiencia ideal" o "experiencia de los objetos ideales" (y de las "esencias"), según ocurre en la fenomenología, con su aspiración a un "positivismo total". Por otro lado, son empiristas doctrinas como la de John Stuart Mill, el cual intentó reducir inclusive lo "ideal" (por ejemplo, los objetos matemáticos) a la experiencia sensible.

Teniendo ahora en cuenta el citado "empirismo inglés" y otras formas de empirismo manifestadas especialmente en la época contemporánea, pueden clasificarse las doctrinas empiristas en la forma siguiente:

(1) El empirismo *sensible,* basado principalmente en las sensaciones (y llamado a veces por ello también "sensacionismo"), ya sean tales sensaciones concebidas psicológicamente o bien como el aspecto que ofrece, mirada interiormente —y neutralmente— la trama de lo real. (2) El *empirismo inteligible,* para el cual el sujeto propio posee la condición de una cierta apertura natural a lo ideal, de tal modo que hay entre ellos una especie de adecuación, y de tal modo, además, que el extremo límite de este "empirismo" sería ya un ontologismo (VÉASE). (3) El *empirismo moderado* o *crítico*, que admite el origen empírico del conocer, pero niega que en tal origen se halle el fundamento de la validez, pues la relación es siempre para dicha tendencia algo distinto de lo relacionado. (4) El *empirismo radical,* que no solamente considera que la experiencia es el fundamento del conoci-

miento, sino que llega a hacer de todas las relaciones algo directamente experimentable; siendo las relaciones, en esta tendencia, partes de la experiencia, todo lo que no sea experiencia será pura inexistencia. En efecto, como dice W. James, defensor de este tipo de empirismo, "con el fin de que un empirismo sea radical es menester que no admita en sus construcciones ningún elemento que no sea directamente experimentado, ni excluya de ellas ningún elemento que sea directamente experimentado" *(Essays in Radical Empiricism,* II, i). (5) El *empirismo científico,* punto de reunión en las últimas décadas de otras múltiples posiciones: tendencias "analíticas" de todas clases (véase ANÁLISIS); afirmación de la necesidad de verificabilidad (véase VERIFICACIÓN) para la significación de toda proposición sintética; interés por el desarrollo de la estructura lógica de las ciencias, en particular de las físico-matemáticas; simbolismo, etc. Estr empirismo es llamado, en algunas de sus direcciones, *empirismo lógico,* aunque, por lo general, se reconoce que el empirismo científico es una posición más amplia, de la cual el empirismo lógico o positivismo lógico —principalmente el de la escuela de Viena—, así como el analitismo de la Escuela de Cambridge, los grupos de Oslo y Upsala, etc., serían simples componentes. Su característica más acusada es el propósito de vincularse a las demás formas, clásicas y contemporáneas, del empirismo, intentando una unificación de todas las actitudes empíricas sin necesidad de sostener ninguna tesis de carácter metafísico, antes bien rechazando enérgicamente toda tesis metafísica como carente de significación. Históricamente, el empirismo científico se ha constituido, pues, como un intento de unificación de todos los tipos del positivismo lógico, del empirismo lógico y de las direcciones "analíticas". Estas corrientes, auxiliadas por el progreso de la logística (VÉASE) y por el desarrollo de las investigaciones de índole semiótica, consideraron necesario llegar a un acuerdo de principio, que fue propugnado muy particularmente por H. Reichenbach, W. Dubislav y Ch. Morris. Muchos que no prestarían su adhesión al positismo lógico propiamente dicho, o al Círculo de Viena, pueden considerarse como incorporados al empirismo científico; así, lógicos y filósofos como A. J. Ayer, Ernest Nagel, F. P. Ramsey, John Wisdom, I. H. Feigl, etc. (procedentes, pues, de diversas direcciones: escuela de Cambridge, neonaturalismo norteamericano, círculo fiel a Wittgenstein, etc.), pertenecen o han pertenecido al movimiento del empirismo científico, el cual se ha concretado en el llamado "Movimiento para la Ciencia Unificada" y que ha expresado sus puntos de vista, antes en parte defendidos en *Erkenntnis, y* en las colecciones *Einheitswissenschaft,* en el *Journal of Unified Science,* así como en las monografías destinadas a constituir la *Encyclopaedia of Unified Science.* A esta dirección se han incorporado también algunos lógicos del Círculo de Varsovia (VÉASE) e inclusive algunos antiguos neo-realistas. Así, las diferencias entre el empirismo científico y las direcciones que desembocaron en él o lo prepararon son a veces una simple cuestión de matiz; en rigor, todos pertenecen a un movimiento que, rechazando la clásica solución empirista de subordinar completamente el análisis a la síntesis y de deducir lo ideal de lo real, mantienen estrictamente separados los dos órdenes, aspiran a constituir una *mathesis universalis* tanto más posible cuanto que previamente se ha vaciado a lo ideal de todo lo que no sea puramente analítico, aspiran a constituir "científicamente" la filosofía —inclusive en la vía de la especialización y cooperación— y definen esta última como "actividad aclaradora", como "sistema de actos". Junto a ellos hay: (6) el *empirismo integral,* como ha sido defendido por R. Frondizi (VÉASE) y (7) El *empirismo total,* defendido por S. Alexander (Cfr. *Space, Time, and Deity,* Libro I, cap. vi) cuando se adhiere a la máxima de Hume, según el cual hay que buscar siempre la base empírica de nuestras ideas, pero corrigiéndola en el sentido de combatir su inadmisible prejuicio en favor de ciertas impresiones. Para Alexander, "un empirismo cabal acepta su fórmula [la de Hume], pero como no tiene ningún prejuicio en favor de las existencias separadas o distintas que atraen nuestra atención, insiste en que en el curso de las inspecciones hechas por la experiencia ningún elemento debe ser omitido del inventario". No hay razón, en efecto, para hacer como Hume y detenerse en las condiciones sustantivas del "yo" para olvidar las condiciones transitivas, pues ello tiene por consecuencia olvidar "la esencial continuidad de la mente" *(Mind).* (8) El *empirismo idealista* o idealismo empírico, defendido por Edgar Arthur Singer (VÉASE), quien pretende una reconciliación del idealismo con el empirismo y aun con el mecanicismo. (9) El *empirismo dialéctico,* una de las formas que adopta el integracionismo (v.) defendido por el autor de la presente obra. Ahora bien, y para señalar los principales representantes de los tipos de empirismo primeramente citados, podríamos decir que mientras el empirismo sensible (1) es el empirismo de tipo "clásico" y corresponde a filosofías tales como las de Hume y John Stuart Mill (y, en la medida en que sea sensacionista, a la de Mach), el empirismo inteligible (2) es la posición de todos los que han intentado superar el positivismo mediante la afirmación de la aprehensibilidad de las esencias (Husserl) o mediante el descubrimiento de una realidad proporcionada por los datos inmediatos y ocultada por la conceptualización utilitaria (Bergson). Por su lado, el empirismo moderado o crítico (3) es el típico de una cierta interpretación del kantismo, y el empirismo radical (4) es el propio de todas aquellas filosofías centradas en torno al impresionismo filosófico (Mach) o en torno a la concepción experimental de toda forma de relación (James).

Sobre el empirismo griego, véase:

K. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule (Sammlung der Fragmente und Dartellung der Lehre),* 1930. — Sobre el empirismo de J. S. Mill: Else Wentscher, *Das Problem des Empirismus dargestellt an J. S. Mill,* 1922. — Sobre el problema del conocimiento empírico en sentido próximo al positivismo lógico: Alfred J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge,* 1940. — Análisis y crítica del empirismo epistemológico: James K. Feibleman, *Foundations of Empiricism,* 1962. — Referencias al empirismo se encuentran en la mayor parte de obras filosóficas contemporáneas, especialmente inglesas, tanto de carácter histórico como sistemático; puede consultarse también la bibliografía de los artículos NEO-

REALISMO, PERCEPCIÓN y RACIONALISMO. — Sobre el empirismo lógico: Otto Neurath, *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, 1935. — J. W. Reeves, *Empiricism and Analysis* 1935 (tesis). — J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico*, 1958). — Enno Kaila, *Ueber das System der Wirklichkeitsbegriff. Ein Beitrag zum logischen Empirismus*, 1936 [Acta Philosophica Fennica, III). — Ch. W. Morris, *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*, 1937. — R. von Mises, *Kleines Lehrbuch des Positivismus*, 1939. — Warner Arms Wick, *Metaphysics and the New Logic*, 1942 (tesis). — Herbert Feigl, "Logical Empiricism" (en *Twenty Century Philosophy*, ed. D. D. Runes, 1943; recogido también en *Readings in Philosophical Analysis*, ed. H. Feigl y W. Sellars, 1949). — G. H. von Wright, *Den logika empirismen. En huvudriktning i modern filosofi*, 1943 (*El empirismo lógico. Un movimiento capital de la filosofía moderna*). — M. A. Raúl Vallejos, *Empirismo lógico y física*, 1948. — Jørgen Jørgensen, *Den Logiske empirismes udvikling*, 1948 (*The Development of Logical Empiricism*, 1951 [*Int. Enc. of Unified Science*, II 9]). — B. Russell, R. Carnap, C. G. Hempel, H. Feigl, B. Barzin, "L'Empirisme logique" (*Revue Internationale de Philosophie*, 11, 1950, con bibliografía seleccionada por H. Feigl, págs. 95-102). — Véase asimismo la bibliografía de los artículos POSITIVISMO y VIENA (CÍRCULO DE). Crítica del "empirismo puro" desde el punto de vista marxista en: Maurice Cornforth, *Science versus Idealism. An Examination of "pure Empiricism" and Modern Logic*, 1947, 2ª ed., 1955 (trad. esp.: *Ciencia versus idealismo*, 1959).

EN. La preposición 'en' tiene gran interés filosófico. Consideremos los siguientes enunciados: "Los objetos materiales están en el espacio"; "El atributo está en el sujeto"; "Los objetos de conocimiento están en la conciencia cognoscente"; "La parte está en el todo"; "El hombre está en el mundo". Estos, y otros muchos enunciados similares, tienen significación, o significaciones, que dependen en gran medida del sentido de 'en'. Doctrinas filosóficas enteras pueden analizarse en función del significado y uso de la preposición 'en'. Así, por ejemplo, el realismo metafísico y el idealismo metafísico suponen un modo, o modos, de "estar en": la conciencia está en el mundo, el mundo está en la conciencia. Puede analizarse con fruto el significado de 'en' en numerosos filósofos: en Aristóteles, en Hegel, en Heidegber, etc. El análisis de la preposición 'en' puede llevarse a cabo de muy diversas maneras. Pueden examinarse los significados de 'en', los usos de 'en', etc. Puede adoptarse un punto de vista primariamente "lingüístico", o uno lógico, o uno ontológico (especialmente ontológico formal) o uno metafísico, etc., o bien una combinación de tales puntos de vista. Pueden interpretarse diversas expresiones —especialmente adverbios— desde el ángulo del 'en'. En el presente artículo nos limitaremos a destacar algunos significados de 'en'. Las informaciones aquí proporcionadas al respecto deben completarse con las contenidas en otros artículos de la presente obra; remitimos particularmente a los artículos ACCIDENTE, INESSE, INHERENCIA, TENER, RELACIÓN — el último en tanto que 'en' expresa una relación, como la relación "incluido en'.

El uso de 'en' dio origen muy pronto a dificultades y hasta paradojas. La dificultad más conocida es la puesta de relieve por Zenón de Elea al indicar que no hay tal realidad como el "lugar", pues si así sucediera debería estar en otra realidad —esto es, en otro lugar—, y así *ad infinitum*. Para resolver esta dificultad había que analizar los diversos sentidos de 'en'. Es lo que hizo Aristóteles, el cual, además, encontró que al distinguirse entre varios significados de 'en' pueden resolverse otras dificultades.

Dicho filósofo se refiere al asunto en dos pasajes. Uno es *Met*, Δ 1023 a 23-25, donde dice que "estar en algo" tiene significados parecidos a los de "tener", ἔχειν — los cuales analiza en las líneas anteriores del citado pasaje de *Met.* Δ y en Cat., 15 b 17-33 (véase TENER). El otro pasaje —más importante a nuestro efecto— es *Phys.*, IV, 210 a 15-210 b 22. Según el mismo, hay ocho modos de decir 'en', ἐν ; esto es, de decir que algo *está en* otra cosa:

(1) Como el dedo está en la mano y, en general, la parte en el todo.

(2) Como el todo está en las partes, ya que no hay ningún todo por encima de las partes.

(3 Como el hombre está en el animal y, en general, la especie en el género.

(4 Como el género está en la especie y, en general, la parte de la forma específica está en la definición de la forma específica.

(5) Como la salud está en las cosas calientes y frías y, en general, la forma está en la materia.

(6) Como los asuntos de Grecia están en el que tiene el poder (= dependen del que tiene el poder), y, en general, los acontecimientos están en el agente (= dependen del agente).

(7) Como algo está en su bien (= está subordinado a su bien) y, en general, está en su "fin", es decir, en aquello por lo cual existe.

(8) En el sentido más estricto, como una cosa está en su continente y, en general, en un lugar (= en su lugar).

Santo Tomás (4 *phys.*, 4 a; S. *theol*, I, q. XI, II 5 ob 1 *et al)* ha seguido a Aristóteles en este respecto, considerando que los ocho citados modos de "estar en" son los modos en los cuales se dice que algo está en algo, *quibus aliquid in aliquo dicitur esse.* El modo (8) incluye, según Santo Tomás, el tiempo, ya que lo mismo que el lugar (VÉASE) es la medida de lo que se mueve (*locus est mensura mobilis),* el tiempo (VÉASE) es la medida del movimiento *(tempus est mensura motus).* Estas formas del *aliquid in aliquo* son de algún modo similares a las formas del *esse in alio,* pero no totalmente. El *esse in alio* (que, a diferencia del "estar en otro" podemos traducir por "ser en otro") se centra en la noción de no subsistencia (metafísica) de una cosa. Con ello se plantea el problema de si una entidad dada es o no subsistente, *subsistens,* o puede o no existir, o subsistir, separada, *separatum subsistens,*

Tanto en Santo Tomás como en otros escolásticos se pueden encontrar numerosas dilucidaciones del problema del "estar en". A veces se usa al efecto la expresión *esse in.* Ésta puede ser interpretada de varios modos; por ejemplo, los siguientes cuatro modos propuestos por Occam: (1) estar una cosa en un lugar o un accidente en un sujeto; (2) estar la especie en el género; (3) ser atribuido (= ser predicado); (4) ser conocido o tener la posibilidad de ser conocido. La cuestión de cómo los accidentes están en la substancia se trató extensamente (véase ACCIDENTE). También dio lugar a numerosos análisis la cuestión

de cómo las cosas "están en" Dios. El último problema revela hasta qué punto la cuestión de la "relación" entre Dios y el mundo puede ser asimismo analizada a la luz del sentido, o sentidos, del 'en'. Lo mismo ocurre con la cuestión de la "relación" entre la esencia y la existencia (véase ESENCIA, EXISTENCIA).

La expresión usada con frecuencia al referirnos al 'en' es *inesse.* Sin embargo, por haber sido ésta usada con frecuencia como expresión lógica —bien que no siempre independientemente de las cuestiones metafísicas y "físicas" antes mencionadas— le dedicamos un artículo especial (véase INESSE).

Sería largo tratar, siquiera brevemente, de los sentidos del 'en' en la filosofía moderna. Baste reiterar que uno de los problemas fundamentales en esta filosofía —el problema del modo de estar la realidad en la conciencia cognoscente— está íntimamente ligado a la cuestión de los significados de 'en'. Lo mismo sucede con las nuevas interpretaciones del 'estar en' a que ha dado lugar el pensamiento de Heidegger (VÉASE) y a las que nos hemos referido en varios artículos (por ejemplo: DASEIN). Para algunas informaciones sobre la interpretación de 'en' en la filosofía moderna, véase el artículo EXTERIOR .

El 'en' puede considerarse como expresión de una relación. Se trata de una relación diádica no simétrica. En algunos casos puede ser considerada como una relación transitiva; así, por ejemplo, si se dice que el cenicero está en la habitación y la habitación en la casa, se puede decir que el cenicero está en la casa. Sin embargo, si se atiende al ejemplo (2) aristotélico del "estar en", la relación "en" no es transitiva. El análisis del "estar en" desde el punto de vista de la lógica de la relación fue llevada a cabo con particular detalle por Leibniz como relación primero entre conceptos o ideas y luego como relación entre elementos abstractos (véase al efecto R. Kauppi, *Ueber die Leibnizsche Logik* [1960], págs. 66 y sigs.).

EN SÍ. Véase ABSOLUTO, COSA, HEGEL, SARTRE, SER.

ENAJENACIÓN. En el artículo CONCIENCIA nos hemos referido al concepto hegeliano de la "conciencia infeliz". Este concepto se halla relacionado con la idea de enajenación, en cuanto para Hegel la conciencia infeliz es "el alma enajenada" o "la conciencia de sí como naturaleza dividida" o "escindida", según indica en la *Fenomenología del Espíritu.* Con ello significa Hegel que la conciencia puede experimentarse como separada de la realidad a la cual de alguna manera pertenece. Surge entonces un sentimiento de desgarramiento y desunión, un sentimiento de alejamiento, enajenación y desposesión. Hegel utiliza los términos *Entzweiung, Trennung, Entfremdung, Entäusserung. Entfremdung* puede traducirse por 'alejamiento', siempre que se entienda como 'alejamiento de sí'; *Entäusserung* puede traducirse por 'enajenación' y también por 'alienación'. Nosotros preferimos 'enajenación' en cuanto significa la acción y efecto de desposeerse, de "ponerse fuera de sí". Como la conciencia no puede persistir en estado de desgarramiento, debe hallarse en medio de una reconciliación *(Versöhnung),* que es una reunión *(Vereinigung) y* una apropiación *(Aneinigung)* — la cual debería describirse, más exactamente, como una re-apropiación.

La enajenación en sentido hegeliano es una forma de alteración (VÉASE), pero hemos usado este último término en un sentido algo distinto. El término 'enajenación' puede usarse en un sentido muy general como todo estado en el cual una realidad se halla fuera de sí *(ausser sich)* en contraposición al ser en sí (*bei sich).* Este último designa el estado de la libertad en sentido positivo, es decir, no como liberación de algo, sino como liberación para sí mismo, esto es, como autorrealización.

El concepto hegeliano de enajenación influyó en Marx, el cual usó el término *Entfremdung* ya en sus primeros escritos, especialmente en los *Manuscritos económicos y filosóficos* compuestos en París en 1844 y publicados por vez primera en 1931 (Marx, Engels, *Historischekritische Gesamtausgabe,* ed. D. Ryazanov, V. Adoratski, vol. III). Pero mientras Hegel trató la noción de enajenación en una forma metafísica —y, para Marx, excesivamente "espiritual" y "abstracta"—, Marx se interesó por el aspecto "concreto" y "humano" de la enajenación. Marx trató primero el problema de la enajenación del hombre en la cultura. Siguiendo a Feuerbach, trató luego el aspecto, por así decirlo, "natural-social" de la enajenación. Particularmente importante resultó para Marx la cuestión de la enajenación del hombre en el trabajo. Según Marx, la separación entre el productor y la propiedad de sus condiciones de trabajo constituye un proceso que transforma en capital los medios de producción y a la vez transforma a los productores en asalariados *(Das Kapital,* I, iii). Es, pues, menester liberar al hombre de la esclavitud originada por el trabajo que no le pertenece (el "plus" de trabajo) mediante una apropiación del trabajo. De este modo el hombre puede cesar de vivir en estado enajenado para alcanzar la libertad, o apropiación.

El concepto hegeliano de enajenación es, o parece ser, metafísico. El concepto marxista es considerado como primordialmente económico, aunque podría llamársele también económico-moral. Junto a estos conceptos de enajenación podrían mencionarse otros: el psicológico, el existencial y uno de carácter más "general". Desde el punto de vista psicológico, la enajenación aparece como una "separación", o sentimiento de separación, del hombre respecto a su trabajo; congruentemente, la solución del problema psicológico de la enajenación es buscada en medios también psicológicos. Desde el punto de vista existencial, la enajenación es muy similar a todas las formas de vivir inauténticas, pero sería excesivo equiparar el concepto de enajenación tal como ha sido tratado por autores como Sartre y Merleau-Ponty como idéntico al de autenticidad. Desde un punto de vista más "general", la enajenación aparece como resultado de diversos factores, entre los cuales pueden contarse el económico y el psicológico, pero no se reduce a ninguno de ellos. En este sentido Gilbert Sismondon ha hablado de la enajenación en el trabajo, pero tomando el trabajo mismo como causa principal del proceso de enajenación y los demás factores —incluyendo el "existencial"— como modalidades de la enajenación.

H. Popitz, *Der entfremdete Mensch,* 1953. — Pierre Bigo, *Marxisme et Humanisme,* 1953. — H. Marcuse, *Reason and Revolution,* 1954. — Guy Caire, *L'aliénation dans les oeuvres de jeunesse de Karl Marx,* 1956. — Gilbert Sismondon, *Du mode d'existence des objets techniques,* 1958, es-

pecialmente págs. 246 y sigs. — Fritz Pappenheim, *The Alienation of Modern Man*, 1959. — Henri Lefèbvre, *Critique de la vie quotidienne*, 2 vols., I (*Introduction*), 1947, 2ª ed. [con un extenso "Avant-Propos"], 1958; II (*Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*), 1961. — Lloyd D. Easton, "Alienation and History in the Early Marx", *Philosophy and Phenomenological Research*, XXII (1961-1962), 193-205. — Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, 1962. — P. Filiasi Carcano, R. Klein, I. Mancini, V. Jankélévitch *et al.*, *Filosofia della alienazione e analisi esistenziale*, 1961 (de *Archivio di Filosofia*). — Joseph Gabel, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, 1962, págs. 9-109 [Arguments, 11].

ENCICLOPEDIA. El vocablo 'enciclopedia' significa literalmente "ciclo educativo", es decir, sistema completo de educación que abarca todas las disciplinas y los fundamentos de éstas. El vocablo ha venido a significar luego la exposición de los conocimientos en forma sintética y lo más completa posible. El orden más usual de exposición es el alfabético, pero hay asimismo enciclopedias organizadas "según materias". Por extensión se aplica el vocablo 'enciclopedia' a la exposición sintética y lo más completa posible de una disciplina o conjunto de disciplinas, incluyendo por lo usual la historia de la disciplina o conjunto de disciplinas, datos relativos a sus cultivadores, etc. También aquí el orden más usual es el alfabético. Puede hablarse, pues, de "Enciclopedia de la física", "Enciclopedia de la filosofía", etc. La distinción en este último caso entre "Enciclopedia" y "Diccionario" no es siempre fácil; aunque el criterio más corriente es la extensión, resulta a veces difícil indicar cuándo una obra de este tipo deja de ser "Diccionario" y se convierte en "Enciclopedia". El presente *Diccionario de filosofía*, por ejemplo, podría ser asimismo llamado *Enciclopedia de la filosofía*. Desde la Antigüedad ha habido ciertas obras a las que podría calificarse de "enciclopedias" o por lo menos de "Enciclopedias especiales". El *Corpus aristotelicum* tiene no poco de "enciclopedia". Tienen también algo de "enciclopedia" los "sistemas" presentados por ciertas escuelas (como los estoicos). Enciclopedias (y Diccionarios) especiales de carácter erudito fueron compilados por algunos autores alejandrinos. A menudo se califica de "primera Enciclopedia" (por lo menos en "Occidente") los 37 libros de las *Historias naturales*, de Plinto el Viejo. Las *Etimologías*, de San Isidoro, son de carácter "enciclopédico". Lo mismo ocurre con obras tales como el *Speculum mundi*, de Vicente de Beauvais. Aunque más "especializadas", son a su modo enciclopedias las *Sumas* medievales. Desde Ramón Llull hasta Leibniz, pasando por Francis Bacon, ha habido desde fines de la Edad Media hasta bien entrada la Edad Moderna varios intentos de organizar el saber: la forma sistemática de esta organización (el intento de erección de una "ciencia universal") no obsta a que el contenido del saber que se pretendía abarcar fuese también "enciclopédico". *Mutatis mutandis* intentos parecidos existen en otras culturas; como ejemplo mencionamos la a veces llamada "primera enciclopedia científica de los musulmanes" (G. Sarton, Nicholas Rescher): *la Mafâtih al-Ulum* o *Llave de las ciencias*, de Abú Abd-Allâh Muhammad bn Ahmad bn Yusuf al-Qwarizmi (*ca.* 980; ed. por G. van Vloten, 1895).

En los últimos casos puede decirse que el carácter "sistemático" predomina sobre el "enciclopédico". Este último suele estar organizado de acuerdo con ciertos procedimientos estimados útiles o cómodos (orden alfabético; clasificación muy detallada de las ciencias, etc.) y no de acuerdo con "principios". La "enciclopedia" no es —o no es necesariamente— un "sistema". Cuando lo sistemático predomina casi exclusivamente, el término 'enciclopedia' es usado entonces en sentido muy amplio, como "conjunto de" u otras expresiones similares. Tal ocurre con el término en cuestión en una de las obras filosóficas más sistemáticas que se conocen: la *Enciclopedia de ciencias filosóficas (Enzyldopadie der philosophischen Wissenschaften)*, de Hegel. Si lo que importara fuese el sistema, y especialmente el sistema deductivo, los *Elementos* de Euclides serían una "Enciclopedia" — y no digamos los sistemas deductivos más acabadamente formalizados. Cuando hay a la vez cierto sistema y un conjunto relativamente amplio de saberes incluidos en una exposición, el nombre 'enciclopedia' puede ser usado, en cambio, sin dar lugar a equívocos; así sucede, por ejemplo, con la *Encyclopaedia of Unified Science*, a la que nos hemos referido en otro lugar (véase VIENA [CÍRCULO DE]).

En la historia de la filosofía el término 'Enciclopedia' es usado especialmente al referirse a la "Enciclopedia francesa" del siglo XVIII, a la llamada a veces por antonomasia *"la* Enciclopedia" *(l'Encyclopédie)*. Antecedentes lejanos de esta Enciclopedia son los repertorios a que nos hemos referido antes. Antecedentes más inmediatos son varios a los que alude Francisco Romero (art. cit. *infra*, págs. 66 y sigs.) : un libro de Ringelbergius, publicado en Basilea en 1541 en cuyo título aparece (acaso por vez primera) el vocablo 'enciclopedia'; el repertorio enciclopédico de Alsted, publicado en 1620; el *Grand Dictionnaire historique*, de Louis Moren, de 1673; el *Lexicón universale*, de Hoffmann (1677); el *Dictionnaire*, de Bayle (VÉASE) ; los 17 primeros y únicos volúmenes de los 45 volúmenes planeados por Vincenzo Coronelli bajo el título *Biblioteca universal* (1701 y siguientes); el *Gran léxico universal completo*, editado por Zedler desde 1732, etc. Antecedentes realmente inmediatos son los "Diccionarios ingleses" a que nos referiremos a continuación.

El título completo de la Enciclopedia francesa es: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers, recueilli des meilleurs auteurs et particulièrement des Dictionnaires anglois de Chambers, d'Harris, de Dyche,* &c. *par une société de gens de lettres*. Los "Diccionarios ingleses" a que se refiere el citado título son: *Cyclopaedia: Or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*, de Ephraim Chambers (2 vols., 1727); *Lexicum technicum: Or, An Universal English Dictionary of the Arts and Sciences*, de John Harris (1704-1710), revisado y reeditado (1744) con el título de *A Supplément to Dr. Harris's Dictionary of Arts and Sciences... By a Society of Gentlemen; A New General Dictionary*, de Thomas Dyche (3a ed., 1740). La *Encyclopédie* derivó de un primitivo proyecto de traducir la *Cyclopaedia* de Chambers al francés. El trabajo de traducción se inició en 1745, con diversos colaboradores, entre los cuales figuraban, pero sin ocupar lugar des-

tacado, Diderot y d'Alembert. Por diferencias de opinión entre los que se comprometieron originalmente a imprimir y distribuir la obra, uno de ellos encargó la dirección de la empresa al Abate Gua de Malves. Según Herbert Dickmann, dicho abate fue probablemente el que primero concibió la idea de redactar una enciclopedia que no se limitara a ser una traducción de Chambers. En 1747, d'Alembert se encargó de la dirección. A tal efecto se asoció con Diderot; los nombres de ambos aparecen como directores en la primera página del *Prospecto y* de la *Enciclopedia* — la cual se anuncia como un trabajo "mis en ordre & publié par M. Diderot; & quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert". En manos de Diderot y de d'Alembert, la *Encyclopédie* (llamada por ello a veces "la *Enciclopedia* de Diderot y d'Alembert") se apartó más y más del primitivo proyecto de una traducción y —si bien aprovechando los datos contenidos en las antes mencionadas Enciclopedias y Diccionarios ingleses— se convirtió en la influyente obra que conocemos.

En 1750 apareció el *Prospecto, y* a partir de 1751 la *Enciclopedia.* Hasta su terminación, en 1766, la publicación pasó por diversas vicisitudes (incluyendo su prohibición el 8 de marzo de 1759). D'Alembert redactó el importante *Discours préliminaire.* La *Enciclopedia* fue presentada como un compendio de los conocimientos humanos, incluyendo tantos las "artes mecánicas" como las "artes liberales". El término "razonado" *(raisoné)* con que se adjetivaba el vocablo 'Diccionario' *(Dictionnaire)* significaba que se presentaban y explicaban los principios generales de cada arte y de sus ramas.

Escribieron para la *Enciclopedia* numerosos autores. Entre los que nos interesan desde el punto de vista filosófico figuraron entre los colaboradores —además de Diderot y d'Alembert— Voltaire, Rousseau, Holbach (VÉANSE), François Quesnay (1694-1774), A. R. J. Turgot (1727-1781), L. J. M. Daubenton (1716-1799/1800), J. F. Marmontel (1723-1799), y el Abate André Morellet (1727-1819). No colaboraron directamente, pero no fueron ajenos a la obra, diversos pensadores, tales como Helvecio. La publicación de la *Enciclopedia* coincidió con el auge de la Ilustración (VÉASE) francesa, y aun europea. Fue uno de los grandes acontecimientos intelectuales y sociales de la época.

Se usa a veces el término 'enciclopedismo' para designar las tendencias ilustradas y liberales que se manifiestan o se dejan traslucir en muchos de los artículos de la *Enciclopedia.* Aunque los autores de la *Enciclopedia, y* especialmente sus directores, discrepaban entre sí en muchos puntos, coincidieron todos (con la notoria excepción de Rousseau) en varios ideales: tolerancia religiosa, optimismo respecto al futuro de la Humanidad, confianza en el poder de la razón libre, oposición a la autoridad excesiva de la Iglesia, interés por problemas sociales, importancia otorgada a las técnicas y oficios, tendencias naturalistas, respeto a la experiencia, entusiasmo por el conocimiento y por el progreso, etc. Sin embargo, todo ello formó más bien un estado de espíritu que una filosofía.

El enciclopedismo fue muy aclamado y también muy combatido. Como ejemplo de oposición citamos el manifestado por los redactores de las *Mémoires pour l'histoire des sciences ir de beaux. Arts,* llamadas *Journal de Trévoux.* Las citadas *Mémoires* comenzaron a aparecer en Trévoux (cerca de Lyon) en 1701. Fundadas y redactadas especialmente por jesuitas, las *Mémoires* (o el *Journal)* tenían por objeto dar noticia de publicaciones, descubrimientos, etc. —aunque principalmente de publicaciones— en forma más amplía que la manifestada en el *Journal des Savants;* por lo demás, se estima que el *Journal de Trévoux* pretendía hacer, desde el punto de vista de los jesuitas, lo que el *Journal des Savants* hacía (bien que algunos colaboradores del último lo fueron asimismo del *Journal de Trévoux).* El *Journal de Trévoux* pasó por diversas vicisitudes siendo impreso en París desde 1734 — y siendo, además, imitado en dos ediciones italianas a partir de 1743. Una época decisiva del *Journal* fue la iniciada en 1745 con la dirección del Padre Berthier (Padre Guillaume-François Berthier, S. J.), violentamente atacado por Voltaire (especialmente en la "Relation de la Maladie, de la Confession, de la Mort et de l'Apparition du Jésuite Berthier"). El carácter informativo y polémico del *Journal* se dobló con un carácter enciclopédico. Por eso, entre otras razones, a la aparición del *Prospectus* de la *Enciclopedia,* en 1751, y de los primeros volúmenes de ésta, se inició una polémica en la cual parecieron contraponerse dos "Diccionarios": el de los *encyclopédistes y* el de los *journalistes.* El *Journal de Trévoux* apareció a la vez como un *Dictionnaire de Trévoux, y* el Padre Berthier acusó a los enciclopedistas primero de haber saqueado el *Journal* en varios artículos y luego de aprovechar la publicación de una "Enciclopedia" para "atacar la religión". Para hacer el *Journal* más "enciclopédico" se planeó, ya en 1732, pero especialmente en 1744, una "Tabla general de materias del *Journal",* pero sólo en 1864 fue publicada por el Padre Charles Sommervogel *La Table Méthodique des Mémoires de Trévoux, 1701-1775.* El *Journal de Trévoux,* suspendió su publicación en 1762, cuando se disolvió en Francia la Compañía de Jesús.

Se ha discutido mucho hasta qué punto la *Enciclopedia* es o no uno de los factores que contribuyeron a la Revolución Francesa. Ciertos autores sostienen que fue el principal factor de tal Revolución o, cuando menos, una *conditio sine qua non* de ella. En tales casos la obra de la *Enciclopedia* es examinada, y con frecuencia juzgada, por sus supuestas "consecuencias". Otros autores, sin negar la contribución del enciclopedismo a los cambios políticos y sociales que estallaron en la Revolución, prefieren considerar la *Enciclopedia* como el resultado de un largo proceso anterior: en este caso la *Enciclopedia* es estudiada como un jalón —acaso el más importante— en la "historia de los Diccionarios y de las Bibliotecas". Es lo que piensa Paul Hazard cuando escribe: "habría que señalar el cambio progresivo de contenido [de los "Diccionarios"]: en el Renacimiento, Diccionarios de lenguas antiguas, para los humanistas; en el siglo XVH, Diccionarios de lenguas nacionales, para el uso de las gentes de bien; luego, Diccionarios históricos y críticos. Pero las gentes pedían diccionarios de otra clase, substanciales: diccionarios de artes, del comercio, de geografía, y se deseaba uno que contuviese a los demás, capaz de satisfacer el apetito de saber que excitaba a los espíritus" *(La pensée européenne au XVIII siècle,* t. I, 1946, pág. 274). De este ambiente intelectual y social

nació la Enciclopedia o "Diccionario razonado".

Fecha de las primeras ediciones: *Prospecto* de la *Encyclopédie,* 1750; tomos I y II, 1751; III a VII, 1753-57; VIII a XVII y 5 volúmenes de planchas, 1765; 6 volúmenes de planchas, 1772. Suplementos, 5 volúmenes: 1777. 2 vols, de tablas, 1780. — Le sigue la *Encyclopédie méthodique ou par ordre de matières, par une société de* gens *de lettres* (Paris, 1782-93; Agasse, 1792-1832, 166, 12 vols, y 6439 planchas). — Véase el resumen de R. Ollivier, *L'Esprit de l'Enciclopédie ou Choix des articles les plus curieux et les plus piquants de ce grand Dictionnaire,* 1798-1800, 12 vols. — Sobre la Enciclopedia y los enciclopedistas, véase: John Morley, *Diderot and the Encyclopaedists,* 2 vols., 1878, 2a ed., 1886. — Louis Ducros, *Les Encyclopédistes,* 1900. — L. Thorndike, "L'Encyclopédie and History of Science" *Isis* (1924). — M. Muller, *La philosophie de Jean d'Alembart,* 1926. — Joseph Legras, *Diderot et l'Encyclopédie,* 1928. — Roger Tisserand, *Au temps de l'Encyclopédie. L'Académie de Dijon de 1740 à 1793,* 1936. — R. Naves, *Voltaire and Encyclopédie,* 1938. — B. Groethuysen, "L'Enciclopédie" (en *Tableau de la littérature française de Corneille à André Chénier,* 1939). — Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle,* 1946 (trad, esp.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII,* 1946). — F. Venturi, *Le origini del'Enciclopedia,* 1946. — Id., id., "Le origini dell'Enciclopedia in Inghilterra", *Itinerari,* II (1954), 200-20. — D. H. Gordon y N, L. Torney *The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text,* 1947. — N. N. Schargo, *History in the "Encyclopédie",* 1947. — G. Charlier y R. Mortier, *Une suite de l'Encyclopédie, le "Journal encyclopédique" (1756-1793),* 1952. — Eberhard Weis, *Geschichtschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie,* 1956. —F. Schalk, "Zur Vorgeschichte der Diderot'schen *Enzyklopädie", Romanische Forschungen,* LXX (1958), 30-53. — Sobre el *Journal de Trévoux:* Alfred Desautels, S. J., *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIIIe siècle (1701-1734),* 1956 [Bibliotheca Instituti Historici S. J., 8]. — J. N. Pappas, *Berthier's* Journal de Trévoux *and the* Philosophes, 1957 *(Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* t. III). — Herbert Dickmann, "The Concept of Knowledge in the *Encyclopédie",* en *Essays in Comparative Literature,* por Herbert Dickmann, Harry Levin y Helmut Motekat, 1961, págs. 73-107. — Sobre la idea de "Enciclopedia": José Ortega y Gasset, prólogo "A un Diccionario enciclopédico abreviado" (1939) [Prólogo al *Diccionario enciclopédico abreviado Espasa*], en *Obras completas,* VI (1947), 358-66. — Francisco Romero, "Antecedentes e incitaciones para la 'Enciclopedia': el espíritu enciclopédico a partir del Renacimiento" (1950), en *Estudios de historia de las ideas,* 1953, págs. 64-82. — Para el *Journal de Trévoux* véase: Gustave Dumas, *Histoire du Journal de Trévoux depuis 1701 jusqu'en 1762,* 1936. — Véase también la bibliografía del artículo ILUSTRACIÓN.

ENCICLOPEDISMO. Véase ENCICLOPEDIA.

ENDOPATÍA. Se usa a menudo el término 'endopatía' para traducir el vocablo alemán *Einfühlung.* Otros términos usados al mismo efecto son: 'empatia' (usado con bastante frecuencia), 'proyección afectiva' y "proyección sentimental' (menos corrientes o con una significación más específica) e 'introafección' (poco común).

La definición más general que cabe dar del concepto designado por el término 'endopatía' es la siguiente: "participación afectiva y, por lo común, emotiva, de un sujeto humano en una realidad ajena al sujeto." En principio, la realidad en la que el sujeto puede participar afectivamente ofrece numerosos aspectos; puede tratarse de objetos del contorno familiar; de procesos o fenómenos naturales; de bienes culturales y en particular de obras artísticas; de ideas; de ideales; de otros sujetos humanos; de una comunidad; de una forma de vida; de un período histórico, etc. La participación en cuestión puede ser a su vez consciente o inconsciente. Puede tener lugar como consecuencia de una intención o sin previa intención. Los autores que admiten la posibilidad, y la frecuencia, de semejante participación afectiva suelen poner de relieve que sólo mediante ella puede alcanzarse una "más profunda" comprensión de ciertos fenómenos o procesos extrasubjetivos. Con el fin de parar el golpe a la objeción de que gran parte del conocimiento, por lo menos del conocimiento de los objetos y procesos naturales, se funda en una "comprensión objetiva" y no "endopática" de dichos objetos y procesos, se ha restringidc con frecuencia el alcance de la noción de endopatía, entendiéndose por *ésta* la participación afectiva en realidades anímicas o de algún modo relacionadas con lo anímico.

Trataremos aquí ante todo del concepto de endopatía en la teoría estética y nos referiremos luego a significados más amplios de dicho concepto, ya derivados de análisis estéticos, ya surgidos independientemente de estos últimos.

En su A *History of Esthetics* (2a ed., 1954, pág. 537), K. E. Gilbert y H. Kuhn indican que el primero que usó el término *Einfühlung* fue el filósofo del arte estético Robert Vischer (1847-1933). En varias de sus obras *(Ästhetische Faktoren der Raumanschauung,* 1896; *Raumästhetic und geometrischoptische Täuschungen,* 1897; *System der Ästhetik,* 3 vols., 1905-1914; *Drei Schriften zum ästhetischen Formproblem,* 1927 [recopilación de escritos publicados antes separadamente]) Vischer introdujo el término *Einfühlung* para explicar la belleza de la Naturaleza o el modo como esta belleza es aprehendida por el sujeto humano. La *Einfühlung* es una vivificación de la imaginación; junto a ella hay la *Anfühlung* o animación de la sensibilidad, la *Zufühlung* o recreación de la forma y la *Nachfühlung* o sentido de la forma expresada simbólicamente. Lipps y otros autores (Cfr. *infra)* elaboraron algunas de las ideas de Robert Vischer sobre la naturaleza y formas de la *Einfühlung.* El concepto expresado por este vocablo parece, sin embargo, diversificarse. Por un lado, se ha hecho observar (Croce) que hay dos conceptos de la endopatía: el estético y el psicológico. Por otro lado, se ha indicado (Cfr. Milton C. Nahm, *op. cit.* en bibliografía) que hay dos tradiciones en la historia del concepto de endopatía: una, representada por quienes prestan escasa, o nula, atención a la acción y al comportamiento del sujeto "endopático"; otra, representada por quienes se interesan sobre todo por las reacciones endopáticas tal como se manifiestan psicofisiológicamente. El más conocido exponente de la primera tradición es Theodor Lipps y a él nos referiremos luego con más detalle. Exponentes de la segunda tradición son Ver-non Lee y H. S. Langfeld, los cuales han investigado la "conducta estética" experimentalmente y han descrito y analizado las actitudes motoras que dan lugar a tal conducta.

El autor más influyente en la elaboración del concepto que nos ocupa es sin duda Theodor Lipps (v.). Lipps trató el concepto de endopatía primariamente como concepto básico para aclarar los diversos aspectos de la experiencia estética. Según Lipps, los dos componentes fundamentales de la endopatía son la "proyección" y la "imitación". Por medio de la primera el sujeto "extiende" su propio ser a una realidad. Por medio de la segunda el sujeto se apropia ciertas formas de tal realidad. Siguieron a Lipps en este camino varios filósofos —como Richard Müller-Freienfels (VÉASE), Johannes Volkelt (v.) y Karl Groos (v.)— y por lo menos un historiador del arte — Wilhelm Worringer (véanse obras al respecto de dichos autores en la bibliografía al final del presente articulo). Común a todos estos autores es examinar con particular atención lo que se ha llamado "contagio estético". Las ideas de Lipps y de los citados autores son harto complejas, pero en el fondo de ellas late una idea muy sencilla, y repetidamente confirmada en el nivel de la apreciación artística: la idea de que sólo participando afectivamente en una obra de arte —en los dos sentidos de "proyectarse" hacia ella y de "apropiársela"— es posible "comprender" tal obra. La idea en cuestión ha sido expresada hace ya mucho tiempo en dos famosos versos : "Yo *no digo esta canción / sino a quien conmigo va"* (Cfr. *infra).* Semejante idea sería enérgicamente rechazada (caso de que condescendieran a ocuparse de ella) por todos los críticos de tendencia formalista (véase FORMALISMO). Estos críticos manifestarían: primero, que las obras de arte no tienen ningún "contenido emotivo"; segundo, que participar afectivamente en una obra de arte es cosa muy distinta que comprender tal obra —en rigor, añadirían seguramente los críticos de referencia—: la participación afectiva en una obra de arte es el mayor obstáculo con que puede toparse para su "verdadera" comprensión.

A pesar del interés de los referidos autores (Lipps, etc.) por la estética y el problema de naturaleza de la experiencia estética, la mayor parte de ellos (incluyendo a Lipps) han tendido a examinar o, cuando menos, a utilizar la noción de endopatía en esferas no primariamente estéticas. La más importante de estas esferas es la psicológica (o psíquica). Lipps indica a tal efecto que la endopatía es el fundamento de la posibilidad de comunicación entre los hombres. Ni Lipps ni ningún otro de los "endopatólogos" elaboraron un concepto decididamente existencial de la comunicación (VÉASE). Sus reflexiones al respecto fueron de índole fundamentalmente psicológica. Pero no sería difícil extraer de la doctrina de Lipps sobre la comunicación humana como fenómeno endopático ciertas consecuencias en las que estarían posiblemente de acuerdo varios pensadores más o menos "existenciales" (Jaspers, Berdiaev, acaso Buber). Sea como fuere, las doctrinas de Lipps en cuestión fueron formuladas en un lenguaje "psicológico". Según Lipps, la comunicación como comunicación auténticamente humana es un fenómeno que revela los dos ya citados componentes de la endopatía: la "proyección" y la "imitación". Ello no quiere decir que todas las relaciones entre humanos sean de carácter endopático. Hay sujetos humanos que podrían llamarse "de alta endopatía" y otros sujetos que podrían llamarse "de baja endopatía". Además, un determinado sujeto puede ser endopáticamente receptivo o bien estar endopáticamente "ciego" para otro determinado sujeto. Sólo cuando hay recepción puede haber verdaderamente comunicación, o, si se quiere, sólo entonces puede un sujeto apropiarse y comprender las emociones de otro, a la vez que comunicar sus propias emociones a otro. La relación endopática no tiene, pues, nada que ver con el llamado "argumento de analogía" por el cual un sujeto dado "concluye", a base de la percepción de ciertas manifestaciones corporales de otro sujeto, que este último posee ciertas afecciones psíquicas, por razón de que en el sujeto percipiente se han dado relaciones entre movimientos corporales y afecciones psíquicas análogas a las por él observadas. Por otro lado, la relación endopática en el sentido de Lipps y otros autores se asemeja un tanto a las relaciones interhumanas tal como fueron analizadas por los filósofos ingleses del llamado "sentido moral" (VÉASE), a base de la noción de simpatía. También se asemejan a las ideas de algunos psicólogos modernos (como Alexander Bain). Ello no debe llevar a concluir que dos sujetos mantienen entre sí "relaciones endopáticas" sólo cuando se tienen "mutua simpatía". Tan endopática como la simpatía es la antipatía (y, por supuesto, la aversión, el odio, etc.). Pero si damos al concepto de simpatía un sentido muy general de "ser (afectivamente) uno con otro", puede decirse que endopatía y "simpatía" son nociones muy similares; tanto, en rigor, que a veces parecen idénticas. Las críticas que se formulen contra una valdrán en gran parte para la otra. Así sucede en la obra de Max Scheler sobre la naturaleza y formas de la simpatía. Hemos reseñado los principales argumentos de Scheler al respecto en el artículo SIMPATÍA. Agreguemos sólo que las dificultades que ha hallado Scheler en la noción de simpatía (y de "endopatía") han sido perfiladas en el curso de un análisis fenomenológico. A estas dificultades pueden agregarse otras derivadas de observaciones de hecho, pero este es un punto en el que no necesitamos entrar aquí.

El traslado del concepto de endopatía del campo estético al campo psicológico es sólo una de las extensiones posibles de tal concepto. Éste puede emplearse asimismo en las llamadas "ciencias culturales" y en la ciencia histórica. Dentro de las ciencias culturales la que parece más propicia a admitir el concepto de endopatía, o uno semejante, es la llamada "antropología cultural". Los cultivadores de esta disciplina han notado que el conocimiento de una comunidad que tenga usos, lenguaje, estructuras sociales, etc., distintos (con frecuencia muy distintos) de la comunidad a la cual pertenece el presunto antropólogo, plantea el problema de si puede entenderse la comunidad en cuestión sin de algún modo participarse en los usos, lenguaje, estructuras sociales, etc. propios de ella. Responder afirmativamente a la cuestión significa negar toda posibilidad de endopatía. Sucede, pues, aquí lo mismo que lo que describimos sucintamente al referirnos a la comprensión de la obra de arte. Responder negativamente a la cuestión es o admitir, o presuponer, que hay ciertas posibilidades de "imitación" y de "proyección", aun cuando éstas sean transitorias y, por supuesto, conscientes. No es este el lugar de describir las distintas posiciones que adoptan o, mejor dicho,

que adoptarían los antropólogos al enfrentarse con la noción de endopatía — previamente modificada y especificada con el fin de adaptarla a los fines señalados. La cuestión se complica (pero se hace a la vez más interesante) cuando el objeto de posible endopatía es no sólo una cierta comunidad "ajena", sino un período histórico, y muy en particular una comunidad en cuanto se ha desarrollado y estructurado en el curso de su propia historia. Se puede también preguntar aquí si, con ulteriores previas revisiones, el concepto de endopatía es admisible, esto es, si es posible, y hasta qué punto lo es, comprender la historia de una comunidad humana en su desarrollo histórico si el que se interesa por esa comunidad, especialmente en tanto que historiador, se halla colocado decididamente fuera de ella.

Dos opiniones extremas pueden manifestarse aquí, paralelas a algunas de las anteriormente reseñadas. Se puede afirmar que no hay, ni puede haber, tal endopatía, y que si la hubiera empañaría la necesaria objetividad del conocimiento histórico. Se puede sostener, por otro lado, que sólo endopáticamente, esto es, mediante participación afectiva, puede comprenderse a derechas la historia de una comunidad humana. Como cada una de estas opiniones choca con dificultades, no es raro encontrar quienes adoptan una actitud "intermedia" y más o menos vagamente ecléctica. Inclusive los partidarios de alguna de las opiniones extremas suelen matizarla cuando llega el momento de ponerla a prueba. Así, y para dar un solo ejemplo, la tesis de Croce de que toda historia es "historia contemporánea", y la tesis de Collingwood de que historiar equivale a "rehacer [o, mejor, re-actuar] el pasado" son presentadas por sus autores respectivos cualificándolas y restringiendo a menudo su sentido.

Se puede preguntar ahora si es posible una opinión sobre el asunto que no sea del tipo extremo de las reseñadas y que al mismo tiempo no sea un mero compromiso. Estimamos que la respuesta es afirmativa, y procederemos a ilustrarla con un ejemplo.

Américo Castro ha citado con frecuencia los dos versos introducidos al principio ("Yo no *digo esta canción. . .")*, considerándolos de algún modo como uno de ios lemas de su labor de interpretación histórica, y muy en particular de su labor de interpretación histórica de España. Podría extenderse al radio de aplicación de dicho lema y sostenerse que sólo quien viva por así decirlo "desde dentro" las formas de ser (y, como añadiría Castro, de valer) de la comunidad por acaso estudiada, será capaz de comprender la historia de tal comunidad o, para seguir pidiendo prestadas fórmulas a dicho autor, tal comunidad en su historia. Sin embargo, Américo Castro ha reconocido asimismo que sólo quien logra situarse a cierta "distancia" de la comunidad estudiada puede comprender, exponer y analizar su estructura y sus formas de vida. Ahora bien, comprender desde dentro y comprender a cierta distancia (o desde fuera) parecen ser operaciones cuya ejecución simultánea es impracticable. En vista de ello podría sugerirse de nuevo adoptar una posición ecléctica. Pero no es esta la posición adoptada por Castro cuando analizamos los supuestos filosóficos de sus declaraciones sobre el trabajo del historiador, la comprensión histórica, y otros temas similares. Consideraremos algunos de los pronunciamientos de Castro al respecto. "Lo historiado se fundará tanto en *sym-pathia* como en razón discursiva: deberá expresarse mediante juicios axiológicos y *abiertos*, no en trabadas cadenas de determinaciones físicas, biológicas o psíquicas." (Dos *ensayos* [1956], págs. 10-11). "Historiar... no es simple operación de conocimiento, no consiste en desvelar la realidad de una 'cosa' que existe sola y para sí. La tarea de historiar es una forma de conversación, de convivir con quienes en alguna forma dejaron expresiones vivientes de sus vidas, las cuales no hablarán a todos de la misma forma" *(ibid.,* pág. 33). "El historiador … ha de habérselas con objetos expresivos del vivir de otros hombres, y ha de participar, en alguna forma, del movimiento vital de quienes lucharon, creyeron, pensaron, sintieron y crearon, ya que actividades de esa clase se dan dentro de la experiencia personal de cada uno. Los objetos de tal experiencia, de suyo movibles, ingresan en el movimiento vital de quien se ponga en contacto con ellos" *(Origen, ser y existir de los españoles* [1959], pág. 146 [previamente publicado en *Cuadernos,* París, N° 24, 1957]. ". . .el tema de la historia corre a lo largo de la fluencia del vivir, y ha de ser captado a diferentes niveles de valor y mediante criterios de valoración y estructuración creados por el historiador" *(ibid.,* pág. 147). "Considero indispensable.. . que el historiógrafo no pierda de vista que la historia —rigurosamente hablando— no se construye sobre nada que simplemente sea, exista o acontezca, sino sobre las dimensiones valiosas de lo que aparezca como habiendo existido en el pasado de nuestra experiencia temporal" *(ibid.,* pág. 165). El sentido filosófico último de estas declaraciones podría formularse, a nuestro entender, por medio de esta fórmula, que es también una regla: "Comprender una comunidad (o una obra de arte, o un estilo artístico, o una forma de vida, o, en general, algo "humano") requiere como condición *sine qua non* situarse de algún modo a la vez 'dentro' y 'fuera' de tal comunidad". El adverbio 'a la vez", aunque insuficiente para expresar el tipo de "situación" requerida, nos pone en la pista por lo menos de lo siguiente: de que el tipo de comprensión que intentamos dilucidar es de carácter esencialmente dinámico. Ello significa que lo que hemos llamado "situarse dentro" y "situarse fuera" es, en rigor, un constante ir hacia adentro e ir hacia afuera — o, si se quiere, un constante ir (mentalmente) de un dentro a un fuera y de un fuera a un dentro, o, más precisamente, un constante ir (mentalmente) de dentro afuera y de fuera adentro. Limando el vocablo 'dialéctica' de muchas de las significaciones espurias que se han adherido a él, diremos que nos las habemos aquí con una operación de índole dialéctica. Si admitimos que el acto de ir hacia dentro (el adentrarse, el adentramiento) representa un "vivir" en cuanto experimentar o vitalmente participar, y que el acto de ir hacia fuera (el extrañamiento, que hace posible tratar un vivir como problema) representa un "pensar", podremos concluir con una fórmula aplicable a todo buen entender no sólo la historia, o la historia de una comunidad, sino cuanto de algún modo es "humano": "comprender efectivamente consiste en un acto de vivir con vistas a un pensar, indisolublemente ligado a un acto de pensar con vistas a un vivir".

El problema que hemos planteado desborda, en rigor, las cuestiones que se suscitaron al tratar de los usos y

significados del término 'endopatía'. Es un problema para cuyo adecuado tratamiento habría que introducir, y posiblemente refinar, varios conceptos, entre los que mencionamos, como ejemplos, los de vivencia (VÉASE), interpretación (véase HERMENÉUTICA) y comprensión (v.). Pero de alguna manera dicho problema está vinculado a la noción de 'endopatía', razón por la cual lo hemos tratado en el presente artículo.

Puesto que uno de los elementos de la endopatía, cuando menos en el sentido de Lipps, es la "proyección", éste podría ser, si nos atuviéramos exclusivamente a afinidades de vocabulario, el lugar apropiado para presentar y examinar la idea de proyección (o, más rigurosamente, "proyección hacia adentro") propuesta por Avenarius (VÉASE) con el fin de dar cuenta del origen y causa de las representaciones metafísicas y de lograr una "cura" de estas "proyecciones" que nos restituya a lo que dicho autor ha llamado "el concepto natural del mundo". Pero siendo los motivos que llevaron a Avenarius a formular y defender su doctrina muy distintos de cualesquiera de los anteriormente indicados, o aludidos, preferimos, para mayor claridad, dedicar un artículo especial al concepto de proyección tratado por Avenarius. Remitimos a tal efecto al artículo Introyección, que es el propio término *(Introjektion)* empleado por Avenarius al exponer su doctrina.

Por otro lado, el concepto de proyección, tanto en el sentido de Lipps como en el de Avenarius, es muy distinto de la noción de "ir más allá de sí" (el famoso "pre-ser-se, *sich vorweg schon sein)* heideggeriano, del "ir hacia adelante" orteguiano y, en general, de todo anticiparse a sí mismo (como tal sí mismo). Tratamos este problema en el artículo Proyección.

Hemos usado antes la idea de "participación" (en cuanto "participación afectiva o emotiva"). La noción de participación (VÉASE) en sentido metafísico y ontológico) plantea problemas de muy distinto alcance, pero en un caso por lo menos la concepción (platónica) de la participación obliga a Platón a preguntarse dialécticamente cómo es posible que algo participe y no participe de algo — cuestión que puede vincularse a una de las anteriormente dilucidadas.

La referencia a los "dos tradiciones" en la historia del concepto de endopatía, en Milton C. Nahm, *Aesthetic Experience and Its Presuppositions,* 1946, págs. 452 y sigs. — Para Vernon Lee (Violet Paget) véanse *Beauty and Ugüness,* 1912 y *The Beautiful,* 1913. — Para H. S. Langfeld, *The Aesthetic Attitude,* 1920. — Lipps desarrolló sus teorías en varios escri tos; citamos: "Einfühlung, innere Nachahmung und Organenempfindungen", *Archiv für die gesamte Psycho logie,* I (1903). — "Weiteres zur Ein fühlung", *ibid.,* IV (1904-1905). — Especialmente importante es la obra *Asthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst,* 2 vols., 1903-1906, 2a ed., 1914-1920. — El concepto (esté tico) de endopatía fue examinado por R. Müller-Freienfels en su *Psycholo gie der Kunts,* 3 vols., 1922-1923, 2a ed., 1937-1938. — De J. Volkelt, véa se *System der Asthetik,* 3 vols., 1905-1914, 2a ed., 1925-1927. — De K. Groos véase *Die Spiele der Tiere,* 1896; *Die Spiele der Menschen,* 1899; *Der ästhetische Genuss,* 1902. — La obra principal de W. Worringer sobre nuestro tema es *Abstraktion und Ein fühlung,* 1908, nueva ed., 1948 (trad. esp.: *Abstracción y Naturaleza,* 1953). — De los numerosos escritos que han considerado la noción de endopatía como base, sea para análisis o bien para crítica (y a veces ambos), nos li mitamos a mencionar: Ventura Pezzolano, *Estética de la proyección senti mental,* 1933 (principalmente sobre el aspecto estético). — D. A. Stewart, A *Preface to Empathy,* 1956 (princi palmente sobre el aspecto psicológi co). — P.-H. Maucorps y R. Bassoul, *Empathies et connaissance d'autrui,* 1960. Tratan asimismo de la endopa tía o nociones similares muchas de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo OTRO (EL). — Además de las dos obras de Américo Castro a que nos hemos referido en el artícu lo, hay que tener en cuenta las si guientes del mismo autor: *España en su historia,* 1948, 2a ed. muy modifi cada y ampliada, con el título: *La realidad histórica de España,* 1954; nueva ed., asimismo modificada y am pliada, 2 vols., 1963-1964. — *Aspec tos del vivir hispánico,* 1949. — *Ha cia Cervantes,* 1957, 2a ed., 1960. — *Santiago de España,* 1958. — *De la edad conflictiva,* 1961.

ENEADAS. Véase PLOTTNO.

ENEAS de Gaza (Palestina) *(ca.* 450-534), de la llamada "Escuela de Gaza" (v. GAZA [ESCUELA DE]), fue discípulo en Alejandría del neoplatónico Hierocles. En Gaza fue durante muchos años maestro de retórica y magistrado de la ciudad. Su principal obra filosófica o, más exactamente, filosófico-teológica, es el diálogo titulado *Teofrastro o de la inmortalidad del alma y de la resurrección del cuerpo.* Fiel seguidor de Platón, tanto por la forma como por la abundancia de las citas procedentes de diálogos platónicos, Eneas defiende en dicho diálogo la doctrina creacionista (véase CREACIONISMO), según la cual el alma, aunque inmortal, no ha preexistido al cuerpo, sino que ha sido creada por Dios en el momento de aparecer el cuerpo. Defiende asimismo la doctrina de la creación del mundo por Dios contra la tesis de la eternidad del mundo. Contra el fatalismo y el corporalismo de los estoicos, Eneas argumenta en favor del libre albedrío y de la espiritualidad del alma humana. Edición del *Teofrastro* en Migne, *P. G.* LXXXV, cols. 865-1004; rep. por G. F. Boissonade en *Aeneas Ga-zeus. .. de inmortalitate animae,* 1886. — Edición de *Cartas* (25 Cartas) en R. Hercher, *Epistolographi graeci,* 1873, págs. 24-32. — Véase G. Schalkhasser, *Aenea von Gaza als Philosoph,* 1898 (Dis.). — E. Legier, "Essai de biographie d'Énée de Gaza", *Oriens Christianus* [Roma], VII (1907), 349-69. — St. Sikorski, *De Aenea Gazaeo,* 1909 [Breslauer Philologische Abh., IX, 5]. — V. Valdenberg, "Énée de Gaza", *Byzantion* [Bruselas], IV (1928), 262-68. — Véase también bibliografía de GAZA (ESCUELA DE).

ENERGÉTICA. Véase ENERGÍA, OSTWALD (WILHELM).

ENERGÍA. El vocablo 'energía' ha sido empleado a veces para traducir los términos griegos ἐνέργεια y δύναμις, así como el término latino *vis.* Esta traducción no es siempre satisfactoria. En efecto, cabe verter también (y sobre todo) ἐνέργεια por 'acto' (VÉASE) *y* δύναμις por 'potencia' (VÉASE), lo mismo que cualquiera de ellos y *vis* por 'fuerza'. Es recomendable usar 'acto' como traducción de ἐνέργεια para evitar confundir el concepto antiguo de energía con el moderno. Sin embargo, la confusión que resulta con frecuencia de ciertas traducciones no es debida a que se trate de meras cuestiones de palabras. En el presente artículo compararemos los sentidos de los dos citados conceptos —el antiguo y el moderno— pero con el fin de hacer posible la comparación consideraremos que los términos ἐνέργεια, δύναμις y *vis* tienen un

sentido predominantemente físico. Esto es, desde luego, asunto de convención, pues no es justo escindir la ontología de la Naturaleza desarrollada por los antiguos (aristotélicos, estoicos, etc.) en una parte claramente metafísica y en una parte claramente física. Pero adoptaremos la división propuesta para simplificar (y aclarar) las cosas.

En la física de Aristóteles, la "energía", ἐνέργεια, no es un proceso dinámico en el cual se conserve una fuerza, sino un estado de inmovilidad y perfección de una entidad. Como indica Emile Bréhier (art. cit. *infra),* "en Aristóteles, y en un sentido justamente opuesto al de la física moderna, la conservación de la energía es idéntica a la conservación de un valor, al derecho que tiene la perfección a existir por el hecho de ser perfección y explicar todo lo demás. Lo inmutable no se halla en el movimiento, sino que es fin o finalidad del movimiento". Puede, pues, hablarse de una concepción "pasivista" de la energía en Aristóteles —*y* en todos los aristotélicos, incluyendo no pocos de los tomistas clásicos—, a la cual se opone la concepción "activista" moderna, según la cual el concepto de energía adquiere un valor físico determinado en cuanto fuerza que se conserva.

Si el concepto de energía es usado como correspondiente al de ἐνέργεια parece que se le insufla ya una idea de fuerza, pero se trata de una fuerza basada en la noción de posibilidad y "potencia de ser", no de una fuerza física determinada, pues con el fin de que la potencia pase al acto es menester que concurran ciertas causas eficientes. En ambos casos hay, pues, en el concepto aristotélico de energía una cierta nota de pasividad.

Según Chung-Hwan Chen, el término 'energía' tiene varios significados en los escritos de Aristóteles. Por lo pronto, se puede entender en dos sentidos: cuasi-modal y no-modal. En tanto que concepto cuasi-modal la energía puede equivaler a la actualidad (en cuyo caso contrasta con la potencia), al ser actual o perfecto, o a un principio de la forma y del alma. En tanto que concepto no-modal, la energía puede entenderse como actualización (la cual incluye la potencia, si bien en grado continuamente decreciente), como elemento aplicado a la sensación y al conocimiento intelectual, como actividad contemplativa del intelecto humano o como actividad pura (y a veces como el entendimiento activo). Estos sentidos no se hallan claramente separados entre sí en el *Corpus aristotelicum,* pero en ciertas ocasiones un sentido predomina considerablemente sobre los otros (Cfr. art. cit. *infra).*

Se ha argüido que en diversos períodos de la antigüedad y de la Edad Media se han puesto de relieve ideas al respecto de carácter más activista que las anteriormente reseñadas. Parece que Empédocles había distinguido ya entre materia y fuerza, siendo esta última de carácter activo y "energético" (Cfr. S. Sambursky, *op. cit. infra).* Parece asimismo que Platón y muchos neoplatónicos admitieron que la fuerza —en cuanto energía "activa"— esta ínsita en la materia (Cfr. Max Jammer, *op. cit. infra).* En la misma línea puede citarse la idea estoica de tensión (VÉASE), considerada como un campo de fuerza cósmico cuya energía se mantiene continuamente (Sambursky, *op. cit. Infra* [cont. de la anterior]. Finalmente, puede hacerse referencia a las críticas de las concepciones cosmológicas aristotélicas, tales como las contenidas en el curioso tratado de Plutarco *De fade in orbe lunae,* donde se explica que la Luna no cae sobre la Tierra a causa de la fuerza que la mantiene en movimiento y neutraliza la atracción terrestre. Sin embargo, puede preguntarse si al aducirse estos casos no se tiene en cuenta la noción de fuerza más que la de energía, y si es legítimo hablar, como si tuvieran el mismo significado, o un significada muy aproximado, los términos ἐνέργεια y δύναμις por una parte y un vocablo como *vis* por la otra.

De todos modos, la concepción "activista" de la energía y la idea de una cierta conservación de ésta se han abierto paso antes de la Edad Moderna en una serie de especulaciones y análisis sobre los conceptos de movimiento, fuerza, energía y otros similares (Cfr. Anneliese Maier, *op. cit. infra).* Las diversas teorías del ímpetu (v.) pueden ser consideradas en este respecto. En algunos de los autores que elaboraron tales teorías se halla la idea de una conservación del movimiento por el proyectil; se estima, por cierto, que la energía disminuye y que, al final, se disipa enteramente, pero parece estarse ya lejos de las nociones connotadas por la ἐνερ–γεια *y* por la δύναμις aristotélicas. El concepto de energía, tal como se entiende actualmente —inclusive cuando se niega que la energía pueda subsistir por sí misma— se ha desarrollado plenamente sólo en la edad moderna, y especialmente a partir de Kepler y Galileo *(momento).* En no pocos de los textos en lengua latina de comienzos de la época moderna se usa el vocablo *vis* — que se traduce usualmente por 'fuerza'. Así lo vemos, por ejemplo, en las discusiones sobre la llamada "conservación de la fuerza viva". Puede citarse al respecto la fórmula clásica: $E = mV^2 / 2$ ("la energía [fuerza] es igual a la mitad del producto de la masa de un cuerpo por *él* cuadrado de su velocidad"), fórmula que se halla al principio de una historia de la formulación matemática del concepto de energía que desemboca en la ecuación de Einstein: $E = m c^2$ ("la energía [medida en ergs] es igual al producto de La masa [medida en gramos] por el cuadrado de la velocidad de la luz [medida en centímetros por segundo]". El término *vis* se halla en Newton *(Philosophia naturalis principia mathematica,* Int. def. 3) donde leemos que la expresión *vis insita es* equivalente a la expresión *vis inertiae* — que habría que traducir por 'fuerza inercial' y no 'energía inercial').

Vemos, así, que en la época moderna se entrecruzan con frecuencia los conceptos de energía y de fuerza, pero sin que quepa reducir siempre el uno al otro. Una historia del concepto de energía en sentido propio podría empezar sólo en el siglo XIX, cuando se introdujo el vocablo 'energía' especialmente a partir de Julius Robert Mayer (1814-1878: 'Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Na-tur", en *Annalen der Chemie und Pharmacie* [1842]). Este autor formuló el principio de la conservación total de la energía en un sistema físico cerrado (formulación casi simultáneamente llevada a cabo por Joule y Helmholtz) al tratar el problema de la distribución de la energía — distribución que, antes de la teoría de los cuantos, era considerada como formando un proceso continuo. . Se especuló con frecuencia que ello llevaba a una fundamentación científica del de-

terminismo (v.), sobre todo si era posible reducir toda forma de energía a energía mecánica. Ahora bien, la energía mecánica, en sus aspectos de energía potencial y actual, es uno de los tipos de energía física. Puede hablarse asimismo de energía eléctrica, magnética, térmica, radiante, etc. Algunos autores, a finales del siglo pasado y comienzos del actual, se ocuparon justamente de lo que puede llamarse "clasificación de las formas de energía", con el propósito, por lo demás, de encontrar un fundamento común para todas esas formas. Es el caso de Wilhelm Ostwald (v.) y de su "energética". Para este autor hay un tipo básico de energía: la energía absoluta, sustancia dinámica del universo. Las transformaciones de la substancia-energía producen, según Ostwald, todos los fenómenos en todos sus aspectos (incluyendo lo que llama "energía vital" y "energía psíquica"). Ahora bien, como, a pesar del principio de conservación de la energía, los procesos energéticos pueden ser irreversibles (o, según la entropía, puede haber una parte de energía inutilizable y no transformable en trabajo mecánico), Ostwald completa su especulación físico-metafísica con un "imperativo energético" que ordena no dilapidar la energía, sino utilizarla.

_ El principio de conservación de la energía es el primer principio de la termodinámica. En la formulación que le dio Helmholtz (*Über die Erhaltung der Kraft,* 1847), este principio se enuncia diciendo que en las transformaciones del calor en trabajo (mecánico) y del trabajo (mecánico) en calor hay una_relación_constante — pudiendo ser ambos manifestaciones de la energía. Las especulaciones a que dio lugar este principio aumentaron cuando filósofos y algunos científicos reflexionaron sobre el segundo principio de la termodinámica, llamado asimismo "principio de entropía" (o "transformación"). Este segundo principio fue formulado antes que el primero (ya por Sadi Carnot [1796-1832] en su célebre trabajo *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance,* publicado en 1834. Según el mismo (en la forma generalizada que le dio Claude Carnot-Clausius") la entropía total de un sistema térmicamente aislado aumenta. Sólo si el sistema fuese reversible la entropía permanecería constante. Ello significa que la energía tiene una cierta dirección dentro de un sistema aislado; puede_hablarse,_así, dejan "principio de evolución" distinto de (y, según algunos, contrario a) un "principio de conservación" de la energía. Ahora Bien, si se estima el universo entero como un sistema físico térmicamente aislado, se llega a la conclusión de que la entropía del universo tiende a un máximo, es decir, a lo que se ha llamado "la muerte del universo". Ciertos pensadores estimaron que o había conflicto entre los dos principios citados o que el segundo principio terminaría por imponerse sobre el primero o el primero sobre el segundo. La mayor parte de los físicos, en cambio, aceptaron los dos principios esperando que podría darse cabida a ambos dentro de una teoría física unificada — o con ciertas modificaciones introducidas en las teorías físicas existentes. En todo caso, desecharon tanto las conclusiones deterministas adoptadas sobre todo por los que se apoyaban en el primer principio como las conclusiones indeterministas propugnadas por los que destacaban la importancia del segundo principio. Los desarrollos en los experimentos físicos, observaciones físicas y teorías físicas a fines del pasado siglo y comienzos del siglo actual, y en particular la introducción del concepto de probabilidad en la termodinámica la teoría de los cuantos, han salido al paso de muchas especulaciones filosóficas carentes de base. En todo caso, ha podido elaborarse una interpretación estadística del segundo principio, la cual ha sido confirmada por varias observaciones (por ejemplo, el llamado "movimiento browniano").

Debe advertirse que el principio de la conservación de la energía (el "primer principio", algunas veces llamado "ley de conservación") no es, de todos modos, un "principio evidente" *a priori* — como no lo son ninguno de los "principios" físicos. Hasta el presente se ha comprobado la validez del "principio de conservación" hasta en las interacciones "débiles" (las mismas en las cuales se ha demostrado que no rige el "principio de paridad"). Pero los físicos no excluyen la posibilidad de que un día se pueda demostrar que en ciertas interaciones "débilísimas" (en las cuales intervengan, por ejemplo, fuerzas de gravitación) no rija el principio. Aunque ello llevaría a la idea de que la materia puede emerger de un espacio que no contenga ninguna energía, no se podría ya admitir la validez universal del principio de referencia si hubiera conclusiones experimentales que negaran tal validez universal.

El concepto de energía ha sido empleado asimismo en psicología por algunos autores; destacan a este respecto Johannes Müller (véase ENERGÍA ESPECÍFICA DE LOS SENTIDOS) y, en un sentido distinto, C. G. Jung (VÉASE) con el "sentido psicoanalítico de Ja energía".

El artículo de Émile Bréhier es "L'enérgie dans l'antiquité et au moyen âge", *12e Semaine de Synthèse* (1949), págs. 34-41, reimp. en el libro del mismo autor, *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 90-5. — Artículo de Chung-Hwan Chen: "Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotle", *Philosophy and Phenomenological Research*, XVII (1956-1957), 56-65. — Otro artículo del mismo autor: "The Relation Between the Terms ἐνέργεια and εντελέχεια in the Philosophy of Aristotle", *Classical Quarterly*, LII (1958), 12-17. — Sobre la misma cuestión véase Josef Stallmach, *Dynamis und Energeia*, 1959 [Monographien zur philosophischen Forschung, 22]. — El primer trabajo de S. Sambursky es *The Physical World of the Greeks*, 1956 (Cfr. pág. 16). — La obra de Max Jammer es *Concepts of Force. A Study in the Foundations of Dynamics*, 1957 (Cfr. págs. 30 y sigs.). — El segundo trabajo de S. Sambursky es *Physics of the Stoics*, 1954 (Cfr. págs. 55 y sigs.). — Los trabajos de Anneliese Maier relacionados con el problema son: *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, 1955 (págs. 225-69); *Zwischen Philosophie und Mechanik*, 1958 (págs. 341-82). — Historia del principio: Erwin N. Hiebert, *Historical Roots of the Principle of Conservation of Energy*, 1962. — Sobre energía en Aristóteles: Fernando Cubells, *El acto energético en Aristóteles*, 1961. — Sobre energía y contradicción: Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énérgie (Prolegomènes à une science de la contradiction)*, 1951. — Sobre entropía: P. T. Landsberg, *Entropy and the Unity of Knowledge*, 1961. — Sobre el principio de entropía como base de una prueba de la existencia de Dios: J. Schnippenkötter, *Der entropologischer Gottesbeweis*, 1922. — Ontología del concepto de "energía":

Hedwig Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, 1944, 2a ed., 1961.

ENERGÍA ESPECÍFICA DE LOS SENTIDOS. El fisiólogo alemán Johannes Müller formuló en su obra *Handbuch der Physiologie des Menslien* (I, 1883) una ley llamada "ley de la energía específica de los sentidos". Según la misma, los diversos tipos de sensación no proceden de cualidades específicas de los estímulos, sino de estructuras específicas de los sentidos. Los mismos estímulos provocan, según los órganos que los reciben, sensaciones diferentes; a la inversa, diferentes estímulos pueden provocar, al pasar por un solo órgano, un mismo tipo de sensación. Ejemplo del primer caso son sensaciones de tipo diverso provocadas por una corriente eléctrica; ejemplo del segundo caso son sensaciones luminosas provocadas por estímulos mecánicos, eléctricos, por la luz, etc.

La doctrina de Johannes Müller ha sido objeto de mucho debate. Numerosas investigaciones han probado que los órganos receptores no poseen la especificidad que les atribuía Müller; en todo caso, han demostrado que la producción de sensaciones constituye un proceso mucho más complejo del que aparece en la teoría de la energía específica. Aunque se reconoce que un mismo estímulo puede producir sensaciones diversas, ello no se atribuye ya a la ley de Müller, sino a procesos neurofisiológicos en los que puede intervenir el organismo entero.

Desde el punto de vista fisiológico, parece que el interés de la doctrina de Müller consiste en las cuestiones que suscita respecto a la formación del conocimiento. Ahora bien, acéptese o no la doctrina de la energía específica de los sentidos, debe reconocerse que los resultados no afectan a las cuestiones epistemológicas, las cuales, como ya indicó Kant, se refieren a la validez del conocimiento y no a los procesos fisiológicos, psicológicos o neurológicos por medio de los cuales se adquiere.

Algunos historiadores han declarado que la doctrina de Müller puede ya rastrearse en algunos presocráticos, como Empédocles o Demócrito.

Véanse las obras mencionadas en PERCEPCIÓN, especialmente las relativas a las bases físicas de la percepción.

ENESIDEMO (*fl.* 70 antes de J. C.) de Cnosos (Creta) enseñó en Alejandría, oponiendo a los estoicos y a los académicos el pirronismo como única doctrina adecuada al sabio. En sus *Discursos pirrónicos* recopiló, en efecto, Enesidemo todas las doctrinas divergentes sobre cada punto para demostrar la incertidumbre del conocimiento, y desarrolló en los llamados tropos (VÉASE) sus objeciones destinadas a evidenciar la imposibilidad de conseguir un saber verdadero a causa de la multiplicidad de condiciones externas e internas que concurren en el juicio. Durante mucho tiempo se consideró que el escepticismo de Enesidemo era sólo una preparación para la admisión de la doctrina de Heráclito; sin embargo, parece que, en última instancia, la crítica de todo criterio de verdad no tenía para él otro sentido que la suspensión del juicio y, por tanto, la adopción del temple impasible de ánimo, de la ataraxia (VÉASE; véase también ESCEPTICISMO).

De los *Ocho libros de los Discursos pirrónicos, Purrwneiwn* λόγων οχτώ βιβλια, hay resumen en Photios. Biblioteca (Cod. 212), ed. I. Bekker. Véase Karl Goebel, *Die Begrün-dung der Skepsis des Aenesidemus durch die zehn Tropen,* 1880. — Victor Brochard, *Les sceptiques grecs,* 1887 (Libro III) (trad. esp.: Los *escépticos* griegos, 1944). — Eugen Pappenheim, *Der angebliche Hera-klitismus des Skeptikers Ainesidemos,* 1889. — Véase también la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO (obras de V. Brochard, A. Goedeckemeyer, L. Robin *et. al.).*

ENFASEOLOGÍA. Véase BAUMGARTEN (ALEXANDER), EXPRESIÓN (I).

ENGELS (FRIEDRICH) (1820-1895), nac. en Barmen (hoy, Wuppertal [Westfalia]), desarrolló una actividad múltiple, interviniendo en el periodismo, en la industria (trabajó en la fábrica de su padre, en Manchester) y en las luchas filosóficas y político-sociales. El más importante acontecimiento de su vida fue su encuentro con Marx (1844), de quien fue el más íntimo amigo y colaborador, hasta el punto de que es difícil con frecuencia precisar cuál fue la contribución de cada uno de ellos a las ideas fundamentales del marxismo (VÉASE). En verdad, lo que hemos expuesto bajo este nombre es el desarrollo de una serie de doctrinas que tienen por base las ideas y los estudios no sólo de Marx, sino también de Engels. Habiéndonos extendido sobre tales doctrinas en el artículo citado, nos limitaremos aquí a indicar los más destacados rasgos de la contribución filosófica de Engels a la misma. Ante todo, y aun cuando Engels se ocupó constantemente de obtener información sobre problemas económicos y sociales (y también estratégicos), trabajó más bien en el aspecto propiamente filosófico de la doctrina. El materialismo (v.), fue concebido por Engels no sólo como materialismo histórico, sino de un modo general como materialismo dialéctico. Uno de los aspectos importantes de este último era la dialéctica (v.) de la naturaleza. Puede decirse, pues, que la insistencia tan característica de los marxistas en la unión del materialismo con la dialéctica procede de Engels. Un rasgo muy destacado de las doctrinas de Engels es el esfuerzo dedicado a aclarar las relaciones entre la infraestructura económica y las superestructuras culturales. Contrariamente a lo que creen algunos, estas relaciones son, según Engels, complejas, de tal modo que no se admite la explicación causal directa de los acontecimientos no económicos por otros económicos, sino que se mantiene que la superestructura influye a su vez sobre la estructura; ideas, convicciones políticas y religiosas, etc., no pueden, pues, según Engels, descartarse fácilmente en una interpretación rigurosa del curso de la historia humana.

Obras principales de interés filosófico: *Herrn Dühring Umwälzung der Wissenschaften,* 1877-1878 *(La transformación de las ciencias por el Sr. Dühring,* conocido con frecuencia con el título *Anti-Dühring), — Ludwig Feuerbach und das Ende der klassischen deutschen Philosophie,* 1886 (L. *Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica).* Hay trads. esps. de estas dos obras en numerosas ediciones. — *Dialektik der Natur* (escrita entre 1873 y 1883 y publicada por vez primera en 1925 por Ryazanov). — Para las obras más importantes escritas en colaboración con Marx, véase el artículo sobre éste. Lo mismo para edición de obras completas. Hay numerosas trads. esp.; entre ellas citamos: *Origen de la familia, de la propiedad y del Estado,* s/f. — *Socialismo utópico y socialismo científico,* 1886. — *El anti-Dühring o "La revolución de la ciencia" de*

Eugenio Dühring, 1913. — *Dialéctica de la Naturaleza*, 1961. — Sobre Engels véase: K. Kautsky, *F. Engels*, 2ª ed., 1908. — Gustav Mayer, *F. Engels*, 2 vols., 1920, 2ª ed., 1934. — M. Adler, *Engels als Denker*, 1920. — R. Seeger, *F. Engels*, 1935. — R. Mondolfo, *Il materialismo storico in F. Engels*, 1912, 2ª ed., 1952 (trad. esp.: *El materialismo histórico de F. E. y otros ensayos*, 1957). — Horst Ullrich, *Der junge E. Eine historisch-biographische Studie seiner weltanschaulichen Entwicklung in den Jahren 1834-1845*, I, 1961. — A. Cornu, *K. Marx et F. Engels. Leur vie et leur oeuvre. I. Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne (1118/20-1844)*, 1955; II. *Du libéralisme démocratique au communisme (1842-1844)*, 1958; *III. Marx à Paris*, 1962. — Hay una serie de escritos (marxistas) sobre Engels publicados desde 1962 en Berlín-Este (*Schriften der deutschen Sektion der Komission der Historiker der DDR und der UdSSR*). — M. Rubel, "Répertoire des oeuvres de F. Engels", en *Bibliographie des oeuvres de K. Marx*, 1956.

ENRIQUE DE AUXERRE *(ca.* 841-ca. 876) estudió y enseñó en Auxerre (Yonne), donde tuvo como discípulo, entre otros, a Remigio de Auxerre (v.). Enrique de Auxerre tradujo y comentó a algunos poetas latinos clásicos. Se le deben glosas marginales al escrito pseudo-agustiniano *Categoriae decem,* así como notas a las traducciones latinas por Boecio del *De interpretatione,* de Aristóteles, y de la *Isagoge,* de Porfirio. En estas notas Enrique de Auxerre discutió la cuestión de los universales, considerando como tales no sólo la especie y el género, sino un "universal" de mínima comprehensión: la "ousía" o substancia. Siendo los universales para Enrique de Auxerre abreviaturas de nombres, pareció inclinarse a un nominalismo moderado. Enrique de Auxerre fue incluido en sus comentarios por Juan Escoto Erigena.

Véase B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique, I,* 1872 (incluye las glosas a *Categoriae decem).* M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Méthode,* I, 1909. — Véase también J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik,* 1907 y *Der Nominalismus in der Frühscholatiks,* 1910 [Beitráge, etc., VIII 5).

ENRIQUE DE GANTE, llamado el *doctor solemnis (ca.* 1217-1293) nac. en Gante (o en Tournai), y uno de los pocos filósofos de su época que no pertenecieron a una Orden religiosa, profesó en la Universidad de París desde 1276 hasta un año antes de su muerte y colaboró con Esteban Tempier en la condenación del averroísmo, de 1277. Durante algún tiempo ha sido considerado como una figura de escasa importancia en el pensamiento medieval; en las últimas décadas, sin embargo, los estudios realizados sobre él han mostrado que no sólo su doctrina tiene considerable originalidad e importancia, sino que también influyó grandemente sobre otros varios pensadores, entre ellos Duns Escoto, y que hasta el siglo XVIII hubo polémicas en torno a sus tesis. En el siglo XVI la Orden de los sevitas lo consideró como su doctor, pero se ha mostrado que el propio Enrique de Gante no perteneció a la Orden. No es fácil exponer su doctrina a causa de los muchos elementos de que se compone. Por haber en ella temas aristotélicos, agustinianos y avicenianos se ha llamado con frecuencia a su autor un filósofo ecléctico, situado entre el aristotelismo y el agustinismo, sin adherirse a ninguno de ellos, aun cuando con preferencia por ciertas soluciones agustinianas. Sin embargo, la consistencia interna del pensamiento de Enrique de Gante es suficientemente sólida para que si se le considera un ecléctico no se interprete este calificativo como indicando mera yuxtaposición de diversas doctrinas. Nos referiremos a algunas de las que se destacan del complejo conjunto doctrinal. Ante todo, a la doctrina del conocimiento. Éste es concebido como una iluminación (v.) divina concedida por Dios al hombre, lo cual supone que el conocimiento natural por sí es insuficiente, aun usando todos los grados de abstracción, y explica la frase, de tendencia aparentemente escéptica (bien que de un escepticismo referido a una sola fuente), con que comienza su *Summa:* "¿Sabe el hombre algo?" Ello no significa que se rechace por entero el conocimiento sensible. Pero este conocimiento es objeto solamente de la física, la cual procede por abstracción de lo singular a lo universal. La metafísica, en cambio, comienza con lo universal y es la única que puede descubrir lo inteligible. Fundamental es a este respecto la citada iluminación. Por ella se hace posible concebir el ser como ser. Este ser puede referirse al creador o a las criaturas, aunque no en sentido unívoco. Importante es en la doctrina de Enrique de Gante su teoría del ser propio a una entidad en sí misma: es la esencia o, mejor dicho, el ser de la esencia *(esse essentiae).* Este ser de la esencia permite distinguir entre un ser que posee realidad objetiva y un ser tan sólo mental. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que tal ser de la esencia es un ser de ésta en cuanto tal y no una naturaleza de la existencia. En lo que se refiere a esta última Enrique de Gante la explica como una posibilidad actualizada por su causa. Por otro lado, no hay (contra Egidio Romano) distinción real entre la esencia y la existencia; tal distinción es meramente intencional. Característico de la fisofía de Enrique de Gante es la tesis de que el principio de individualización consiste en una doble negación: negación de división intrínseca y negación de la identidad de un ser con respecto a otros seres. Típico de ella es también la tesis de que la materia no es una pura potencia; la materia tiene también, pues, *esse essentiae.* Por eso hay que rechazar, según nuestro autor, el hilemorfismo en todos los entes y afirmar la doctrina de la pluralidad de las formas en los seres materiales. En vista de todo ello Gilson ha caracterizado la filosofía de Enrique de Gante como una de las formas del agustinismo avicenizante. El agustinismo resulta patente en la doctrina de la iluminación, y en la explicación del mundo de las existencias como resultado de la creación; el avicenismo, en la teoría de las esencias.

Las principales obras de Enrique de Gante son sus quince Q*uodlibeta* (entre 1276 y 1291) y una *Summa theologica.* Edición de los primeros: París, 1518 (reimp. en 2 vols., 1960); Venecia, 1608, 1613. Edición de la segunda: *Summa quaestionum ordinarium Henrici a Gandavo,* París, 1520 [reimpresión de esta edición: 2 vols., 1953, en Franciscan Institute Publications. Text Series N 5, ed. E. M. Buytaert, O. F. M.] y *Magistri Henrici Goethals a Gandavo Summa in tres partes praecipuas digesta opera,* Ferrara, 1646. Edición de obras filosóficas por Ángelus Ventura, Bolonia, 1701 (incluyendo libros erróneа-

mente atribuidos al filósofo). — Véase W. Schöllgen, *Das Problem der Willensfreiheit bei H. von Gent und Hervaeus Natalis,* 1927. — J. Paulus, *H. de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique,* 1938 [Études de philosophie médiévale, XXV]. — Id., id., "Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* XIII (1940-1942), 323-58. — P. Bayerschmidt, *Die Seins- und Formmetaphysik des H. von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie,* 1941 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXXVI, 3-4]. — G. de Lagarde, "La philosophie sociale d'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines", *Archives,* etc., XIV (1943-45), 73-142. — Th. V. Nys, O. P., *De werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent,* 1949. — E. Bettoni, *Il processo astrattivo nella concezione di E. di Gand,* 1954. — José Gómez Caffarena, S. I., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de E. de G.,* 1958 [Analecta Gregoriana, 93]. — J. M. Rovira Belloso, *La visión de Dios según E. de G.,* 1960. — F. A. Prezioso, *La critica di Duns Scoto all'ontologismo di Enrico di Gand,* 1961.

ENS. Nos hemos ocupado del término *ens* en el artículo sobre Ente (VÉASE). Señalaremos aquí que los escolásticos han usado no sólo el vocablo *ens* sin más, sino también, y con frecuencia, dicho vocablo acompañado de un adjetivo o de una locución. Tenemos así, entre otras, las expresiones *ens creatum, ens increatum, ens divinum, ens fixum, ens immobile, ens mobile, ens perfectum, ens imperfectum, ens completum, ens incompletum, ens finitum, ens infinitum, ens secundum se, ens in alio, ens in actu* (o *actu), ens in potentia* (o *potentia), ens contingens, ens necessarium, ens naturale, ens particulare, ens subsistens, ens realis, ens rationis.* El examen de estas diversas formas de *ens* o ente se halla en diversos artículos de este Diccionario: citamos, a modo de ejemplo, Creación, Infinito, Acto, Contingente, Ente de razón, Necesidad, Absoluto. El lector podrá completar la lista fácilmente.

Para el *ens rationis,* véase el artículo ENTE DE RAZÓN.

Hay varias expresiones en las que interviene el vocablo *ens* que son seguramente menos familiares que las anteriormente introducidas o cuyo significado no aparece tan transparente en la lectura. Entre ellas citamos las dos siguientes: *ens diminutum y ens ratum.*

Armand Maurrer, C. S. B. *("Ens Diminutum:* A note on Its Origin and Meaning", *Mediaeval Studies,* XII [1950], 216-22) indica que la expresión *ens diminutum* procede de una versión latina de una versión árabe de un pasaje (VI 4, 1027 b 33) de la *Metafísica* de Aristóteles. Según Maurer, la palabra griega λοιπόν *(reliquum,* restante) en la expresión aristotélica τὸ λοιπὸν γήνος τοῦ ὄντος *(reliquum genus entis,* el género restante del ser) fue traducida al árabe por *naquis* ("disminuido"). Aristóteles había distinguido entre el ser que se divide en las categorías y el ser como ser accidental (y también como ser verdadero). Estos dos últimos parecían ser menos "completos", por lo que es posible que el traductor introdujera el término 'disminuido'. Rogelio Bacon (siempre según Maurer), en sus *Quaestiones* sobre la *Metafísica* sigue el uso de la aludida versión latina e introduce la expresión *ens diminutum* para designar lo accidental y lo verdadero. Sin embargo, parece haber dos tipos de *ens diminutum :* el que está "fuera del alma" o "en la realidad" y el que está "en el alma". Adán de Buckfield llamó a este último el ser disminuido por excelencia *ens per se diminutum.* Santo Tomás usa una vez la expresión *ens diminutum* (en 4 *Sent.,* 1. 1, 4, 2c), pero prefiere las expresiones *ens rationis intentio, esse intentionale.* Puesto que sólo el ser fuera del alma parece poder dividirse en las categorías, el "ser en el alma" o *ens in anima* es considerado como el *ens diminutum* por Sigerio de Brabante y Godofredo de Fontaines. Maurer apunta que Duns Escoto fue el que usó la expresión *ens diminutum* más frecuentemente, en el sentido del *ens* que está en el alma. Mientras algunos autores árabes (entre ellos, Averroes) habían distinguido dentro del "restante género del ser" entre un ser como el ser por accidente que está fuera del alma y el ser en cuanto "ser verdadero" que está dentro del alma, pero habían considerado a ambos como ens *diminutum* (por la lectura antes indicada), Duns Escoto estima que el *ens diminutum* es exclusivamente el que está *in anima,* identificándolo con el *ens rationih, ens cognitum* (en *Op. Ox.,* IV, d. 1, q. 2, u. 3; cit. por É. Gilson en *Jeans Duns Scot,* 1952, pág. 292, nota). El ser "disminuido" como ser en la mente es (dice Maurer) no los universales, sino "un ser relacional producido por la razón" (art. cit., pág. 221).

En la obra de Gilson antes citada (págs. 294-5) este autor se refiere a la expresión usada por Duns Escoto, *ens ratum.* Este es definido como un ente que tiene "un ser firme y verdadero, o esencia o existencia". El *ens ratum* es, pues, el "ser real" (Op. *Ox., I,* d. 36. ad. art. 11).

ENS UNUM VERUM BONUM CONVERTUNTUR. Véase TRASCENDENTALES.

ENSIMISMAMIENTO. Véase ALTERACIÓN, INTIMIDAD.

ENTE. El infinitivo griego εἶναι: equivale al infinitivo latino *esse* y se traduce al español por 'ser'. El participio presente griego del mismo verbo, ὄν, equivale a *ens* y se traduce al español por 'ente'. En italiano se usan respectivamente a tal efecto *ente* y *essere;* en alemán se usan *Seiendes* y *Sein.* En francés y en inglés ha solido usarse un solo término para 'ente' y para 'ser': *être y Being,* pero desde hace algún tiempo (y especialmente debido a la necesidad de traducir algunos textos de Heidegger, donde se insiste en que debe distinguirse entre el ente y el ser) se usan en dichos idiomas los neologismos *étant* y *essent,* que podrían muy bien emplearse como traducciones del latin *ens.*

Sin embargo, el problema de la posible distinción entre 'ente' y 'ser' no es tan fácil como parece desprenderse de dichas precisiones de vocabulario. Desde el punto de vista lingüístico hay que tener en cuenta que los significados de 'ente' y 'ser' dependen en gran parte del modo como son introducidos estos términos. Por ejemplo, no es lo mismo decir 'un ente' que decir 'el ente'; no es lo mismo emplear 'ser' como cópula en un juicio que decir 'el ser'. En vistas de estas y otras dificultades se ha argüido a veces que la distinción entre ente y ser, cuando menos dentro de la llamada "ontología clásica", es punto menos que artificial o en todo caso insignificante. Así, los griegos emplearon la expresión τί τὸ ὄν; que ha sido

traducida al latín por *quid est ens?* y que se traduce al español no sólo por "¿Qué es el ente?", sino también, y sobre todo, por "¿Qué es el ser?", Algunos autores, sin embargo, insisten en que preguntar por el ente y preguntar por el ser no es lo mismo; el ente es "lo que es" mientras que "el ser" es el hecho de que cualquier ente dado *sea.* El asunto se complica en vista de ciertas expresiones tales como τὸ τί ἦν εἶν αι, que se ha traducido al latín por *quod quid erat esse y* que se refiere al "ser que era un algo", a un *quid* que posee, como tal, una *quidditas* en virtud de la cual "era" antes de haberse realizado en un individuo particular.

Si el concepto del ente y el del ser son lo mismo, lo que hemos dicho a propósito del último (véase SER) vale para el primero. Pero si no son exactamente lo mismo, hay que tratar de ver qué distinciones se han efectuado en el curso de la historia.

Con el fin de aclarar esta cuestión, proponemos lo siguiente: referir brevemente (aun a riesgo de repetición respecto a lo dicho en el artículo SER) lo que algunos escritores en lengua latina han dicho acerca del ente y de su concepto. Puede considerarse parte de la información aquí proporcionada como un complemento a lo indicado en el citado artículo Ser. Después, presentaremos algunos ejemplos en el pensamiento actual en los que se ha intentado distinguir entre el ente y el ser.

Él vocablo latino *ens* fue usado por Quintiliano en *Institutiones Oratoriae* (VIII 3): "Muchos nuevos vocablos han sido formados a base del griego, sobre todo por Sergio Flavio [Sergius Flavius]; algunos de ellos, como *ens y essentia [ut queens et essentia,* es decir *utque ens et essentia)* considerados como un tanto duros." Quintiliano usó asimismo el plural *entia* como traducción de ὄντά *(ibid.,* II 14): "No todas las traducciones del griego son propias, como no lo es el intento de poner vocablos latinos en forma griega. Y esta traslación no es menos dura que la de *essentia* y *entía [essentia et queentia,* es decir, *essentia utque entía)".* El gramático Prisciano de Cesárea manifestó que *ens* fue usado por César. Ahora bien, mientras los clásicos latinos y los retores consideraban tal uso como un tanto "duro" (o "bárbaro"), los vocablos *ens y entía* circularon durante la época escolástica como términos técnicos indispensables (estimamos como de poca, o ninguna, importancia filosófica el uso de *ens* en textos no filosóficos, donde *ens* es equiparado a *existens;* Cfr. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis,* s. v. "Ens"). Especialmente desde el siglo XIII se discutió lo que es el *ens* como "lo que es" o "ser que es", esto es, como ὄν. A la pregunta *quid est ens?,* correspondiente al ya citado τί τό ὄν aristotélico (en *Met.,* Γ 1.003 a 21) se respondió que *ens est quod primo intellectus concipit* (Santo Tomás, *De verit,* q. I a 1 c) y que *illud quod primo cadit sub appre-hensione est ens (S. theol.,* II-Ia q. XCIV a 2). Nada se puede decir de lo que es a menos que el decir se halle ya situado dentro de la primera y previa aprehensión del ente. El ente es *id quod est,* aquello que es *(In Boëth de hebd.,* lect 2). Santo Tomás habla asimismo del *esse* (ser), pero para definirlo en términos del *ens: Esse dicitur actus entis inquantum ens est.* Este es el ente que se divide en diez géneros (véase CATEGORÍA). Santo Tomás estudia el ser como ser con su esencia, como "lo que es" (y en cuanto es). El ente es lo más común en cuanto sujeto de aprehensión. A la vez, es algo que trasciende todo lo que es; no puede definirse por ningún modo especial de ser —por ningún ser "tal o cual"— y es por ello un trascendental (VÉASE) —*y* como trascendental—, por lo demás, "convertible" en lo uno, la cosa, el "algo", lo verdadero y lo bueno. Se ha dicho que, además de ser un trascendental, el ente es un supertrascendental; como trascendental es lo que es en cuanto relativo a lo real, y como supertrascendental es lo que es en cuanto relativo no sólo al ente real, sino también al ente de razón (v.). Se podría añadir que si se extienden las posibilidades del ente y se hace referencia no sólo a la realidad, sino también a la posibilidad, entonces tenemos el más amplio concepto posible del ente. Esta ampliación de significado ocurrió con Wolff (Cfr. *infra).* Por el momento baste considerar el concepto del ente en cuanto "lo que es".

Los escolásticos han tratado con detalle de la cuestión del ente en este respecto. Una serie de problemas se pkntean. Por un lado, si la noción del ente es "comunísima", el ente es todo lo que es como tal. Por otro lado, si el ente es lo real en su realidad, el ente puede ser lo que sostiene ontológicamente todos los entes. Finalmente, si el ente es todo lo que es o puede ser, habrá que precisar de qué distintos modos se dice de algo que es ente. Por ejemplo, puede dividirse el ente en ente real y de razón, en ente potencial y ente actual, y este último en esencia y existencia. Puede asimismo estudiarse de qué modo se puede hablar del ente: análoga, unívoca, equívocamente. Ciertas formas de ser que pueden equipararse al ente deben distinguirse de éste. Tal ocurre, por ejemplo, con la distinción entre el ente y la cosa. Como señala Santo Tomás *(De veritate,* q. I a 2) —siguiendo en ello a Avicena—, cosa se distingue de ente por cuanto el ente es *sumitur ab actu essendi,* en tanto que el nombre de la cosa expresa la *quid-didad* o la esencia del ente.

Además de las divisiones del ente, de los modos de decirse el ente y de la distinción entre el ente y nociones similares, los escolásticos estudiaron otros modos de tratar el ente. Por ejemplo, se puede tratar del ente como objeto material, del ente como objeto formal *quod y* del ente como objeto formal *quo.* En el primer caso, se trata del ente en cuanto *(quodcumque)* ente; en el segundo de la *ratio* del ente; en el tercero, de un grado altísimo y sumamente abstracto de la materialidad. La doctrina escolástica del ente culmina posiblemente en Suárez (v.). Sus *Diputaciones metafísicas* son a la vez, sino primariamente, "disputaciones ontológicas". El ente es estudiado por Suárez no sólo como "lo que es", sino como la condición, o condiciones, que hacen posible (e inteligible) todo ser. Se ha dicho por ello que la doctrina del ente ha desembocado en un puro formalismo. Pero habría que ver hasta qué punto ello es cierto. El formalismo aparece, en cambio, bastante claramente en Wolff (y en autores anteriores a Wolff) en cuanto el ente es definido (Wolff, *Philosophia prima sive antología,* § 134) como todo aquello a lo cual no repugna la existencia. Si tal ocurre, el ente es entonces la posibilidad lógica. Ahora bien, aun en este caso hay en la ontología de Wolff supuestos metafísicos — los que derivan de la doctrina de Leibniz, según la cual todo lo posible tiende a la existencia, de

acuerdo con la composibilidad (v.). En los escolásticos y en Wolff hallamos, en todo caso, una compleja mezcla de los conceptos del ente y del ser, correspondiente a la compleja mezcla existente de los motivos metafísicos con los ontológicos.

Han sido varios filósofos actuales los que más han insistido en la necesidad de deshacer los equívocos en que se ha incurrido al tratar la doctrina tradicional del ente. Heidegger se ha destacado entre tales filósofos al manifestar que la cuestión del ser y la del ente no son iguales: la primera es ontológica; la segunda, óntica (véase ÓNTICO). La determinación hasta cierto punto justificada del ente —la 'definición' de la lógica tradicional que tiene su fundamento en la antigua ontologia— no es aplicable al ser *(Sein und Zett,* § 1). El ser (Sein) es previo a los entes (*Seienden).* Que sea tal ser y cómo puede lograrse —si puede lograrse— un acceso a él, es la gran cuestión que Heidegger se ha propuesto desentrañar, sin que, al parecer, lo haya logrado. Según Heidegger (el "primer Heidegger" por lo menos; véase HEIDEGGER [MARTIN]), sólo el análisis existenciario (v.) del ente que pregunta por el ser —el *Dasein* (v.)—, es decir, del ente a quien en su ser le va su ser, puede abrir el camino para una comprensión del sentido del ser. Heidegger supone, pues, que la clásica pregunta por el *ens* ha velado la pregunta más originaria por el ser. En suma, que debe distinguirse entre ser y ente: *" 'Sein' ist nicht so etwas Seiendes" (op. cit.* § 1; Cfr. también *Einführung in die Metaphysïk,* especialmente Cap. I). Según Nicolai Hartmann, "el ser y el ente se distinguen al modo como se distinguen la verdad de lo verdadero, la realidad *[Wirklichkeit, y* también *Realität]* de lo real [como *wirklich y* como *rede]" (Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935, pág. 40). El ens en sentido tradicional es el ὄν objeto de la *Metaphysica,* mientras que el ser es el Sv objeto de la *Ontologia.* Cierto que es "prácticamente imposible referirse al ser sin investigar el ente" *(op. cit.,* pág. 41), pero ello no impide que pueda establecerse (cuando menos mentalmente) una distinción entre ambos.

Debe advertirse que la historia del concepto "ente" es más compleja todavía de lo aquí presentado, a causa de ciertos modos particulares —bien que relacionados con la "tradición"— con que se ha empleado el vocablo 'ente'. Por ejemplo, Gioberti habla del ente en la célebre fórmula *l'ente crea l'esistente,* dándole el sentido de Dios. Rosmini considera el ente como el término del ser, el cual precede al ente, cuando menos en el orden de los conceptos. Es difícil, en vista de todo ello, proceder a una conclusión general respecto al problema del ente y de la relación entre este problema y el del ser. En muchos casos, han sido tratados como el mismo problema. En otros casos, se ha considerado que el concepto de ser es más general que el del ente. En otros todavía se ha admitido sólo el concepto del ente —como "lo que es" o inclusive como "lo que existe"— considerándose que mientras es legítimo hablar de un problema del ente, no es legítimo hablar de un problema del ser. El ser no puede ser un sujeto — sólo lo que es de alguna manera, un ente, puede ser sujeto. No puede ser tampoco un predicado (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]), pues de nada puede decirse simplemente que es a menos de decirse de qué clase de entidad se trata o cuáles son las propiedades fundamentales (la "esencia") de tal entidad. A modo de expediente, proponemos los siguientes usos:

(1) Al referirse a la ontologia "clásica", y especialmente a la desarrollada por los escolásticos y por los wolfianos, pueden identificarse los conceptos de ente y de ser.

(2) En términos generales puede decirse que el ser es el modo de presentarse una realidad como tal realidad. Si el ente es definido como "lo que es", su ser será entonces el modo (o los modos) de presentarse lo que es en cuanto es.

(3) El concepto de ser tendrá entonces un alcance más general que el concepto de ente, pero su generalidad no significará que "hay" algo que sea "el ser": para que haya el ser de algo es menester que haya algo —real, ideal, actual, posible, etc.— del que quepa decir que es en tal o cual modo fundamental (u ontológico).

Véase la bibliografía de los artículos ANALOGÍA y SER. Además: R. C. Kwant, *De gradibus entis,* 1946. — P. Carosi, *Due sisnificati dell'Ente e l'oggeto formale dell' ontologia,* 1952. — José Hellín, S. I., "Obtención del concepto del ente, objeto de la metafísica", *Pensamiento,* XVII (1961), 135-64. — Nimio de Anquin, *Ente y Ser (Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente),* 1962. — Véase asimismo: Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935, págs. 39-87 (en trad. esp.): *Ontología. I. Fundamentos,* 1954, págs. 45-98).

ENTE DE RAZÓN. En los artículos Ens y Ente (v.) nos hemos referido a los diversos modos en que el ente es dividido en la filosofía escolástica. Uno de los entes por ella considerados es el ente de razón *(ens rations).* Por su particular importancia para la comprensión de la naturaleza de la lógica según los escolásticos, damos aquí sobre el mismo algunas indicaciones complementarias.

Los escolásticos definen el ente de razón como el que posee ser objetivo *solamente en el entendimiento.* El término 'objetivo' es usado aquí en su sentido tradicional (véase OBJETO Y OBJETIVO). En efecto, los escolásticos distinguen entre tres modos como puede estar algo en el entendimiento: subjetivamente, efectivamente y objetivamente. Algo está en el entendimiento *subjetivamente* cuando inhiere en el sujeto en cuanto accidente. Algo está en el entendimiento *efectivamente* cuando es un efecto inmanente del entendimiento, es decir, cuando es un movimiento vital o serie de movimientos vitales que proceden del entendimiento físico o realmente. Algo está en el entendimiento *objetivamente* cuando es aprehendido por él pura y simplemente, esto es, cuando su naturaleza consiste en el modo de aprehensión del objeto. Ahora bien, mientras las especies inteligibles están en el entendimiento subjetivamente, y el concepto formal está en el entendimiento subjetivamente y efectivamente, el ente de razón está en el entendimiento —y sólo en él— objetivamente. Si estuviera en otro lugar además de estar en el entendimiento no sería, en efecto, ente de razón.

Según los escolásticos, el ente de razón no tiene una causa eficiente, pero sí un fundamento: aquello según lo cual es formado objetivamente por el entendimiento humano. Según la razón del fundamento *por accidente,* el ente de razón puede tener o no tener *fundamentum in re* (o realidad "objetiva" en el sentido actual del vocablo). Según la razón del fundamento *esencial,* el ente de razón

puede ser o negación o privación. En ningún caso, el ente de razón es algo actual, pero ello no le impide ser aprehendido por el entendimiento. Los entes de razón se entienden en función de las intenciones (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que la razón ve en los objetos que considera. Cuando considera intenciones como el género, la especie, etc. que no descubre en la naturaleza de las cosas, sino que se siguen, como dice Santo Tomás *(in lib. IV Met.,* lect. 4, 574), de las consideraciones de la razón misma, el resultado de ello son entes de razón, y tales entes de razón son el objeto de la lógica. Las intenciones referidas son las llamadas por los escolásticos segundas intenciones. Así, el objeto de la lógica (formal) es la intención segunda o ente de razón *lógico.* Y como la intención segunda está fundada en una intención primera, se puede decir que para los escolásticos los objetos de que habla la lógica no pueden ser aprehendidos sino con un cierto fundamento en la realidad. La lógica habla, pues, de la realidad. Pero *no* de un modo directo (ni el ente real ni el ente no real pueden ser objetos de lógica), sino indirectamente: los entes de razón lógicos son como el mapa que representa isomórficamente las estructuras (fundamentales) de lo real.

ENTELEQUIA. Aristóteles usó en varios pasajes de sus obras el término ἐντελέχεια que se transcribe en español en la forma indicada: entelequia. Como Platón había dicho que el alma posee ἐνδελέχεια o movimiento continuo, se ha supuesto a veces que Aristóteles alteró el vocablo platónico para diferenciar su doctrina de la de Platón. Esta suposición parece incorrecta. También parece incorrecta la suposición de que en tiempo de Aristóteles existía el adjetivo ἐντελεχής y que Aristóteles formó el sustantivo ἐντελέχεια a base de dicho adjetivo. Lo más probable es que el Estagirita forjara el vocablo ἐντελέχεια a base de la expresión ὑὸ ἐντελὲς ἔχων, "el hecho de poseer perfección". W. D. Ross en comentario a su edición de la *Metaphysica* (vol. II, págs. 245-6) se adhiere a esta última opinión, la cual coincide en gran parte con la ya expresada por Filopón *(Commentaria in Aristotelem Graeca,* XV, 208). Hermolaus Barbarus tradujo ἐντελεχέια precisamente por "el hecho de tener perfección", *perfec-tihabia,* según indica Leibniz (Mon., § 18; Theod., I § 87). En su edición de la *Metaphysica* de Aristóteles Bo-nitz indica que ἐντελέχεια es sinónimo de *perfectus.* El propio Bonitz hace notar *(Index arist.,* 253 b) que Aristóteles usó ἐντελέχεια de un modo ambiguo; a veces distingue ἐντελέχεια de ἐνέργεια y a veces hace estos vocablos sinónimos.

En tanto que designa "el hecho de poseer perfección", el término 'entelequia' significa la actualidad o perfección resultante de una actualización. La entelequia es entonces el acto en tanto que cumplido. En este sentido entelequia se distingue de actividad o actualización, ἐνεργεια . En tanto que constituye la perfección del proceso de actualización, la entelequia es el cumplimiento de un proceso cuyo fin se halla en la misma entidad. Por eso puede haber entelequia de la actualización, pero no del simple movimiento, χίνησις .

Aristóteles, según se ha indicado, no es siempre consistente en el uso del término 'entelequia'. En *De an.,* II 1, 412 a 27 b 5 señala que el alma es entelequia. En cambio, en *Met.,* H, 3, 1043 a 35 dice que el alma es actualización, "energía", ἐνέργεια . Aquí los dos términos son sinónimos. En *Met.,* Λ 6, Aristóteles describe al Primer Motor como ἐνεργεια y en *Met.,* Λ 6 lo describe como entelequia. Es posible que en el primer caso el Estagirita quiera subrayar la actividad del Primer Motor y en el segundo su perfección que hace que tal actividad consista en "mover sin ser movido". En *Met.,* H 8, 1050 a 20 sigs., Aristóteles indica que la acción, ἔργον, es el fin, τέλος, y que la actualidad o actualización, ἐνέργεια, es la acción, de modo que el propio término 'actualidad' se deriva de 'acción' y equivale a la entelequia. En *Met.,* Γ 4, 1077 b 25-30 Aristóteles escribe que lo que es indeterminado existe potencialmente y no en su entelequia. Como puede verse, el uso aristotélico de 'entelequia' es algo flotante. Sin embargo, en ciertos casos su significado aparece más claro y tajante; particularmente importante al respecto es la definición aristotélica del alma (VÉASE).

Plotino utilizó asimismo la noción de entelequia, pero no se adhirió, cuando menos en lo que toca a su aplicación al alma, a la doctrina de Aristóteles. En *Enn.,* IV, vii, 8 señalaba Plotino que el alma ocupa en el compuesto el lugar de la forma. Si tenemos que hablar de entelequia, nos será forzoso entenderla como algo que adhiere al ser de que es entelequia. Ahora bien, Plotino señala explícitamente que el alma *no es como una entelequia,* pues el alma no es inseparable del cuerpo.

En la época moderna la noción de entelequia ha sido generalmente desechada; se ha llegado inclusive a dar a 'entelequia' el sentido peyorativo de lo "no existente", que todavía conserva en el lenguaje común. En ciertos momentos, sin embargo, se ha revalorizado el término, y ello precisamente en dos doctrinas de innegable carácter teleológico: una en el siglo XVII y otra en la época contemporánea. La del siglo XVII en la de Leibniz. Para este filósofo las entelequias son "todas las substancias simples o mónadas creadas, pues tienen en sí una cierta perfección ἔχουσι τό ἐντελες y hay en ellas una cierta capacidad de bastarse a sí mismas (αὐτάρκεια) que las hace fuentes de sus acciones internas y, por así decirlo, autómatas incorpóreos" *(Monadologie,* § 18). En cuanto a las revaluaciones contemporáneas del concepto de entelequia mencionaremos dos, ambas mantenidas por biólogos y filósofos neo-vitalistas: Hans Driesch y Alwin Mittsch. Para Driesch (Cfr. *Philosophie des Organischen,* 4a ed., 1928, especialmente págs. 373 y sigs.) la entelequia designa la forma de acontecer que se rige por la causalidad de totalidad y que puede ser calificada de causalidad entelequial. La entelequia es una "substancia individualizada" o, si se quiere, una "causalidad individualizante" — uno de los nombres que tiene la "causalidad total". Para Mittasch *(Entelechie,* 1952), que sigue en parte las orientaciones de Driesch, hay ciertas fuerzas que en vez de producir energía o potencia regulan tal energía o tal potencia. A estas fuerzas pertenece la entelequia orgánica. Mittasch advierte, sin embargo, que su concepto de entelequia difiere en varios respectos del de Driesch. Éste había indicado que la entelequia suspende las leyes físicas y químicas. Mittasch lo niega y manifiesta que se limita a regularlas. Además, a diferencia de Driesch, la entelequia

propuesta por Mittasch no se limita a la esfera orgánica, sino que interviene en la esfera físico-química. Finalmente, mientras Driesch tendía a considerar la entelequia como una idea regulativa (en el sentido de Kant), Mittasch se inclina a estimarla como una idea constitutiva.

Concepto de entelequia, especialmente en Aristóteles: Père Ancillon, "Recherches critiques et philosophiques sur l'entéléchie d'Aristote", en *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*, Hist. Phil. Kl., 1804 a 1811. — Gustav Teichmüller, "Begriff und Arten der Entelechie", en el tomo III (1873) de sus *Aristotelische Forschungen*. — Rudolf Hirzel, "Über Entelechie und Endelechie", *Rheinisches Museum*, XXXIX (1884). — A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Aristote*, 1906. — Hans Burchards, *Der Entelechiebegriff bei Aristoteles und Driesch*, 1928 (Dis. inaug.). — Chung-Hwan Chen, "The Relation Between the Terms ἐνέργεια and ἐντέλεχεια in the Philosophy of Aristotle", *Classical Quarterly*, LII (1958), 12-17. — Gerardo Bruni, "Note di polemica neoplatonica contro l'uso e il significato del termino 'entelecchia'", *Giornale critico della filosofia italiana*, anno XXXIX, terza serie, vol. XIV (1960). — Véase también bibliografía de FORMA. Análisis fenomenológicos y ontológicos de la noción de entelequia pueden hallarse en Hedwig Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, 1944, 2ª ed., 1961, y en varios trabajos de Nicolai Hartmann (véase HARTMANN [NICOLAI] y ONTOLOGÍA).

ENTENDIMIENTO. El vocablo griego νοῦς (véase Nous) y el vocablo latino *intellectus* se traducen al español de varias maneras, entre ellas por 'entendimiento' e 'intelecto'. Estos dos vocablos son a veces usados como si fuesen sinónimos. Así, por ejemplo, se escribe 'entendimiento agente (o activo)' y también 'intelecto agente (o activo)'. En la presente obra tratamos bajo el vocablo 'Intelecto' (VÉASE) de diversos sentidos que se dan a νοῦς y a *intellectus* en la filosofía antigua y medieval. Bajo el vocablo 'entendimiento' trataremos de varios sentidos de la "potencia intelectual" en la filosofía moderna. Usamos, así, 'entendimiento' como correspondiente a términos tales como *entendement*. *Verstand* y *Understanding*, especialmente en tanto que éstos se comparan y contraponen a *raison, Vernunft y Reason* (= 'razón').

Es común entre los filósofos modernos usar 'entendimiento' (o los vocablos pertinentes en los diversos idiomas) para designar la entera facultad (o potencia) intelectual. En algunos casos, como en Spinoza, el entendimiento (que así suele traducirse el vocablo spinozano *intellectus* en la obra *Tractatus de intellectus emendatione: Tratado de la reforma del entendimiento)* es equivalente a la "facultad de conocimiento" en sus diversos (cuatro) grados. Los modos en que puede ejercitarse el entendimiento o "modos de percepción" —según "lo que se dice" o según cualquier signo elegido arbitrariamente; por experiencia vaga; por aprehensión de la esencia de una cosa concluida de otra esencia, mas no adecuadamente; por percepción de la sola esencia de la cosa o conocimiento de la causa próxima— son a la vez "modos del entendimiento". Spinoza distingue asimismo entre entendimiento finito e infinito, y habla *(Eth.,* V) de *potentia intellectus seu de libértate humana,* la cual es equivalente a la *potentia rationis* en cuanto muestra lo que puede la razón por sí misma *(ipsa ratio]* en orden a dominar las afecciones *(affectus).*

Esta idea del entendimiento como potencia cognoscitiva completa —bien que organizada en diversos grados— se halla en otros autores modernos. Por ejemplo, y no obstante la diferencia entre un "racionalista" y un "empirista", en Locke. Éste llama "entendimiento" *(Understanding)* y, más específicamente, "entendimiento humano" *(Human Understanding)* toda la facultad de conocimiento en sus diversos modos. El entendimiento es para Locke lo que coloca al hombre por encima del resto de las cosas sensibles. El entendimiento es como el ojo, el cual "al tiempo que nos permite ver y percibir todas las otras cosas, no repara en sí mismo, requiriendo arte y penas colocarlo a cierta distancia y convertirlo en su propio objeto" *(Essay,* Introducción). Los objetos del entendimiento son las "ideas", tanto las de sensación como las de reflexión (véase IDEA). Ello muestra que en Locke el entendimiento comprende, en su primer grado, lo que a veces se llama "sensibilidad". La contraposición entre sensibilidad y entendimiento que han defendido ciertos autores modernos es una contraposición —o, mejor, distinción— "interna" dentro del entendimiento. Éste puede ser pasivo, cuando recibe las impresiones, y activo cuando saca a la vista *(brings in sight)* las ideas que habían sido impresas en el entendimiento *(op. cit.,* II, x, 2).

No queda siempre claro en Locke si el entendimiento es una facultad *que* recibe y maneja "ideas" o si es *el* recibir y manejar ideas, aunque lo último sería más adecuado que lo primero dada la tendencia de Locke y, en general, de los empiristas a no admitir el carácter independiente del entendimiento en relación con sus "ideas". Berkeley indica explícitamente que "el entendimiento no es diferente de las percepciones particulares o ideas" *(Philosophical Commentaries.* Notebook A, 614, ed. Luce), si bien señala que la idea es "un objeto del entendimiento" *(op. cit.,* 665), y que el entendimiento "considerado como una facultad" no es realmente distinto de la voluntad" *(op. cit.,* 614a). Según Berkeley, el entendimiento y la voluntad quedan incluidos en el "espíritu", por el cual entiende "todo lo que es activo" *(op. cit.,* 848). El entendimiento es, pues, para Berkeley, en último término, algo "espiritual".

Para Hume el entendimiento es el modo de ser del hombre como sujeto que conoce — o, si se quiere, como cognoscente. La ciencia de la naturaleza humana equivale al "examen del entendimiento" y del modo como está "amoblado", es decir, del modo como tienen lugar las percepciones en tanto que se resuelven en impresiones y en ideas *(Treatise,* I, i, 1).

Leibniz distingue entre sensibilidad y entendimiento, pero esta diferencia no es esencial, sino gradual. En efecto, conocer equivale a tener representaciones, las cuales pueden ser menos claras (sensibilidad) o más claras (entendimiento propiamente dicho, o intelecto). La sensibilidad se halla subordinada al entendimiento, en el cual las representaciones alcanzan el grado apetecible de claridad y distinción. El entendimiento ejerce aquí una función parecida a la de la "razón" cartesiana. Sin embargo, dentro del concepto de entendimiento parece poder haber dos modos de conocer: el indirecto y el intuitivo o directo. Sólo este

último merece el nombre de "razón" (y a veces de "intuición", en el sentido de "intuición intelectual").

Kant se opone a la idea leibniziana de que la sensibilidad es una forma inferior del entendimiento, y proclama una distinción fundamental entre la una y la otra. La sensibilidad —de que se ocupa la "Estética trascendental", en la *Crítica de la Razón Pura*— es una facultad de intuición. Mediante la facultad sensible se agrupan los fenómenos según los órdenes (trascendentales) del espacio y del tiempo. La sensibilidad es la facultad de las intuiciones α *priori.* El entendimiento, en cambio, es una "facultad de las reglas". Por ella se piensa sintéticamente la diversidad de la experiencia. La sensibilidad se ocupa de intuiciones; el entendimiento, de conceptos. Éstos son ciegos sin las intuiciones, pero éstas son vacías sin los conceptos *(K.r.V.,* A 51/B 75). "El entendimiento no puede incluir nada; los sentidos no pueden pensar nada" *(loc.* cit.). La lógica del empleo especial del entendimiento es la "lógica trascendental", la cual se divide en Analítica y Dialéctica (VÉANSE). La Analítica trascendental se ocupa de "la disección de la facultad del entendimiento" *(ibid.,* A 65/B 90); en el curso de su estudio se obtienen los conceptos del entendimiento, conceptos radicales o conceptos elementales (véase CATEGORÍA), los principios del entendimiento y los esquemas de aplicación del entendimiento (V. ESQUEMA). El entendimiento, en suma, piensa el objeto de la intuición sensible, de tal suerte que la facultad del entendimiento y la de la sensibilidad no pueden "trocar sus funciones": sólo cuando se unen se obtiene conocimiento. Puede asimismo definirse el entendimiento como la facultad de juzgar. Por medio del entendimiento se producen, en efecto, las síntesis. También puede definirse el entendimiento como "la unidad de la apercepción (v.) en relación con la síntesis de la imaginación"; esta misma unidad con referencia a la *"síntesis trascendental* de la imaginación es el *entendimiento puro" (ibid., A.* 119). Se puede ver con ello que el entendimiento es definible de muy diversos modos: como espontaneidad (a diferencia de la pasividad de la sensibilidad), como poder de pensar, como facultad de conceptos, como facultad de juicios. Según Kant, todas estas definiciones son idénticas, pues equivalen a la citada "facultad de las reglas" *(ibid,* A 126). Pero con ello resulta que, no obstante el lenguaje psicológico usado por Kant (derivado probablemente de la "psicología de las facultades" de su época), el entendimiento no es propiamente una facultad, sino una función o conjunto de operaciones encaminadas a producir síntesis y, con ello, a hacer posible el conocimiento en formas cada vez más rigurosas.

Según Kant, pues, el entendimiento pone en relación las intuiciones y lleva a cabo las síntesis sin las cuales no puede haber enunciados necesarios y universales. Así, el entendimiento constituye el conocimiento ordenando y dando forma a las intuiciones sensibles. A la vez que estructura positivamente el conocimiento (o, mejor, su posibilidad), lo estructura negativamente, pues establece los límites más allá de los cuales no puede irse. Estos límites están marcados por la divisoria entre el entendimiento y la razón. Ésta no puede constituir el conocimiento; a lo sumo, puede establecer ciertas regulaciones y ciertas direcciones de carácter muy general (como, por ejemplo, la regulación, o idea, regulativa de la razón, de la unidad de la Naturaleza). Ahora bien, la distinción kantiana fue aceptada por varios autores, como Jacobi, Fichte, Schelling y Hegel, pero al mismo tiempo fue vuelta del revés. Se consideró que si sucedía lo que Kant proponía era porque el entendimiento era una facultad inferior, que no puede compararse en poder y majestad con la razón. Se estimó que esta última podía penetrar en aquel reino que Kant había colocado fuera de los límites del conocimiento (teórico) por medio de la intuición — bien entendido, una "intuición intelectual", *intellektuelle Anschauung.* Jacobi proclamó este poder de la razón (como "razón intuitiva") con gran vigor y en todos los tonos, lo que motivó una reacción adversa de Kant contra el "cierto tono distinguido" que se nota "hoy" en la filosofía ("Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie", 1796). Las protestas de Kant, sin embargo, pesaron poco: Jacobi indicó una y otra vez que el entendimiento no debe subordinarse a la razón y que ésta es soberana. Lo mismo hicieron Fichte, Schelling, F. A. Schlegel, Hegel y todos los filósofos llamados "románticos" o, cuando menos, "idealistas". No se trataba ya de afirmar la posibilidad de un contacto con "la realidad en sí" por medio de la razón práctica; era la razón teórica y especulativa lo que aprehendía lo "en sí". La noción de "cosa en sí" (v.) era rechazada como un límite, pero era reinsertada como *la* realidad. En algunas ocasiones, ciertamente, esta reinserción se efectuaba al hilo de la razón práctica, siguiéndose con ello al propio Kant. Así, para Fichte lo que hay es, ante todo, la libertad. Pero mientras Kant consideraba a ésta dentro del terreno de la moralidad, Fichte hacía de la libertad el Absoluto metafísico que solamente la Razón (y no el entendimiento) podía aprehender.

Hegel siguió el camino de Jacobi y Fichte. Pero en vez de subordinar el entendimiento a la razón de un modo romántico, ensayó integrarlos y jerarquizarlos de un modo sistemático. Hegel concibe el entendimiento (*Verstand)* como la razón abstracta, a diferencia de la razón concreta, única que puede ser llamada propiamente razón *(Vernunft).* Mientras el entendimiento es la misma razón identificadora que huye de lo concreto o que, a lo sumo, quiere asimilar las diferencias de lo concreto, la razón es absorción de lo concreto por lo racional, identificación última de lo racional con lo real más allá de la simple identificación abstracta. Así lo expresa Hegel al comienzo de la *Lógica:* "El *entendimiento* determina y se atiene a las determinaciones; la *razón* es negativa y *dialéctica,* porque disuelve las determinaciones del entendimiento en la nada, y es *positiva,* porque produce lo *general y* concibe en él lo singular." La razón es, en verdad, espíritu, el cual ha de ser considerado como algo superior a la pura razón "raciocinante".

La bibliografía sobre las concepciones antiguas y medievales del "entendimiento" (= "intelecto"), en el artículo INTELECTO. — Para razón y entendimiento en Kant, Jacobi, Fichte, etc.: Arthur O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding and Time,* 1961.

ENTIA NON SUNT MULTIPLICANDA PRAETER NECESSITATEM es un principio o regla que puede traducirse como sigue: "No deben multiplicarse [aumentarse] las entida-

des más de lo necesario." El principio o regla en cuestión puede tener dos significados. Por un lado, puede significar que no deben introducirse más realidades o entidades de las que son menester para dar cuenta de un fenómeno, un proceso, o hasta la propia estructura del universo. Por otro lado, puede significar que no deben emplearse más conceptos (reglas, principios, supuestos, etc.) de los que son estrictamente necesarios para producir una demostración o proporcionar una explicación. Los dos significados se hallan, por lo demás, estrechamente relacionados entre sí, pues aunque las demostraciones y explicaciones se llevan a cabo mediante conceptos, se tiende a considerar que tales conceptos denotan siempre realidades. Por ejemplo, atribuir a una "substancia calorífica" la causa del calor es introducir un concepto —el concepto de substancia calorífica— innecesario y suponer a la vez que hay una realidad denotada por tal concepto — la realidad "substancia calorífica". Sin embargo, es posible dar una interpretación estrictamente conceptual de la regla en cuestión. En tal caso la regla recomienda que, dadas dos explicaciones posibles de una realidad, un proceso, un fenómeno, etc., hay que elegir la explicación que se valga del menor número posible de conceptos o, en otros términos, la explicación más simple.

Hemos tratado de esta regla en el artículo Economía (al referirnos al llamado "principio de economía del pensamiento") y también algunos aspectos de la misma en el artículo Acción (Principio de la Menor). Aquí nos limitaremos a proporcionar algunos datos sobre el origen histórico de la regla y sobre diversas variantes en la formulación de la misma.

Durante mucho tiempo la fórmula *Entia non sunt,* etc., fue atribuida a Guillermo de Occam. Por este motivo, algunos autores (por ejemplo, Bertrand Russell) han llamado a la regla expresada en tal fórmula "la navaja [de afeitar] de Occam" *(Occam's razor).* Pero en los textos de Occam no se encuentra la fórmula en cuestión; se encuentran fórmulas similares, tales como las dos siguientes: *Pluralitas non est ponenda sine necessitate* ("No debe introducirse innecesariamente una pluralidad") y *Frustra fit per plura quod potets fieri per pauciora* ("Es vano hacer con más lo que puede hacerse con menos"). Estas fórmulas están relacionadas en Occam con su tesis de que nada debe afirmarse sin una razón suficiente (excepto cuando se trata de algo conocido por sí mismo, por experiencia, o por revelación). Philotheus Boehner *(Ockham. Philosophical Writings,* 1957) ha declarado que el más antiguo filósofo escolástico en el cual puede encontrarse una fórmula similar a cualquiera de las indicadas es Odón Rigaldo (Odo Rigaldus) en su *Commentarium super Sententias (* MS Brujas 208, fol. 150a). Odón Rigaldo propuso la fórmula siguiente: *Frustra fit per plura quod potest fieri per unum* ("Es vano hacer con varios lo que puede hacerse con uno") — muy semejante en la forma, e idéntica en el contenido, a la segunda de las fórmulas de Occam antes mencionadas.

En la forma hoy más usual —*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*— parece que el más antiguo antecedente de ella se encuentra en la *Logica vetus et nova* (1654), de Clauberg.

ENTIDAD ACTUAL. Véase PROCESO, WHITEHEAD (N.A.).

ENTIMEMA. El término 'entimema' ha sido empleado con varios significados desde Aristóteles; Hamilton, por ejemplo, distingue entre 17 diversas significaciones. Aquí nos referiremos a las dos más corrientes.

Una primera significación es la que se halla en Aristóteles. Según ella, el entimema, ἐνθύμημα, es un silogismo basado en semejanzas o signos (los cuales pueden ser entendidos de tres modos de acuerdo con la posición del término medio en las figuras) (An. *Pr.,* II *27,* 70 a 10). Por ejemplo: del signo (o hecho) de que una mujer tiene leche, podemos inferir que está embarazada. En otro lugar dice Aristóteles que el entimema expresa la demostración de un orador y que se trata de la más "efectiva" de las maneras de demostración. El entimema es una clase de silogismo: el silogismo retórico. *(Rhet.,* I 1, 1355 a 6 sigs.) Algunos autores consideran que las dos definiciones dadas anteriormente por Aristóteles coinciden y que lo importante en el entimema es el que sea un razonamiento cuyas premisas son meramente probables o constituyen simplemente ejemplos.

Otra significación de 'entimema' es la que se halla en la mayor parte de los textos lógicos: el entimema es un silogismo incompleto, por no ser expresada una de las premisas. Si falta la premisa mayor el entimema es llamado de primer orden; si falta la premisa menor, es llamado de segundo orden. Así, "Los búlgaros beben Kéfir; Los búlgaros gozan de buena salud" es un entimema de primer orden; "Todos los ingleses leen novelas; John Smith lee novelas" es un entimema de segundo orden. Tradicionalmente —por ejemplo, en la *Lógica de Port-Royal*— se admitían solamente los citados dos órdenes. Algunos autores, siguiendo a Hamilton, introducen un entimema de tercer orden: aquel en el cual falta la conclusión.

Según varios autores, solamente el primer tipo de entimema, el basado en la semejanza o signo, es propiamente aristotélico. Otros autores, sin embargo, estiman que el Estagirita no desconoció el entimema como un silogismo truncado, como se muestra en *Rhet.,* I 2, 1357 a 15-20, donde indica que "el entimema debe constar de pocas proposiciones, menos de las que constituyen el silogismo ordinario", y ello en vista del hecho de que el hombre en su lenguaje cotidiano tiende a formular razonamientos suprimiendo expresiones que da por entendidas al oyente.

W. Hamilton, *Discussions on Philosophy and Literature, Education and Unicersity Reform,* 1852, 3a ed., 1866, págs. 153-56. — E. H. Madden, 'The Enthymeme: Crossroads of Logic, Rhetoric, and Metaphysics", *The Philosophical Review,* LXI (1952), 368-76.

ENTROPÍA. Véase ENERGÍA.

ENTUSIASMO. Platón habló del entusiasmo, ἐνθυσιασμός como algo inspirado por la divinidad *(Phaed.* 253 A). El entusiasmo es una especie de en-diosamiento, de trance divino; en el estado de entusiasmo el alma se halla fuera de sí para tener su sede en la divinidad misma. El mismo autor se refiere al entusiasmo al hablar de la inspiración poética; los poetas forman una "cadena de inspirados" llevados por el entusiasmo *(Ion,* 533 E). El entusiasmo está relacionado con la potencia divinatoria, μαντική, *(Tim.,* 71 E).

Las ideas platónicas al respecto han

ejercido influencia en todos los autores que han seguido de algún modo la doctrina de que la inspiración está ligada al entusiasmo. Pero entre los autores modernos solamente Shaftesbury (v.) se ocupó con particular atención de la naturaleza y función del entusiasmo. En la "Carta sobre el entusiasmo" ("Letter Concerning Enthusiasm"), publicada en *Characteristics,* etc. (2a ed., corregida, Vol. I, Secciones VI y VII), Shaftesbury indica que es menester manifestar el entusiasmo, y ello no sólo por los poetas, sino inclusive por los filósofos que luchan contra la "superstición". El entusiasmo es una especie de "espíritu visionario", un movimiento poderoso del ánimo. Cierto que debe distinguirse entre entusiasmo e inspiración; esta última es un sentimiento real de lo divino, en tanto que el primero es un sentimiento falso de lo divino. Pero ambos suscitan una muy parecida pasión. Ello hace que la inspiración pueda ser llamada "entusiasmo divino", ya que el vocablo mismo significa "presencia divina", habiendo sido usado por aquel filósofo que los Padres Cristianos llamaron "el Divino" (Platón) "con el fin de expresar todo lo que hay de sublime en las pasiones humanas".

El filósofo español Diego Ruiz propuso una "ética basada en el entusiasmo" — el entusiasmo como "principio de toda futura ética". Aunque Scheler no se ha referido explícitamente al entusiasmo, pueden considerarse sus ideas acerca de la alegría (VÉASE) como afines a la idea de que no hay ética posible sin una cierta cantidad de entusiasmo.

Josef Pieper, ***Bepeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog, "Phaidros",*** 1962.

ENUNCIADO. En la lógica tradicional el término 'enunciado' se usa con frecuencia en el sentido de proposición (VÉASE). En este caso, lo dicho en el artículo sobre este último término sirve para el enunciado. A veces se usa 'proposición' para un enunciado aislado, y 'enunciado' cuando está dentro de un silogismo. En ocasiones "enunciado" es un término neutral, descomponible en 'proposición' (producto lógico del pensamiento) y 'juicio' (proceso psicológico del pensamiento). Esta descomposición se efectúa a veces en sentido inverso: el enunciado designa entonces el hecho de enunciar una proposición. Finalmente, se interpreta el enunciado como un discurso (v.) *(oratio),* si bien, como hemos visto en el artículo correspondiente, el sentido de 'discurso' es vago: la *enuntiatio* es uno de los varios sentidos posibles de la *oratio.*

En la lógica moderna se usa mucho 'enunciado' como equiparable a 'sentencia' (v.). Los dos términos son de fácil uso en inglés *(statement - sentence),* pero de uso menos fácil en alemán (a causa de la imprecisión que acompaña a términos como *Gedanke y Satz).* En francés podría adoptarse el mismo uso que en inglés (y que en español), pero el mayor academicismo del lenguaje científico francés hace que se rechace la palabra *sentence (* que a veces se dice *phrase).* Por eso no hay en francés la equiparación de sentencia y enunciado: lo normal es el uso de *énouncé.*

El problema de la naturaleza de los enunciados es tratado en manuales de lógica. — Véase también: G. Schmidt, *Vom Wesen der Aussage,* 1955 [Monographien zur philosophischen Forschung, 17]. —- Ezio Riondato, *La teoría aristotelica dell'enunciazione,* 1957.

EÓN. Véase CONSTANTE, ETERNO RETORNO, GNOSTICISMO, ORS (EUGENIO D'), VALENTINO.

EPICTETO *(ca.* 50-138 antes de J. C.) de Hierápolis (Frigia), esclavo liberto en Roma, abandonó la ciudad, trasladándose al Epiro, donde dio sus enseñanzas filosóficas. En ellas se acusan los rasgos religiosos del estoicismo de la época imperial, hasta tal punto que Epicteto fue considerado durante mucho tiempo como un cristiano oculto y, de un modo análogo a Séneca, se le atribuyó el conocimiento de escritos cristianos y su asimilación dentro del marco de la doctrina estoica. Aun cuando no parece confirmado este último supuesto (modernamente defendido por Th. Zahn en su libro *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum* (1894), y refutado por Bonhöffer en la obra de 1911 mencionada en la bibliografía del presente artículo), la realidad es que la actitud religiosa de Epicteto se parece en ocasiones de modo extraordinario a la cristiana, no sólo por su creencia en un Dios padre, en una persona divina trascendente al mundo y con la cual los hombres pueden llegar a la comunidad, sino por múltiples aspectos de su doctrina práctica, no siendo casual, por tanto, que las máximas de Epicteto hayan sido comentadas en círculos cristianos. Sin embargo, la coincidencia con el cristianismo en la obra de Epitecto es, por lo menos, tan grande como su divergencia; en ningún momento abandona Epicteto la tradición de la escuela estoica, particularmente del antiguo estoicismo, tal como fue desarrollado por Zenón de Citio y, ante todo, por Crisipo. Según Epicteto, hay que distinguir entre las cosas que dependen y no dependen del hombre, pues sólo atendiendo a lo que depende de él, a su propia voluntad, podrá conseguirse la verdadera dicha y sosiego del espíritu frente a las falsas opiniones y a la intranquilidad producida por la apetencia de los bienes externos. En ello radica justamente la verdadera libertad del sabio, que es ciudadano del mundo y para el cual lo que menos importa es la clase a que pertenece, pues inclusive el esclavo puede ser superior a su dueño, encadenado por los deseos y las pasiones. Las máximas de Epicteto, procedentes de las *Diatribas* y de las *Homilías,* fueron recopiladas por su discípulo Arriano de Nicomedia, en el *Encheiridion* o *Pequeño manual.*

Bajo el nombre de Epitecto se incluyen sus Διατριβαί *(Discursos* o *Disertaciones,* en número de 8), transcripciones casi taquigráficas de su discípulo Arriano, y el *Manual* o Ἐγχειρίδιον. Que las Διατριβαί fueron escritas por Arriano según las palabras del maestro, lo manifiesta el primero en sus palabras a Lucio Gelio: "no he compuesto yo mismo" estas "Palabras de Epitecto", sino que "solía anotar, palabra por palabra, lo mejor que podía, todo lo que le oía decir". La *editio princeps* de Epitecto es la de Victor Trincavelli (Venecia, 1535); a ella siguieron la edición de Jacob Shegk (Basilea, 1554), con trad. latina; la de Hieronymus Wolf (Basilea, 1560), la de John Upton (Londres, 1739-1741). La primera verdadera edición crítica de Epicteto es la de Johannes Schweighäuser (5 vols., Leipzig, 1799-1800), junto con el comentario de Simplicio al *Manual.* Edición en griego y latín de las obras de Epicteto junto con los *Caracteres* de Teofrastro, los libros de Marco Aurelio, el comentario de Simplicio, la *Cebe-*

tis Tabula y los escritos de Máximo de Tiro, por Fr. Dübner (París, 1840). Edición de los escritos de Epicteto *ab Arriano digestae*, por H. Schenkl (Leipzig, 1894; *editio minor*, 1892, 2ª ed., 1916). — Del citado Schenkl, véase: *Die epiktetischen Fragmente, eine Untersuchung zur Ueberlieferungsgeschichte der griechischen Florilegien*, 1887. — Véase J. Spangenberg, *Die Lehre Epiktets nach seinem Manual entwickelt*, 1894. — P. Winnefeld, "Die Philosophie des Epiktet; ein Beitrag zur Geschichte des Eklektizismus der römischen Kaiserzeit", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, XLIX (1866). — J. Stuhrmann, *De vocabulis notionum philosophicarum in Epicteti libris*, 1885. — R. Asmus, *Quaestiones Epicteteae* (con los fragmentos) 1888. — A. Bonhöffer, *Epiket und die Stoa*, 1890, reimp., 1962. — Id., íd., *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, 1894, reimp., 1962. — Id., íd., *Epiktet und das Neue Testament*, 1911 (en *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Heft 10). — I. Bruns, *De schola Epicteti*, 1897. — Th. Collardeau, *Étude sur Epictète*, 1903. — R. Renner, *Zu Epiktets Diatriben: I. Epiktet und seine Ideale*, 1903. *II. De Epicteteorum titulis*, 1904. — O. Halbauer, *De diatribis Epicteti*, 1911. — F. d'Ambrosio, *Epitteto e la morale del suo tempo*, 1940. — A. Jagu, *Epictète et Platon. Essai sur les relations du stöicisme et du platonisme à propos de la morale des "Entretiens"*, 1946. — Para bibliografía, véase: W. A. Oldfather, *Contributions toward a Bibliography of Epictetus*, 1927. — Véase el artículo de H. von Arnim sobre Epicteto (Epiktetos) en Pauly-Wissowa.

EPICUREISMO. Véase EPICÚREOS y EPICURO.

EPICÚREOS. En el artículo sobre Epicuro hemos expuesto las principales doctrinas comunes a todos los epicúreos. No quiere esto decir que los epicúreos hayan reproducido siempre *exactamente* las opiniones del fundador de la escuela. En el presente artículo nos referiremos a algunos de los filósofos que contribuyeron a completar el perfil del epicureismo. Por lo demás, hemos dedicado a varios de ellos artículos especiales.

Los más fieles epicúreos fueron los discípulos inmediatos del fundador de la escuela, es decir, los que vivieron con su maestro en estrecha "amistad epicúrea". Muchos de ellos fueron conocidos por Epicuro en Mitilene de Lesbos y en Lámpsaco. Mencionamos a este efecto a Hemarco de Mitilene, a Metrodoro de Lámpsaco y a su hermano Timócrates. De Lámpsaco procedían también otros discípulos, tales como Colotes, Poliano, y probablemente Ctesipo. Hemarco fue el primer sucesor de Epicuro en el Jardín. Lo sucedió Polístrato, autor de un tratado titulado *Sobre el desprecio no razonado* contra los cínicos y los estoicos. Ya desde entonces fue muy común entre los epicúreos la polémica contra las dos citadas escuelas, así como contra los peripatéticos. Característico de todos estos epicúreos es el hecho de que no obstante su defensa del conocimiento a base de las percepciones inmediatas de la realidad material había en sus doctrinas una buena copia de racionalismo. También es característico de ellos el hecho de que, no obstante ocuparse abundantemente de física y de canónica, seguían considerando como eje de su actividad filosófica la ética. En cambio, los epicúreos del siglo I antes de J. C. se inclinaron —con la excepción de Lucrecio— a reducir la importancia de los elementos racionales y a subrayar el papel de los factores empíricos. Esta dirección había sido ya emprendida por varios epicúreos que profesaron en Atenas: Zenón de Sidón, Demetrio de Laconia, posiblemente Apolodoro. Pero se desarrolló sobre todo en Ñapóles por obra de Filodemo de Gadara. Puede hablarse inclusive de una escuela empírica epicúrea fundada por el citado Filodemo, desarrollada por Sirón (maestro de Virgilio) y continuada —especialmente en el campo de la medicina empírica— por Asclepíades de Prusa. Temas como el origen del conocimiento, la naturaleza de los signos por medio de los cuales conocemos, la índole de las inferencias que usamos y, sobre todo, la aplicación de las reglas empíricas a la retórica, a la religión, a la ética, a la medicina y a las ciencias naturales fueron, al parecer, predominantes en la mencionada escuela cuyas "relaciones" con Cicerón (quien, por lo demás, atacó con frecuencia las doctrinas epicúreas) y otros escritores romanos parecen más que probables. Como lo han mostrado Ph. H. de Lacy y E. A. de Lacy, los epicúreos de esta época se ocuparon todavía más que los primeros miembros de la escuela epicúrea de polemizar contra las doctrinas epistemológicas y cosmológicas de los estoicos. La lógica formalista de éstos ofrecía, en efecto, un marcado contraste con la lógica y la semiótica empíricas de los epicúreos, quienes consideraban que la relación entre los signos y los objetos era directa, sin intervención de los conceptos o λεκτά. Con ello los epicúreos se aproximaron a algunas de las posiciones luego defendidas —aunque en forma mucho más radical— por los escépticos (por ejemplo, por Sexto el Empírico, a quien se deben largas y detalladas exposiciones de las doctrinas de las tres escuelas: epicúreos, estoicos y escépticos). La polémica contra los peripatéticos fue también proseguida por los epicúreos, especialmente en tanto que procuraban mostrar el carácter excesivamente dogmático —y, a su entender, arbitrario— de la semiótica peripatética. Peripatéticos y estoicos se basaban en gran parte en lo que los epicúreos rechazaban por entero: la admisión del argumento de inconcebibilidad, fundado en un análisis racional y no en nuestra experiencia. Ahora bien, este desarrollo de la filosofía epicúrea no representaba, como a veces se ha sostenido, un cambio de frente en la escuela, sino un desarrollo de muchas de las posiciones ya admitidas, pero no elaboradas, por el propio Epicuro.

Sin abandonar los temas de lógica, epistemología y cosmología, los epicúreos desde fines del siglo I después de J. C. hasta el siglo V regresaron, en cambio, a las posiciones primariamente éticas y ético-vitales del antiguo epicureismo. Lo vemos en Diógenes de Oinoanda y en Diogeniano, quienes polemizaron contra los estoicos (especialmente contra Crisipo), pero quienes, en general, tuvieron frente a las otras escuelas una actitud más receptiva que los epicúreos anteriores. Como muchos de los filósofos de esta época, los epicúreos tendieron al eclecticismo.

El epicureismo ha resurgido en diferentes épocas, pero generalmente sólo en aspectos parciales, tales como ciertas formas de atomismo (VÉASE). De un modo más propio puede hablarse de una renovación epicúrea o de una tendencia neoepicúrea —y también neodemocriteana— en los

siglos XVII y XVIII. Esta tendencia tuvo representantes en varios países, incluyendo, como hemos señalado en el citado artículo, en España, pero es conocido sobre todo por tres nombres : Bérigard, Maignan y Gassendi (VÉANSE). De ellos solamente Gassendi y los gassendistas pueden ser considerados como neoepicúreos en toda su extensión, pues su doctrina abarcaba no sólo la física atomista, sino también en gran parte la ética dentro del espíritu del epicureismo antiguo.

Para el conocimiento del antiguo epicureísmo véase la bibliografía de EPICURO, especialmente las ediciones de textos de Usener, Bignone, Diels, Bailey y Vogliano. Véase también H. Diels, *Doxographi graeci*, s. v. Epicuris. El conocimiento del epicureísmo experimentó una renovación con el descubrimiento y publicación de los llamados Papiros de Herculanum: *Herculanesium Voluminum quae supersunt I-VI, VIII-IX (Collectio Prior)*, 1793-1855; *Herculanensium Voluminum quae supersunt Collectio Tertia, I (Papiri Ercolanensi)*, 1914. Véase también *Studia Herculanensia*, ed. C. Jensen, Fasc. I; ed. W. Schmid, 1939; W. Scott, *Fragmenta Herculanensia*, 1885, y la colección de Vogliano antes mencionada. — Asimismo: Th. Gomperz, *Herkulanische Studien*, 1866. — W. Crönert (autor, además, de muchos artículos sobre los papiros), *Quaestiones herculanenses*, 1898 (Dis.) [punto de vista filológico]. — Sobre los epicúreos: R. Hirzel, *Ciceros philosophische Schriften*, I, 1887 (parte titulada "Differenzen in der epikureischen Schule"). — A. Conti y G. Rossi, *Esame della filosofia epicurea nelle sue fonti e nella sua storia*, 1878. — E. Wallace, *Epicureanism*, 1880. — B. Schwen, *Ueber griechische und römische Epikureismus*, 1881. — C. Pascal, *Epicurei e Mistici*, 1911. — Jean Brun, *L'epicuréisme*, 1959. — Ettore Paradore, *L'epicureismo e la sua diffussione nel mondo latino*, 1960. — Para Demetrio de Laconia: V. de Falco, *L'Epicureo Demetrio Lacone*, 1923. — El libro de Ph. H. de Lacy y E. A. de Lacy mencionado en FILODEMO DE GADARA contiene mucha información sobee el epicureísmo, especialmente el de tendencia empírica. Véase asimismo bibliografía de EPICURO.

EPICURO *(ca.* 341-270 antes de J. C.) nac. en Samos, de padres procedentes del demos ático de Gargettos, se trasladó a Teos (al Norte de Samos, costa de Asia Menor) a los 14 años para oír las lecciones de Nausifanes, discípulo de Demócrito. A los 18 años se dirigió a Atenas, donde permaneció un año. Luego pasó un tiempo en Colofón, en Mitilene de Lesbos y en Lámpsaco, madurando su doctrina y trabando amistad con algunos de los que fueron luego los más íntimos de su círculo. A los 35 años se estableció en Atenas, donde fundó su escuela, llamada el *Jardín* (306), famosa no solamente por las enseñanzas del maestro, sino también por el cultivo de la amistad — la "amistad epicúrea", en la que participaban no solamente hombres (como era habitual en la Academia y el Liceo), sino también mujeres.

A diferencia de lo que sucedo con el estoicismo, elaborado por muchos autores (véase ESTOICOS) y poseedor de muchas variantes, el epicureismo y la doctrina de Epicuro son prácticamente coïncidentes. Ello no significa que, una vez instaurada, la doctrina epicúrea haya persistido sin variantes; a alguna de éstas nos hemos referido en el artículo sobre los epicúreos (v.). Pero en lo fundamental las concepciones básicas del epicureismo fueron establecidas por Epicuro.

Epicuro —que se opuso a las concepciones fundamentales de los estoicos, platónicos y peripatéticos, acercándose, en cambio, a las de los cirenaicos— partió de una doble necesidad: la de eliminar el temor a los dioses (que había engendrado el tipo del δεισιδαίμων, o individuo excesivamente piadoso — casi el supersticioso) y la de desprenderse del temor a la muerte. Lo primero se consigue declarando que los dioses son tan perfectos, que están más allá del alcance del hombre y de su mundo; los dioses existen (pues, contrariamente a la opinión tradicional, Epicuro no era ateo), pero son indiferentes a los destinos humanos. Lo segundo se consigue advirtiendo —según el célebre razonamiento— que mientras se vive no se tiene sensación de la muerte y que cuando se está muerto no se tiene sensación alguna. Sobre estos dos supuestos está basada toda la doctrina epicúrea. El fin de la misma es la vida tranquila, y por eso Epicuro, a diferencia de los filósofos de otras escuelas, recomienda no ocuparse de la vida política, origen de innumerables sinsabores. La felicidad se consigue, por consiguiente, cuando se conquista la autarquía y, a través de ella, la ataraxia, no para insensibilizarse por completo, sino para alcanzar el estado de ausencia de temor, de dolor, de pena y de preocupación. El sabio debe suprimir todos los obstáculos que se oponen a la felicidad y cultivar todo aquello (por ejemplo, la amistad) que contribuya a aumentarla. Así, pues, no se trata de un estado de completa ausencia de afecciones, sino de un estado de posesión de éstas conducente a la vida dichosa. A tal fin hay que saber cuáles son las verdaderas necesidades del hombre: son solamente las necesidades elementales — comer, beber, tener abrigo. Y aun ellas deben ser reducidas a lo indispensable, para que el sabio no se vea inquietado por los deseos de poseer o de disfrutar de aquello que no tiene y que cuesta esfuerzo e inquietud alcanzar. Podríamos, pues, reducir la felicidad al placer. Pero nose trata de un placer exclusivamente "material", como los antiepicúreos han achacado tan frecuentemente al filósofo y a sus partidarios, sino de un placer duradero, de índole espiritual o, mejor, afectiva. Las máximas conducentes a la eliminación de los dolores, las normas que enseñan cómo combinar los "placeres" con el fin de conseguir el "placer reposado", el equilibrio perfecto del ánimo, la supresión de la ansiedad y de la turbulencia, tienen todos el mismo propósito. La meta última es la serenidad — una cualidad, ciertamente, positiva y no negativa. El sabio no debe, pues, suprimir los placeres del gusto, del oído, del tacto, de la vista, sino ordenarlos y, sobre todo, subordinarlos a su bienestar físico y espiritual. La belleza y la virtud, ha escrito Epicuro, deben ser aceptadas si producen tal serenidad y satisfacción; deben ser eliminadas si no la producen. Pues si se rechazan todas las sensaciones, proclama también, no habrá ningún patrón para medir las que son beneficiosas. El placer debe ser conseguido sin que haya ninguna otra afección que compita con él, pues en tal caso no sería placer (es decir, serenidad), sino dolor y pena. EΓ fin a que aspira el sabio es, pues, si se quiere, el placer, ἡδονή, pero no un placer equivalente al goce sensual, sino a la salud del cuerpo, acompañada del ejercicio de la mente por medio de la filosofía.

Podemos así decir que el eje de la doctrina epicúrea es la ética, basada en la concepción del carácter positivo del placer sereno y duradero, material y espiritual, y de la consiguiente clasificación y equilibrio de los placeres. Mas para conseguir esa finalidad es necesario desarrollar las otras partes de la filosofía. Como dice Epicuro al comienzo de su carta a Menoceo, nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para estudiar la filosofía, pues estando ésta encaminada a conseguir la salud del alma, ψυχῆς ὑγίεια, no estudiarla equivale a decir o que no se ha llegado todavía a la época de la felicidad o que es ya demasiado tarde para ella. Y como una de las condiciones para alcanzar la felicidad es mostrar que no deben perturbar el alma ni el temor a los dioses ni el temor a la muerte, es necesario elaborar no solamente la ética, sino también la física. Y como la física es un conocimiento, se requiere asimismo una doctrina sobre éste. Así, el sistema completo de Epicuro contiene la canónica (VÉASE) (o doctrina dialéctica y doctrina del conocimiento), la *física* (o doctrina de la Naturaleza) y la *ética* (o doctrina del alma y su comportamiento). Habiéndonos ya referido a esta última, señalaremos brevemente los rasgos principales de la primera y segunda. La canónica se ocupa principalmente de las diversas clases de aprehensiones de la realidad. Aunque desarrollada con más detalle por otros representantes del epicureismo (por algunos de ellos, como Filodemo de Gadara, en un sentido empírico más bien que racionalista), se encuentran en el propio Epicuro suficientes elementos de ella para poder presentarla sistemáticamente. Las aprehensiones son, en efecto, de distintas clases: las de la sensación, αἴσθησις, o aprehensiones primarias e inmediatas, de acuerdo con las cuales debe efectuarse toda investigación; la llamada pre-noción, anticipación o concepción general, πρόληψις —derivada de la sensación—; y la visión directa (de un conjunto), o intuición, ἐπιβολή, a base de principios primarios e imperceptibles del cosmos, ἄδηλα. En la ἐπιβολή, se dan sin embargo, tanto los objetos sensibles y visibles como los objetos invisibles — por ejemplo, los átomos, y también, como dice Epicuro en *una* ocasión, los dioses. En cuanto a la física, está basada en una reelaboración del atomismo. Epicuro define *los mundos* en un sentido físico como porciones circunscriptas del espacio. Estos mundos son infinitos en número y son eternos. La materia de que están compuestos son los átomos. Hay, en efecto, una infinidad de átomos o partículas indivisibles, ἄτομοι, en el vacío infinito. El universo es cuerpo y espacio, σώματα καὶ τόπος (según texto agregado por Usener). Siendo los átomos las semillas, σπέρματα, de las cosas, las combinaciones de los átomos permiten explicar no solamente las formas, mas también las cualidades de éstas. Los átomos son más o menos finos y sutiles según que los cuerpos sean más o menos pesados. Los más ligeros son los de las imágenes (véase IMAGEN) y del alma. Los átomos se distinguen entre sí por su forma, σχῆμα, peso, βάρος, y tamaño, μέγεθος. El número de formas es muy grande, pero no infinito. Como en Demócrito, los átomos son en la doctrina de Epicuro inalterables e indestructibles, completamente sólidos, de tal modo que permanecen tras la disolución de los compuestos, συγκρίσεις . Mas, a diferencia de Demócrito, el cual proclamó la necesidad absoluta, Epicuro —y luego Lucrecio— desarrollaron la doctrina de una cierta contingencia, producida por una desviación en la caída vertical de los átomos, es decir, por el hecho de que los átomos κεκλιμένα Nos hemos referido con más detalle a este punto en el artículo Clinamen (v.). Digamos aquí sólo que dicha desviación no transforma el mundo forjado por Epicuro en una realidad que se modifica y se hace continuamente nueva. Epicuro afirma explícitamente no sólo que nada surge de la nada, y que nada se sumerge en la nada, sino que el universo ha sido siempre como es y será siempre el mismo. Estas verdades son justamente principios evidentes no percibidos. Nada hay, pues, fuera del universo que penetre en él e introduzca un cambio. Y la visión de este universo que permanece inmutable tras el cambio no es lo que menos ha contribuido a engendrar esa serenidad y tranquilidad que el sabio busca. Porque la filosofía, dice Epicuro, es inútil si no cura los sufrimientos del alma, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλ–ει πάθος.

Diógenes Laercio atribuye a Epicuro muchas obras, hasta el punto de presentarlo como uno de los autores más prolíficos de la antigüedad, compitiendo al respecto con Crisipo. De estas obras se ha conservado una muy pequeña parte. Lo principal que tenemos es: una carta a Herodoto, una carta a Pitocles, una carta a Menoceo, una serie de principios llamados *Doctrinas capitales,* una serie de fragmentos (unos llamados, por la colección, *Sententiae Vaticanae,* y otros de varios libros, cartas y procedencias inciertas). Para otras fuentes véase EPICÚREOS. La doctrina de Epicuro en D. Laercio, se halla en X, 1-154. Los papiros de Herculanum referentes a Epicuro son: 176, 1232, 1289. Han sido editados por A. Vogliano en *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyris servato,* 1928. La edición clásica de textos y testimonios (excluyendo los textos de Herculanum) es la de H. Usener, *Epicúrea,* 1887. Otra buena edición es la de C. Bailey, *Epi-curus. The Extant Remains,* 1926. Mucha información en ediciones de textos de Filodemo. Traducción importante de textos y testimonios de Epicuro con notas por E. Bignone, *Epicuro,* 1920. — Edición crítica de textos y fragmentos, con trad. italiana, notas e introducción por Graziano Arrighetti, *Opere,* 1960 (Classici della filosofía, ed. Giorgio Colli, 4). Entre las ediciones de fragmentos diversos de Epicuro mencionamos: Περὶ φύσεως, A, Γ, ed. H. Diels en *Abh. Berlin,* 1916-1917; una carta atribuida al filósofo, ed. H. Diels en *Sitzungsber. Berlín,* XXXVII (1916), 886 Sigs.; Περί φύσεως, ed. A. Vo-gliano en *Rendiconti d. R. Acc. di Bologna. Cl. di scienze morali,* serie III, vol. VI (1931-1932), 33-76; "Nuovi Frammenti del Περί φύσεως di Epicuro dal Pap. Ercol. N° 1420", *L'Antiquité classique,* V (1936), 273-323, por R. Cantarella; "A Newly Identified Fragment of Epicurus Περί φύσεως", *Journal of Philology,* XIII (1885), 289-98 ed. W. Scott. — Ed. completa y crítica del *Papyrum Herculeanum 1413* (atribuible a Epicuro) por R. Cantarella, en *1l Pensiero (* Milán), enero de 1957. — *Ethica edidit adnotationibus instruxit Carolus Diano* (1946) [incluye todos los textos éticos de E. y textos antiguos en los que se expone o critica su doctrina], — Abundante información sobre Epicuro (y sobre Aristóteles) a la luz de la polémica del primero contra los peripatéticos en E. Bignone, *La for-*

mazione dell'etica epicurea attraverso la polemica con il primo Aristotele e la scuola platonico-aristotelica, 1933, y sobre todo *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., 1936. — Algunas obras sobre Epicuro: J. M. Guyau, *La morale d'Epicure*, 1878 (trad. esp.: *La moral de Epicuro*, 1907). — H. Pachnicke, *De philosophia Epicuri*, 1882. — A. Stahl, *Mensch und Welt, Epikur und die Stoa*, 1909. — A. von Gleiche-Russwurm, *Epikurs Lehre*, 1909. — E. Joyau, *Epicure*, 1910. — A. E. Taylor, *Epicurus*, 1911. — J. Mewaldt, *Die geistige Einheit Epikurus*, 1927. — C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, 1928. — W. Schmid, *Epikuros Kritik der platonischen Elementarlehre*, 1936. — M. N. P. Packer, *Ciceros Presentation of Epicurean Ethics*, 1938. — A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, 1946 (trad. esp.: *E. y sus dioses*, 1961). — G. Capone-Braga, *Studi su Epicuro*, 1951. — N. W. DeWitt, *Epicurus and His Philosophy*, 1954. — Id., íd., *Saint Paul and Epicurus*, 1955. — Ch. Theodoridis (Zeodoridis), Ἐπίκουρος, ἡ ἀληθινὴ ὄψη τοῦ ἀρχαίου κόσμου, 1954 (*Epicuro: el verdadero rostro del mundo antiguo*). — Maria Pakcińska, *Hedonistyczna etyka Epikura*, 1959 (*La moral hedonista de E.*). — Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, 1961. — Véase también bibliografía de EPICÚREOS.

EPIFENÓMENO es, en general, un fenómeno adscrito a otro, añadido a otro sin constituir una parte esencial de él. En psicología se llama a veces epifenómeno a la conciencia en el sentido de que puede ser considerada como un elemento accesorio a los procesos psíquicos, sin el cual éstos siguen desarrollando fundamentalmente la misma actividad. La concepción de la conciencia como epifenómeno y de los hechos de conciencia como epifenómenos es defendida especialmente por el psicofisiologismo mecanicista. Éste llega a admitir, pues, que la conciencia no es sino una fosforescencia que se mueve sobre la superficie de los procesos fisiológicos, algo que sin estos procesos no existiría. Pero este no existir de la conciencia sin la actividad fisiológica no significa que ésta sea concebida como mera condición; la actividad psicofisiológica es inclusive considerada como causa efectiva. Doctrina tal se expresa, por ejemplo, en algunos de los rasgos asumidos por el paralelismo psicofisiológico, especialmente cuando sostiene que la conciencia significa la transposición al plano "espiritual" de los movimientos habidos en el plano de la "materia". Para esta posición, la comprobación de la "fuerza" que poseen la conciencia, el alma o el espíritu es una mera ilusión; la aparente libertad de la conciencia se transforma en determinación rigurosa tan pronto como se examinan desde el punto de vista científico los "supuestos" de esta conciencia libre. En cambio, las teorías que afirman la subsistencia de la conciencia niegan esta determinación y aun apoyándose, como acontece en Bergson, en bases científicas, muestran que la teoría de la conciencia como epifenómeno falla por sus bases debido justamente a que no presta suficiente atención a las comprobaciones empíricas.

EPIFILOSOFÍA. Véase PERIFILOSOFÍA.

EPIQUEREMA. Véase SILOGISMO.

EPISILOGISMO. Véase SILOGISMO.

EPISTEMOLOGÍA. Véase CIENCIA, CONOCIMIENTO y GNOSEOLOGÍA.

EPOJÉ. En el vocabulario filosófico es común ya usar el término 'epojé', trascrito a veces 'epoché', como transcripción y traducción del término griego εποχή (suspensión, suspensión del juicio), que los filósofos de la Nueva Academia (especialmente Arcesilao y Carnéades), y los escépticos (especialmente Enesidemo y Sexto el Empírico) usaron para expresar su actitud frente al problema del conocimiento. 'Epojé' en la definición de Sexto el Empírico, "es estado de reposo mental [στάσις διανοίας], por el cual ni afirmamos ni negamos" *(Hyp. Pyrr., I,* 10), un estado que conduce a la imperturbabilidad, ἀταραξία (véase ATARAXIA). No se sabe exactamente quién fue el primer filósofo que introdujo la noción de epojé. Algunos indican que fue Pirrón (v.) quien combinó la epojé con la llamada acatalepsia o imposibilidad de aprehender inmediatamente la realidad del objeto. L. Robin señala, sin embargo, que Pirrón no puede ser considerado como un sabio eféctico (que suspende el ánimo como resultado de la investigación), sino como un sabio cetético (o buscador); a diferencia de lo que indica Sexto el Empírico (véase ESCEPTICISMO), Pirrón no suspendía radicalmente el juicio, sino que se dedicaba a la busca incesante, aun cuando sin obtener o quizás sin pretender jamás obtener ningún resultado. Otros presentan a Arcesilao como el primero que usó ampliamente dicha noción. Los estoicos habían defendido en la doctrina del conocimiento la teoría de la posibilidad de obtener representaciones comprensivas" (véase CATALÉPTICO). Contra ello Arcesilao arguyó que tales representaciones son condicionadas por el asentimiento, y como éste no puede dado, las representaciones comprensivas son imposibles. En todo caso, parece cierto que la noción de epojé fue usada sobre todo para oponerse a la teoría estoica del conocimiento. En el mismo sentido se pronunció Carnéades, el cual distinguió entre una epojé generalizada y una epojé particular, y afirmó que el sabio debe atenerse a la primera. Enesidemo y Sexto el Empírico, por su lado, afirmaron la epojé como resultado de los tropos (v.), pero adoptaron diversas actitudes de "suspensión" que rozaban a veces el probabilismo (v.). Así, sobre todo Sexto distinguía entre la pura y simple abstención, el reconocimiento de una posibilidad de que algo sea cierto, el reconocimiento de que no es imposible que algo sea cierto, la afirmación de que no puede haber decisión entre dos casos, etc. Hay que observar que la epojé tenía en todos estos filósofos no solamente un sentido teórico, sino también práctico, pues concernía tanto al conocimiento del objeto como al reconocimiento del bien, y especialmente del Bien supremo. Sin embargo, parece observarse en los académicos nuevos y en los escépticos una tendencia a acentuar diferentemente la suspensión del juicio según se tratara del aspecto teórico o del práctico. En lo que toca al primero, la epojé era casi siempre radical. En lo que se refiere al segundo, se tendía con frecuencia a la llamada *metripatía* — la actitud moderada respecto a los juicios de carácter moral. El término 'epojé' ha sido revivido con distinto sentido del escéptico en la fenomenología de Husserl. Este filósofo introduce, en efecto, el citado término en la formación del método para conseguir la llamada *reducción fenomenológica.* En un sentido primario, la epojé filosófica no significa más que el hecho de que "suspende-

mos el juicio frente al contenido doctrinal de toda filosofía dada y realizamos todas nuestras comprobaciones dentro del marco de tal suspensión" *(Ideen,* I § 18; *Husserliana,* III, 33). En un sentido husserliano propio, la epojé fenomenológica significa el *cambio* radical de la "tesis natural". En la "tesis natural" la conciencia está situada frente al mundo en tanto que realidad que existe siempre o está siempre "ahí". Al cambiarse esta tesis se produce la suspensión o colocación entre paréntesis *(Ausschal-tung, Einklammerung)* no solamente de las doctrinas acerca de la realidad, y de la acción sobre la realidad, sino de la propia realidad. Ahora bien, éstas no quedan eliminadas, sino *alteradas* por la suspensión. Por lo tanto, el "mundo natural" no queda negado ni se duda de su existencia *(ibid.,* I, H 31-2, 55). Así, la epojé femenológica no es comparable ni a la duda cartesiana, ni a la suspensión escéptica del juicio, ni a la negación de la realidad por algunos sofistas ni a la abstención de explicaciones propugnada, en nombre de una actitud libre de teorías y supuestos metafísicos, por el positivismo de Comte. Sólo así es posible, según Husserl, constituir la conciencia pura o trascendental como residuo fenomenológico.

Sobre la epojé en sentido antiguo véase P. Couisson, "L'origine et l'évolution de l'epoché", *Revue des Études grecques* (1929). Tratan asimismo del problema todas las obras sobre los escépticos griegos a que nos hemos referido en la bibliografía de ESCEPTICISMO; sin embargo, destacamos de ellas Léon Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec,* 1944. Para la epojé en los escépticos modernos véase Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes,* 1960. Para la epojé en sentido fenomenológico, véanse las obras mencionadas en las bibliografías de FENOMENOLOGÍA y HUSSERL.

EQUIPOLENCIA. La expresión griega, ἰφοδυναμοῦσαι προτάσεις suele traducirse 'proposiciones equipolentes' o 'enunciados equipolentes'. Fue usada por Galeno (Prantl, I, 606). Apuleyo usó la expresión *propositiones aequipollentes.* Luego, en los textos lógicos escolásticos y buena parte de los modernos se ha empleado a menudo la expresión *aequipollentia enuntiationum.* La equipolencia de las proposiciones o enunciados puede entenderse de varios modos. Gramaticalmente dos o más proposiciones o enunciados son equipolentes entre sí cuando difieren sólo en los vocablos. Así, *Ensis est ferreus y Gladis est ex ferro (* ejemplo dado por Jungius; Cfr. *infra)* son gramaticalmente equipolentes. Lógicamente, dos o más proposiciones son equipolentes entre sí cuando tienen el mismo predicado, pero difieren en la forma. Según Jungius *(Lógica Hamburgucnsis,* págs. 134-7; ed. R. W. Meyers, págs. 88-9), que siguió en esto a muchos tratadistas anteriores, la equipolencia lógica puede entenderse de dos modos: o con respecto a los términos sincategoremáticos o con respecto a las partes significativas del enunciado. La equipolencia lógica con respecto a los términos sincategoremáticos (o constantes lógicas) es la que se da entre dos enunciados que poseen el mismo sujeto y el mismo predicado cuando se dan ciertas condiciones relativas a la cantidad y a la cualidad de los enunciados. Así (1) dados dos enunciados con el mismo sujeto y predicado y la misma cantidad, resultan equipolentes cuando un enunciado afirma umversalmente S y niega P y el otro enunciado niega umversalmente S y afirma P (ejemplo [usando '=' como símbolo de 'es equipolente con']: Ningún libro es aburrido = Todo libro es no aburrido). También (2), dados dos enunciados contradictorios (ejemplos: 'Todo libro es aburrido'; 'Algún libro no es aburrido'), el segundo de los enunciados mencionados es equipolente con el primer enunciado cuando se antepone el signo de negación al sujeto de éste (ejemplo: 'No todo libro es aburrido' — 'Algún libro no es aburrido'). Asimismo (3), dados dos enunciados contrarios (ejemplos: 'Todo libro es aburrido'; 'Ningún libro es aburrido'), el segundo de los enunciados mencionados es equipolente con el primero cuando se antepone el signo de negación al predicado de éste (ejemplo: 'Todo libro no es aburrido' — 'Ningún libro es aburrido'). Finalmente (4), dados dos enunciados subalternos (ejemplos: 'Todo libro es aburrido'; 'Algún libro es aburrido'), el segundo de los enunciados mencionados es equipolente con el primero cuando se anteponen signos de negación al sujeto y predicado de éste (ejemplo: 'No todo libro no es aburrido' = 'Algún libro es aburrido'). En cuanto a la equipolencia respecto a las partes significativas del enunciado, se debe a Jungius *(op. cit. supra),* según ha indicado H. Scholz *(Geschichte der Logik,* 1931) el haber puesto de relieve una de las formas más importantes de tal equipolencia: la llamada *aequipollentia per incersionem relationis.* Jungius indica que esta equipolencia se da cuando la parte principal del predicado en un enunciado se comporta como el correlato de la parte principal del correlato en otro enunciado. Uno de los ejemplos dados por Jungius ('David es el padre de Salomón' = 'Salomón es el hijo de David') permite ver que la equipolencia en cuestión puede tener lugar cuando se dan relaciones que tienen ciertas propiedades (como el ser irreflexivas, o asimétricas, o intransitivas [de todas las cuales es ejemplo la relación *padre de]).* La *aequipollentia per inversionen relationis* de que hablaba Jungius es simbolizada en la lógica actual por medio del bicondicional:

$$x \check{R} y \equiv y R x,$$

donde R es el converso de R.

Mencionaremos dos ejemplos de uso del término 'equipolencia' en la lógica contemporánea. Uno se halla en R. Carnap. Según este autor, R1 y R2 (donde 'R' sustituye a 'clase sentencial') son equipolentes cuando coinciden en su contenido, llamándose *contenido de R1* a la clase de sentencias no válidas que son consecuencias de R1. La definición de Carnap es sintáctica. El otro ejemplo se halla en H. Reichenbach. Según este autor, dos fórmulas son equipolentes cuando una es derivable de la otra y viceversa. Así, *'Fx' y '(x) Fx'* son, según Reichenbach, fórmulas equipolentes porque de 'Fx' puede derivarse *'(x)Fx' y* de *'(x)Fx'* puede derivarse *'Fx'.* Reichenbach indica que esta equipolencia es una generalización de la equivalencia tautológica. Las fórmulas tautológicamente equivalentes son también equipolentes. No así, sin embargo, a la inversa.

EQUIVALENCIA. En el artículo Bicondicional (v.) hemos leído ' = ' como 'si y solo si'. Esta lectura recibe con frecuencia el nombre de *interpretación material del bicondicional* o también el de *equivalencia material.* Sin embargo, lo mismo que sucede

con el condicional (v.), hay otra lectura de '≡'. Es la que tiene lugar cuando se coloca '≡' entre nombres de enunciados en vez de colocarlo entre enunciados. Así, mientras la expresión:

$$p \equiv q$$

se lee:

p si y sólo *q*,

la expresión:

$$'p' \equiv 'q'$$

se lee:

'*p*' es equivalente a '*q*',

lo cual puede traducirse:

p es lógicamente equivalente a *q*.

En el cálculo de implicación (v.) estricta de C. I. Lewis, la expresión 'lógicamente equivalente a' es simbolizada por '$\equiv$', llamada ***equivalencia estricta*** o ***equivalencia lógica***. Lo mismo que sucede con el condicional; la lectura de '$p \equiv q$' como '$p \equiv q$' debe admitirse únicamente cuando '$p \equiv q$' es lógicamente verdadero.

EQUIVOCACIÓN. Véase SOFISMA.

EQUÍVOCO. Véase ANALOGÍA, SINÓNIMO, UNÍVOCO.

ERASMO (DESIDERIO) (1467-1536), de Rotterdam, ingresó en el convento de los Canónigos regulares de Emmaus (Steyn), se ordenó de sacerdote y fue tutor de Enrique de Bergen, en cuyo servicio realizó numerosos viajes (Inglaterra, Francia, Suiza, Italia). En 1517 fue dispensado de los votos, pero siguió dentro del sacerdocio, ligando amistad con los mayores humanistas de su época. Erasmo fue él mismo uno de los principales representantes del humanismo renacentista. Su labor de humanista, manifestada en sus ediciones de autores clásicos y en sus trabajos críticos sobre el Viejo y el Nuevo Testamentos, representó, sin embargo, solamente un aspecto de su actividad intelectual. Aunque no puede considerarse propiamente como un filósofo, por lo menos como un filósofo sistemático, Erasmo estuvo en el centro de muchas de las discusiones filosóficas de su época. Entre ellas cabe mencionar especialmente la que se centró en torno al problema del libre albedrío (v.). Contra los que acentuaban excesivamente la sumisión del albedrío humano a la voluntad divina, Erasmo defendió la existencia y potencia de este albedrío. Esto fue, por lo demás, lo que lo opuso a Lutero, algunas de cuyas tesis había considerado Erasmo favorablemente en su deseo de introducir una reforma en la Iglesia. Se produjo por este motivo una ruptura entre Erasmo y Lutero, definitiva desde la publicación por este último de su tratado *De servo arbitrio* (1525) contra el *De Libero Arbitrio* ΔΙΑΤΡΙΒΗ, publicada por Erasmo un año antes. La defensa del libre albedrío no significa, sin embargo, que Erasmo estuviera en favor de tesis naturalistas o neopelagianas extremas. Lo que pretendía era más bien encontrar un justo medio que, al tiempo que salvara la libertad, confirmara la religación del hombre a Dios. Este justo medio fue, por lo demás, muy característico de la actitud filosófica y humana de Erasmo en todos los problemas importantes. Así, por ejemplo, parece inclinarse a veces por el "Dios único" manifestado en todas las religiones y caro a ciertos espíritus renacentistas. Mas esta inclinación queda corregida por su insistencia en el carácter peculiar de la vida cristiana y en su opinión de que solamente dentro de esta vida se da la posibilidad de una conciliación y de un verdadero humanismo. Lo mismo ocurre con sus aspiraciones de reforma. Se trataba, en efecto, para Erasmo de conseguir la tan anhelada *pax fidei*, de que había hablado Nicolás de Cusa, por medio de una *philosophia Christi*, basada en el desarrollo de la vida interna del cristianismo, pero sin destruir —antes bien, revitalizando— la vida y la organización de la Iglesia. El humanismo, y la actitud tolerante inherente al mismo, debían constituir justamente para Erasmo una de las bases para tal reforma.

Las doctrinas y opiniones de Erasmo ejercieron en su época una enorme influencia. El erasmismo se convirtió en uno de los grandes temas de discusión. La forma adoptada por el mismo dependió en gran parte de la situación histórica del país en el cual encontraba adeptos. En muchas partes de Europa se convirtió en una doctrina destinada a impulsar el saber y a mantener la unidad de la fe. En otras apareció como una doctrina filosófica que mezclaba sabiamente humanismo y cristianismo. En alguna, como España, fue casi siempre, como Americo Castro ha subrayado, una voluntad. Hoy día llama la atención la discrepancia existente entre la "insignificancia" filosófica del erasmismo y la influencia ejercida en su época sobre los filósofos. Pero esta discrepancia aparece menos acusada si tenemos en cuenta que en la época de Erasmo la filosofía buscaba no solamente nuevas ideas, sino también nuevas formas de expresión, y que Erasmo contribuyó notablemente a estas últimas.

Las obras más significativas de la posición filosófica de Erasmo son: *Enchiridion militis christiani*, 1502. — *Encomium moriae seu laus stultitiae*, 1509. — *De Libero Arbitrio* ΔΙΑΤΡΙΒΗ, 1524. — Las ediciones de las obras de Erasmo consideradas como las clásicas son la de Beatus Rhenanus (9 tomos. Basilea, 1540-41), y la de Clericus (11 tomos. Leyden, 1703-1706; reimp., 1960 y sigs.). — La obra más editada y traducida es el *Elogio de la locura* (o "estulticia"), de la cual hay numerosas ediciones y traducciones españolas. Edición del *Enquiridión* o *Manual* del caballero cristiano, por Dámaso Alonso, con prólogo de Marcel Bataillon, en la *Revista de Filología Española*, Anejo XVI, 1932 (véase el ensayo de Dámaso Alonso "El crepúsculo de Erasmo", en *Revista de Occidente*, CXII [1932], 31-53). — *Obras escogidas*, trad. esp. de Lorenzo Riber (1956). — Importante para el conocimiento de Erasmo es su correspondencia: *Opus Epistolarum Erasmi*, I-XII, Oxford, 1906-1958, ed. por P. S. Allen [t. XII con índices por B. Flower). — Bibliografía: F. Vander Haeghen, *Bibliotheca Erasmiana. Répertoire des oeuvres d'Érasme*, reimp., 1961. — Véase H. Durand de Laur, *Érasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne*, 2 vols., 1872. — R. B. Drummond, *Erasmus, His Life and Character as Shown in His Correspondence and Works*, 1873. — E. Amiel, *Érasme. Un libre penseur au 16e siècle*, 1890. — A. Richter, *Erasmus-studien*, 1891. — P. S. Allen, *The Age of Erasmus*, 1914. — Preserved Smith, *Erasmus: A Study of His Life, Ideals and Place in History*, 1923. — J. B. Pineau, *Érasme. Sa pensée religieuse*, 1924. — J. Huizinga, *Erasmus*, 1924 (trad. esp., 1945). — A. Renaudet, *Études Érasmiennes*, 1939. — N. Petruzzellis, *Erasmo, pensatore*, 1948. — A. Flitner, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt*, 1952. — S. A. Nulli, *Erasmo e il Rinascimento*, 1955. — Para la cuestión de Erasmo en España, véase: Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, 1937.

(trad. esp., con algunas modificaciones: *Erasmo y España,* 2 vols., 1950), y Americo Castro, *Lo hispánico y el erasmismo,* 1942 (refundición de esta obra en el libro titulado *Aspectos del vivir hispánico. Mesianismo, esplritualismo tj actitud personal en los siglos XIV al XVI,* s/f. [1949].

ERDMANN (BENNO) (1851-1921) nac. en Guhrau o Goglau, profesor desde 1876 en Berlín, desde 1878 en Kiel, desde 1884 en Breslau, desdo 1890 en Halle, desde 1898 en Bonn y desde 1909 nuevamente en Berlín, se distinguió en el fomento del conocimiento de Kant, hasta el punto de que, cuando menos en la dimensión "filológica" (él mismo ha tenido a su cargo la gran edición kantiana de la Academia de Ciencias de Berlín), puede ser considerado como perteneciente al grupo del primer neokantismo. Sin embargo, sus principales contribuciones sistemáticas tuvieron lugar en el campo de la lógica en su relación con la psicología y la gramática filosófica. Erdmann sostenía que el *objeto* de la primera coincide con el de las dos últimas, pero esta coincidencia no significaba que lógica, psicología y gramática fueran una misma cosa; antes bien, debían ser rigurosamente separadas en la investigación lógica y metódica, por tratar cada una de ellas una *dimensión* distinta de la "realidad" (la psicología, los "hechos"; la lógica, "las condiciones del pensamiento universalmente válido"; la gramática, la "envoltura verbal" de los pensamientos y de las significaciones). La lógica de Erdmann, que usualmente es considerada como psicologista, y que Husserl calificó hasta de antropologista, representó, con todo, una contribución al tránsito del psicologismo al logicismo tal como posteriormente fue desarrollado por diversos pensadores. En efecto, lógica y psicología coinciden para Erdmann sólo cuando el objeto de la lógica es una parte del objeto de la psicología (el pensamiento formulado en el lenguaje). Una se sirve, pues, de la otra y permite sostener un normativismo análogo al de Sigwart (VÉASE). Lo que negaba Erdmann es, pues, la existencia de objetividades absolutamente evidentes. Lo que haya de objetividad en el juicio —centro de la investigación lógica— es el conjunto de los "contenidos significativos". La psicología del pensamiento no es, de consiguiente, inútil para la lógica, como no lo es tampoco para la teoría del conocimiento, que Erdmann edificó en un sentido fenomenalísta, aprovechando los elementos proporcionados por lo que llamó la "teoría de los residuos" en sus aspectos inconsciente-psíquico y físico, y admitiendo en parte una base metafísica que lo condujo del fenomenalismo puro a un paralelismo psicofísico fundado en un fenomenismo.

Obras principales: *Martin Knutzen und seine Zeit,* 1876. — *Die Axiome der Geometrie,* 1876. — *Logik, I. Logische Elementarlehre,* 1892 (*Lógica, I. Teoría lógica elemental*). — *Die Psychologie des Kindes,* 1901 (*La psicología del niño*). — *Ueber Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes,* 1905 (*Sobre el contenido y validez de la ley causal*). — *Wissenschaftliche Hypothese über Leib und Seele,* 1907 (*Hipótesis científicas sobre el cuerpo y el alma*). — *Erkennen und Verstehen* (*Conocer y comprender*). — *Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken,* 1913 (*Las funciones de la fantasía en el pensamiento científico*). — *Reproduktionspsychologie,* 1920. — Además, múltiples trabajos de lógica y psicología en diversas revistas y en las *Sitzungsberichte der Berliner Akademie,* especialmente las concernientes a la teoría de la apercepción, de la observación, a la relación entre lenguaje y pensamiento, a la psicología del pensar, a la relación entre conocimiento y comprensión, a la teoría de la percepción y de la abstracción. Se le deben también escritos históricofilosóficos sobre Spinoza y en particular sobre Kant. — Véase Erich Becher, "Benno Erdmann", *Archiv für die gesamte Psychologie,* XLII (1921).—Alfred Rosenthal, *Die Theorie des Syllogismus und der Induktion bei Sigwart und Erdmann,* 1928 (Dis.). — Erhart Kraemer, *Erdmanns Wahrheitsauffassung und ihre Kritik durch Husserl,* 1930 (Dis.).

ERÍSTICA. Se llama *erística* al arte de la disputa, ἔρις. Si esta disputa se entiende como un procedimiento dialéctico en el sentido que tiene la dialéctica (VÉASE) en Platón, entonces el método erístico y el método dialéctico coinciden y no son tomados casi nunca en sentido peyorativo, ni siquiera cuando se rechazan como insuficientes o como escasamente probatorios. Si, en cambio, la disputa tiene como fin la propia disputa, la erística degenera en sofística y la interpretación del método erístico da lugar a juicios desfavorables. Es lo que ocurrió con la escuela de Megara. Todavía el fundador de la escuela, Euclides, usaba procedimientos dialécticos para defender sus posiciones filosóficas; el rechazo de las sensaciones y de las opiniones derivadas de las sensaciones conducía a Euclides a basarse únicamente en la razón y a construir argumentos, semejantes a los de los eleatas, que en modo alguno son considerados como sofísticos. Solamente cuando Euclides se complacía exclusivamente en confundir a los contrarios, el aspecto negativo de la erística predominaba sobre el positivo. En cambio, los discípulos de Euclides parecieron inclinarse casi enteramente al primero, de tal modo que el término 'erística' como argumento sofístico o capcioso y como dialéctica degenerada en mera disputa por el placer de la disputa fue adquiriendo cada vez más una significación peyorativa. Ello, sin embargo, es más propio de los sofismas de Eubúlides (el cornudo, el calvo) que de los argumentos de Diodoro Crono contra la posibilidad del movimiento y a favor de la definición de lo real como actual. Y aun dentro de los llamados sofismas de Eubúlides, uno de ellos, el del mentiroso, constituye una paradoja semántica más bien que un sofisma. Ahora bien, el abuso del argumentar por el mero argumentar en que parecieron complacerse algunos de los megáricos condujo a muchos a identificar la erística con la sofística y la dialéctica, con la consecuencia de que la erística fue definida como un inmoderado apetito de triunfar sobre el adversario por encima de las exigencias de la verdad y sin tener en cuenta los medios empleados: círculos viciosos, paso a otros géneros y cualquier otra clase de sofismas (véase SOFISMA). Es el sentido que tiene todavía hoy el término 'erística' en la literatura filosófica.

ERLEBNIS. Véase VIVENCIA.

ERROR. Según Zenón de Elea (y luego algunos sofistas) solamente puede hablarse del ser. Del no ser no puede enunciarse nada. Por lo tanto, el error es imposible. Una proposición que no sea verdadera no puede recibir el nombre de proposición; es, a lo sumo, un conjunto de signos carentes de sentido. Los autores que no admiten tal doctrina

radical señalan que el error se da en proposiciones tan significativas como las que expresan la verdad. La diferencia entre las proposiciones falsas y las verdaderas consiste en que mientras las primeras no designan nada real, las segundas designan algo real. En tal caso, el error es definido como un decir 'S es P' en vez de decir 'S es R' si S es R y si S no es P.

Aristóteles examinó el problema del error en el juicio en los *An. Pr.,* II 21, 66 b 19 y sigs. A veces, dice el Estagirita, nos equivocamos en la posición de los términos. Pero también erramos en el juicio expresado sobre ellos. Ahora bien, como, según el Estagirita, nosotros vemos las cosas particulares por medio del conocimiento de lo general, el error es posible sin que nuestro error y nuestro conocimiento sean mutuamente contrarios. Pues el conocimiento se refiere a lo general, en tanto que el error alcanza a lo particular. Entre los escolásticos, el problema del error es examinado dentro de la cuestión de la certidumbre (VÉASE); en rigor, el error puede ser entendido únicamente cuando hemos puesto en claro las diferentes formas en que puede darse la verdad (VÉASE) y, en particular, esta forma peculiar de hallar lo contrario a la verdad que es la decepción y la desilusión. Los escolásticos decían por ello que el error se opone a la verdad. Si la verdad es coincidencia entre el juicio y la cosa juzgada, el error será la discrepancia entre ellos. Otra cuestión, en cambio, es la que se refiere a las causas del error, causas que afectan no sólo a la estructura lógica, sino también a la psicológica, en particular a las causas que hacen posible la ignorancia. Esta cuestión fue asimismo dilucidada por los pensadores medievales, pero fue muy especialmente destacada por los filósofos modernos, quienes más que por alcanzar la verdad se preocuparon por eliminar el error. Así ocurre, por ejemplo, en Descartes, el cual se refiere a este punto en muchos pasajes de sus escritos *(Rcgulae,* VIII; Med., IV y V; Princ., I, 30 sigs., etc.); en Malebranche, el cual dedica al asunto prácticamente toda su *Recherche,* y en muchos otros filósofos. El caso de Descartes merece, sin embargo, una atención especial a causa del carácter extremo a que llevó su tesis (en parte anticipada por Juan Duns Escoto), según la cual el error reside en el acto de la voluntad que se pronuncia sobre el juicio y no en el propio juicio. Ello se debe a que Descartes estableció previamente una separación entre la aprehensión de ideas y "una cierta potencia de juzgar". Esta última es potencia de conocer o potencia de elegir (o libre albedrío). El error se debe a alguna imperfección en estas potencias. Pero como el acto de juzgar es un acto voluntario, sólo puede decirse que hay error cuando se hace intervenir la voluntad. En lo que se refiere al entendimiento, no se niega ni se afirma; es la voluntad la que afirma o niega y, por lo tanto, la que puede equivocarse. Los errores nacen del hecho de que "como la voluntad es mucho más amplia y más extendida que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo asimismo a las cosas que no comprendo" (Med., III). Y esa voluntad puede extenderse do tal modo ilegítimo no sólo a la afirmación de ideas que no corresponden a la realidad, sino también a la elección del mal en lugar del bien. De este modo son una y la misma causa la del error y la del pecado.

Muchos autores insisten en que no es legítimo confundir simplemente el error con la ignorancia, aun en el caso de que se suponga que el primero procede de la segunda. En efecto, mientras la ignorancia es una falta de conocimiento, el error supone previamente un conocimiento acerca del cual hay error. Con ello se admite que el error es, en cierto modo, algo positivo. Sobre esta base puede existir, como ha indicado Victor Brochard, un "problema del error", que se desvanecería tan pronto como se supusiera que el error es simplemente una carencia.

El problema de la naturaleza del error es tan fundamental que la "doctrina del error" puede caracterizar la índole de un sistema filosófico. En efecto, la existencia del error supone una cierta forma de relación con la realidad y, por consiguiente, envuelve todos los problemas clásicos acerca de la relación entre el ser y el no ser, paralelos a las cuestiones suscitadas acerca de la relación entre la verdad y el error. Brochard señala, por ejemplo, que dichos problemas han recibido tres soluciones y que de cada una de ellas depende la concepción que se tenga acerca del error. La primera solución —ya antes mencionada— es la que, con Parménides, Spinoza y otros autores, elimina el error al eliminar el no-ser: sólo la idea del ser, que es además la única existente, es verdad. La segunda solución es la que afirma que tanto el ser como el no ser son. Por lo tanto, habiendo una forma "atenuada" de ser que son los posibles, el error posee a su vez una cierta realidad: "un pensamiento falso —escribe Brochard— sería la aparición en el mundo actual de un fragmento de esos mundos posibles a los cuales la voluntad divina ha rehusado la existencia" *(De l'erreur,* 3a ed., 1926, pág. 246). El error sería en tal caso, como en Descartes y Leibniz —bien que de diferentes maneras—, una privación de inteligibilidad. Una tercera solución sostendría, en cambio, que no hay una verdad, sino que hay verdades. El error sería entonces algo real, que podría definirse como la representación de existencias inacabadas. Brochard estima, uniendo lo más plausible de las citadas tesis, que la existencia del error no es una privación de inteligibilidad, sino de voluntad. Pero, a su vez, el error no sería posible si no hubiese en un ser, el hombre, una unión de voluntad y entendimiento. Por eso se podría decir que "lo que hace posible el error en sí mismo es la unión en el mundo de la idea y de la voluntad". No habría error con la sola inteligencia y sin la voluntad. Y por ello "el principio metafísico del error es la libertad" *(op. cit.,* pág. 275), libertad que es al mismo tiempo el principio metafísico que hace posible la eliminación del error *y* la obtención de la verdad, Max Scheler ("Die Idole der Selbsterkenntnis", en *Vom Umsturz der Werte, I* [1905], reimp. en *Gesammelte Werke,* 3 [1955], págs. 213-9) distingue entre el error *(Irrtum)* y el engaño *(Täuschung).* El error sólo se da en la esfera de las proposiciones y de los juicios; el engaño sólo se da en la esfera de las percepciones. Los que han creído que no puede haber engaño en la percepción (subjetivistas, fenomenistas) han confundido la percepción con la sensación y han interpretado torcidamente la frase de Aristóteles: "No puede haber engaño

de los sentidos." En la sensación no puede haber ni engaño ni error. En el juicio no puede haber engaño, pero sí error. En la percepción no puede haber error, pero sí engaño (el cual puede tener un fundamento objetivo o un fundamento subjetivo). Por eso un sujeto puede engañarse en las percepciones y no errar en los juicios, y viceversa.

Además de los citados trabajos de Victor Brochard y Max Scheler, véase: Balduin Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie*, 1934. — F. Marhenke, "The Problemas of Error", *University of California, Publications in Philosophy*, vol. 10, ed. G. P. Adams, J. Loewenberg, S. C. Pepper, 1928, págs. 143-74. — Sobre el error en diferentes autores y tendencias filosóficas, véanse los trabajos siguientes: Leo W. Keeler, *The Problem of Error from Plato to Kant. A Historical and Critical Study*, 1934. — A. Levi, serie de artículos sobre el problema del error en varios autores y corrientes; mencionamos: "Il problema dell'errore nella filosofia di A. Rosmini" (*Rivista di filosofia*, 1925); "del Descartes" (*Logos*, 1928); "nella teoria stoica" (*Revue d'histoire de la philosophie*, 1928); "nella filosofia neo-criticista. I. Renouvier. II. V. Brochard" (*Rendiconti reale Acc. lombard.*, 1931); "nella filosofia dell'immanenza" (*Arch. di filosofia*, 1932); "di Leibniz" (*Rendiconti Ist. lomb.*, 1929); "di Platone" (*Athaeneum*, 1930); "di Antistene" (*Revue d'histoire de la philosophie*, 1930); "nella scuola di Megara" (*Rendiconti Acc. Naz. dei Lincei*, 1932); "del Locke" (*Archivio di filosofia*, 1933); "di Spinoza" (*Sophia*, 1933); "di G. Windelband" (*Arch. storia della filosofia italiana*, 1934); "in Filone d'Alessandria" (*Revista storia della filosofia*, 1950. — M. D. Roland-Gosselin, "La théorie thomiste de l'erreur", *Mélanges thomistes*, 1923, págs. 253-74 [Bibliothèque thomiste, 3]. — Id., íd., "Erreur et péché", *Revue de philosophie*, XXVIII (1928), 466-78. — Gofredo Quadri, *Il pensiero filosofico di S. Agostino, con particolare risguardo al problema dell'errore*, 1934.

ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS. El verbo griego σκέπτομαι significa "mirar cuidadosamente" (una cosa, o en torno), "vigilar", "examinar atentamente". Según ello, el vocablo 'escéptico' significa originariamente "el que mira o examina cuidadosamente". 'Escepticismo' significa entonces "la tendencia a mirar cuidadosamente" — se entiende, antes de pronunciarse sobre nada o antes de tomar ninguna decisión. El fundamento de la actitud escéptica es la cautela, la circunspección.

El escepticismo como doctrina filosófica tiene dos aspectos: uno teórico y otro práctico. Desde el punto de vista teórico, el escepticismo es una doctrina del conocimiento según la cual no hay ningún saber firme, ni puede encontrarse nunca ninguna opinión absolutamente segura. Desde el punto de vista práctico, el escepticismo es una actitud que encuentra en la negativa a adherirse a ninguna opinión determinada, en la suspensión del juicio, εποχή (véase EPOJÉ) la "salvación del individuo", la paz interior. En el primer caso se opone a lo que podría llamarse "decisionismo". O, si se quiere, adopta una sola decisión: la de abstenerse de toda decisión.

El carácter peculiar del escepticismo antiguo fue descrito ya por Sexto el Empírico (VÉASE) al clasificar las doctrinas —o "sectas"— filosóficas en tres tipos: la de aquellos que creen haber descubierto la verdad, o dogmáticos —como Aristóteles, los epicúreos y los estoicos—; (2) la de aquellos que suponen no puede ser aprehendida —como los "académicos—; (3) la de aquellos que siguen investigando — como los escépticos. De ahí que el escéptico sea llamado también "cetético", ζητητική , a causa de su afán de indagación; "eféctico", ἐφεκτική, por la suspensión del juicio producida por la indagación, y "aporético", ἀπορητική, por el hábito de dudar y la indecisión que tal hábito acarrea. Cuando el escéptico lo es de veras, se convierte en "pirrónico" —nombre que se le dio por ser Pirrón (VÉASE) el que, al parecer, llevó el escepticismo a sus últimas consecuencias.

La estrecha alianza de lo teórico y de lo práctico en el escepticismo antiguo no significa que un aspecto no se distinga del otro. Aun en el caso de que se considere el escepticismo —por lo menos el escepticismo antiguo— como una "actitud" más bien que como una "doctrina", debe reconocerse que muchos escépticos acumularon argumentos con el fin de mostrar lo juicioso y razonable que es terminar por "suspender el juicio". Los escépticos fueron con frecuencia empedernidos "disputadores" — cuya misión era,. paradójicamente, mostrar la inanidad de toda discusión.

No hay propiamente hablando "una escuela escéptica antigua", sino muy diversas "corrientes escépticas", cada una de las cuales forma una especie de "secta" o "subsecta" filosófica. Se ha considerado a veces a los sofistas como los primeros escépticos, o como precursores de los escépticos. Sin embargo, escépticos propiamente dichos empezó a haberlos sólo hacia el siglo III antes de J. C., con Pirrón y los pirrónicos — que a menudo fueron llamados "escépticos" pura y simplemente. Entre los discípulos de Pirrón destacaron Filón de Atenas; Nausifanes de Teos (partidario también de Demócrito y maestro de Epicuro); y Timón de Flionte *(ca.* 320-230 antes de J. C.), discípulo del megárico Estilpon, y cuyas *Sátiras* (Σίλλοι) constituyen una polémica contra todos los filósofos que pretenden haber encontrado un criterio de verdad. Aunque hubo escépticos después de los nombrados, el escepticismo reverdeció sólo durante los dos primeros siglos de nuestra era especialmente en Enesidemo, Sexto el Empírico y Agripa (VÉASE). Se discute si los miembros de la Academia platónica en el curso de los siglo III y II antes de J. C. (platonismo medio: Arcesilao; y platonismo nuevo". Carneades) pueden ser considerados como escépticos. Si entendemos 'escéptico' en el sentido radical (pirrónico), ciertamente que no; más que la suspensión del juicio los miembros de dicha Academia en los períodos citados defendieron teorías de la verosimilitud y de la probabilidad.

Aunque suele confinarse el escepticismo como "escuela filosófica" al mundo antiguo, ha habido corrientes filosóficas escépticas (y no sólo argumentos de carácter escéptico) hasta nuestros días. Ahora bien, dentro de una posible "historia general del escepticismo en Occidente" hay, aparte de la antigüedad, ciertos períodos de intenso cultivo y difusión de tendencias escépticas. Uno de estos períodos es el siglo XVII. Es el período que va de Erasmo a Descartes. Según Richard H. Popkin *(op. cit infra),* es característico de tal período que el escepticismo —o, mejor dicho, el pirronismo— fuera elaborado y discutido como consecuencia de la cuestión planteada por la Reforma: hallar un criterio de verdad religiosa. Ello replan-

teó "la cuestión del criterio" de que ya había tratado Sexto en *Hyp. Pyrr.* (II, 4), esto es, el problema que suscita el que para decidir en una disputa hay que tener un criterio de verdad, el cual requiere otro criterio para decidir del primero y así sucesivamente *ad infinitum.* El tratamiento del criterio de verdad religiosa fue examinado en el período citado (1500-1650) no sólo teniendo en cuenta las cuestiones específicas suscitadas por la Reforma —validez de las enseñanzas de la Iglesia, interpretación de las Escrituras, supuesta iluminación por Dios, etc.—, sino también teniendo presentes —para seguirlos, reforzarlos o rebatirlos— los argumentos de los antiguos escépticos, en particular los de Pirrón, tal como fueron expuestos por Sexto, cuyas obras comenzaron a ser difundidas a partir de la publicación, en 1562, de una versión latina (Henri Estienne) de las *Hypotyposes,* a la que siguió, en 1569, una reimpresión, junto con una versión latina (Gentian Hervet) de *Adversus Mathematicos* (texto griego impreso en 1621). Entre los autores que cabe mencionar del período en cuestión destacan Montaigne, Charron, Francisco Sánchez. Algunos de los autores de la época son llamados "neo-pirrónicos"; otros, "eruditos libertinos".

El escepticismo antiguo es en la mayor parte de los casos una "actitud"; el escepticismo renacentista y moderno es con frecuencia una "posición". Cuando lo estudiamos con independencia de la situación histórica y atendiendo a su significación epistemológica, el escepticismo aparece como una cierta "tesis" sobre la posibilidad (o imposibilidad) del conocimiento. Según el escepticismo, el sujeto no puede nunca aprehender el objeto, o lo puede aprehender únicamente en forma relativa y cambiante. Los antiguos escépticos habían insistido en los obstáculos que se oponen al conocimiento seguro (véase TROPOS). Los escépticos de todos los tiempos han indicado (o supuesto) que si hubiese conocimiento seguro —identificado, por lo demás, con conocimiento puro y simple— no habría cambios en el contenido del conocimiento. Dilthey ha hecho observar que la llamada "anarquía de los sistemas filosóficos" ha sido la razón principal del escepticismo. Pero a "mucha mayor profundidad que las conclusiones escépticas basadas en la contraposición de las opiniones humanas —escribe dicho autor— alcanzan las dudas surgidas de la progresiva elaboración de la conciencia histórica". Ello significa que la conciencia histórica no elude simplemente el escepticismo, descartándolo en nombre de un supuesto conocimiento absoluto: lo admite con el fin de disolverlo en la propia conciencia histórica. El escepticismo de que se habla en este caso es un escepticismo relativo a toda realidad. Pero puede hablarse de escepticismo parcial, de acuerdo con la realidad a la cual se aplique. En este caso tenemos tipos de escepticismo: metafísico, religioso, ético, etc. Algunos autores manifiestan que un tipo de escepticismo parcial no merece el nombre de escepticismo; sólo el escepticismo como "concepción del mundo" plantea los problemas a los que la conciencia histórica diltheyana se aplica.

Se ha argüido a veces que el escepticismo es imposible, porque da lugar a paradojas semánticas (véase PARADOJA). En efecto, si se afirma que ninguna proposición es verdadera, hay que admitir que existe por lo menos una proposición que es verdadera, esto es, la proposición de que ninguna proposición es verdadera, con lo cual esta última proposición se convierte en falsa. Se alega con ello que el escepticismo se refuta a sí mismo.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, dos puntos. El primero es que la paradoja engendrada por una proposición como 'Ninguna proposición es verdadera' es una de las paradojas metalógicas — una de las formas que adoptan las llamadas "paradojas sobre la verdad". Por tanto, se puede resolver la paradoja del modo similar a como se resuelven tales paradojas sobre la verdad (VÉASE). En otros términos, se puede formular sin que dé lugar a ninguna paradoja la proposición siguiente:

'Ninguna proposición es verdadera' es verdadera.

El segundo punto es que el escepticismo no afirma propiamente ninguna proposición, sino que se abstiene de formular cualquier proposición por estimar que no vale la pena formular proposiciones que inmediatamente van a convertirse en dudosas.

La mayor parte de las refutaciones del escepticismo son refutaciones de la actitud escéptica más bien que refutaciones de cualquier proposición escéptica. Nos referimos a continuación a algunas de estas refutaciones. Característico de la mayor parte de ella es que estiman que el escepticismo debe ser no sólo refutado, sino también, y sobre todo, "superado".

Por ejemplo, Ortega y Casset ha señalado que todo escéptico mantiene, a modo de supuesto por él inadvertido, que hay una especie de verdad absoluta. Sin la mencionada suposición no podría el escéptico ni siquiera colocarse en la *situación* de dudar de tal verdad.

En una primera redacción de su obra *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet* (1957), José R. Echeverría hacía reparar que el escéptico tendría que anularse a sí mismo, pues debería eliminar el yo dubitante en tanto que dubitante. En efecto, si el yo duda de algo, lo pone en la esfera de la duda. Pone no sólo en tal esfera aquello de que duda, sino el propio yo dubitante. Pero tanto el contenido de la duda como el yo dubitante pasan entonces a ser "algo de que se ha dudado". El recuerdo de esta duda no entra dentro de la esfera de la duda excepto cuando se procede a dudar de este recuerdo. Pero entonces pasa a ser también "algo de que se ha dudado". Y así sucesivamente. No hay, pues, posibilidad de ser en ningún momento un "yo dubitante". Con ello Echeverría considera la posición escéptica no como una proposición intemporal que no formularía nadie, sino como una proposición actualmente pensada por un yo dubitante.

A veces se ha alegado que no se puede decir 'Todo es ilusorio', porque se atribuye algo que no es —lo ilusorio— a algo que es — "todo lo que es". Por otro lado, se ha alegado que no se puede decir 'Nada es ilusorio', porque se atribuye un predicado —el ser ilusorio— a un sujeto que no es — "nada", es decir, ninguna cosa. Ello parece llevar a considerar que no sólo es imposible el escepticismo completo mas también es imposible el dogmatismo completo. Afirmar algo de algo equivale, pues, a admitir la posibilidad de que el sujeto pueda existir o no existir y de que lo que se diga del sujeto sea o no sea tal.

Algunos autores han tratado de refutar el escepticismo indicando que no

es posible sustraerse a una "fe" radical. Ejemplo de este tipo de refutación es la doctrina de Santayana sobre la "fe animal". Ésta es una consecuencia de la realidad de la vida y de la necesidad que tiene ésta de "tomar la "tomar la Naturaleza por la mano" en el curso de su existencia. Es, pues, lícito, según Santayana, comenzar por llevar el escepticismo a sus últimas consecuencias y aun más radicalmente de lo que hicieron los escépticos griegos, Descartes, Hume o Kant, pero sin olvidar que "el escepticismo es una forma de creencia" *(Scepticism and Animal Faith* [1823], Cap. I; trad, esp.: *Escepticismo y fe animal* [1952]. Como el conocimiento es también una "fe" —si bien "una fe con interposición de símbolos" *(op. cit.,* Cap. XVIII)—, no es posible oponer el escepticismo al dogmatismo, o a la inversa. Ambos se mueven dentro del mismo ámbito — el de "la vida". Lo único que cabe hacer es aceptarlos sin ilusión y con desapego. Esta actitud permite a Santayana pasar de la duda al reconocimiento de "los reinos del ser", los cuales no son diversos tipos de realidad, sino "categorías de las cosas".

Un punto de vista escéptico sistemático es definido por Giuseppe Rensi en varias obras: *Lineamenti di filosofia scettica*, 1919. — *La scepsi estetica*, 1920. — *Introduzione alla scepsi etica*, 1921. — Sobre el escepticismo en la filosofía y en la ciencia: Richard Hönigswald, *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft*, 1914. — Sobre el escepticismo ético: Joseph Klemens Kreibig, *Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus*, 1896. — Carl Stumpf, *Vom ethischen Skeptizismus*, 1908 (y, además, la obra de Giuseppe Rensi antes citada). — Obras generales sobre la historia del escepticismo: Karl Friedrich Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skeptizismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*, 1794-95. — J. E. T. Tafel, *Geschichte und Kritik des Skeptizismus und Irrationalismus. Zugleich die letzen Gründe für Gott; Vernunftgesetz, Freiheit und Unsterblichkeit,* 1834. — Estas dos últimas obras son más bien una descripción de los "males del escepticismo" tal como se manifiestan a través de la historia; una investigación histórica se encuentra en Raoul Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, 2 vols.: *I. Die griechische Skepsis*, 1904. *II. Die Skepsis in der Epoche der Renaissance; die empirische Skepsis des 18. Jahr.; der biologische Skeptizismus im 19. Jahrhundert,* 1908. — Sobre el escepticismo antiguo, además del tomo I de la obra citada de Richter: Norman Maccol, *The Greek Sceptics, Phyrrho to Sextus,* 1869. — Victor Brochard, *Les sceptiques grecs,* 1887, reimp., 1962 (trad, esp.: *Los escépticos griegos,* 1944). — Albert Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus,* 1905. — Mary Mills Patrick, *The Greek Sceptics,* 1929. — L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec,* 1944 (sobre pirronianos, académicos y neoescépticos). — M. del Pra, *Lo scetticismo greco,* 1950. — A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus,* 1961. — Véanse también las obras citadas en la bibliografía de los artículos dedicados a los pensadores escépticos (Enesidemo, Pirrón, Sexto Empírico); importante es especialmente la serie de Eugen Pappenheim *(Die Tropen der griechischen Skeptiker,* 1885. — *Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus,* 1887. — *Der Sitz der Schule der griechischem Skeptiker,* 1887. — *Erläuterung zu des Sextus Empiricus Pyrrhonischen Grundzügen,* 1888. — *Das angebliche Heraklitismus des Skeptikers Ainesidemos,* 1889) y los estudios de Simón Sepp *(Pyrrhonische Studien. I. Die philosophische Richtung des Cornélius Celsus. II. Untersuchungen auf dem Gebiete der Skepsis,* 1893). — Sobre el escepticismo moderno, además del tomo II de la obra de Richter: V. Sartini, *Storia dello scetticismo moderno,* 1876. — E. Saisset, *Le scepticisme (Enésidème, Pascal, Kant),* 1865. — J. Loewenberg, "The Metaphysics of Modern Scepticism", *Philosophical Review,* XXII (1923), 278-88. — M. L. Wiley, *The Subtle Knot,* 1952 (sobre escepticismo en Inglaterra en el siglo XVII). — Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes,* 1960 *(Wijsgerige Teksten en Studies*). — Véase también bibliografía de PIRRONISMO. — Sobre el problema del escepticismo en relación con la cuestión de lo absoluto, véase S. E. Rohde, *Zweifel und Erkenntnis. Ueber das Problem des Skeptizismus und den Begriff des Absoluten,* 1945.

ESCÉPTICOS. Véase ESCEPTICISMO.

ESCOCESA (ESCUELA). La escuela filosófica escocesa, llamada también "filosofía del sentido común", se inició con Thomas Reid (v.) en Aberdeen y tuvo su primera manifestación en las comunicaciones presentadas por dicho filósofo en la "Aberdeen Philosophical Society" (fundada en 1758), a veces conocida con el nombre de "Wise Club". Miembros de la sociedad fueron, además de Reid, George Campbell (véase RETÓRICA), Alexander Gerard (1728-1759) —que se distinguió por sus escritos sobre temas de estética, especialmente por sus trabajos *An Essay on Taste (* 1759) y An *Essay on Genius* (1774)— y James Beattie (v.). Pero de todos los mencionados solamente Reid y Beattie son considerados usualmente como "filósofos del sentido común" en sentido estricto. A ellos puede agregarse James Oswald (1715-1769, autor de la obra An *Appeal to Common Sense in Behalf of Religion,* 2 vols., 1766-1772. Al ser nombrado Reid profesor de filosofía moral en Glasgow, esta ciudad se convirtió en el centro de la escuela. El centro se desplazó a Edimburgo con el discípulo de Reid, Dugald Stewart (v.), quien contó entre sus discípulos a James Mill (v.).

Las ideas de Reid, Beattie y Dugald Stewart —y en particular la del primero— se hallaban en estrecha relación con las de Hume, a quien los escoceses celebraron como el más grande de los filósofos de su tiempo. Pero ello no significa que tales ideas fuesen una continuación de las de Hume; más bien se trataba de una "respuesta" al problema epistemológico por Hume planteado. A veces se ha estimado que la "respuesta" de los escoceses a Hume es similar a la de Kant, pero el propio Kant manifestó, en los *Prolegomena,* que las nociones del sentido común propuestas por los escoceses eran sólo "los juicios de la muchedumbre". Reid y los demás filósofos de la escuela consideraron como predecesores suyos a Francis Bacon y a Newton. Se ha observado que hay hartas similaridades entre el pensamiento de los filósofos escoceses (especialmente de Reid, Beattie y Oswald) y el de Claude Buffier (v.), pero Reid y Beattie manifestaron que si bien tales similaridades existen ello no quiere decir que hubiesen "plagiado" a Buffier.

Con frecuencia se incluye entre *los* filósofos de la escuela escocesa a Thomas Brown (v.), pero éste disintió de los demás filósofos del sentido común, y en particular de Reid y Dugald Stewart, en muchos puntos capitales. Menos todavía puede incluirse como

miembros de la escuela a William Hamilton (v.), pues aunque éste se proponía desarrollar "la filosofía del sentido común" lo hizo en forma muy distinta de la de Reid y los otros pensadores citados.

Es importante decidir de antemano quiénes pertenecían o no a la "escuela escocesa", pues de ello depende el sentido que tenga hablar de las influencias ejercidas por tal escuela sobre pensadores de otros países. Hablaremos aquí de "influencias directas" cuando se trate de las ejercidas por los "miembros en sentido estricto" (Reid, Beattie, Dugald Stewart), y de "influencias" simplemente cuando hayan tenido lugar por medio de reformadores importantes de las tendencias escocesas (como Hamilton) y por la acción combinada de los escoceses con otros pensadores. Entre las influencias directas se cuenta la ejercida en Francia por Dugald Stewart, cuyos *Eléments* fueron traducidos por Jouffroy (v.) con el título *Philosophie de l'Esprit.* Reid influyó directamente sobre Royer-Collard (v.), proporcionándole armas en su polémica contra el "condillacismo" (V. CONDILLAC). Victor Cousin (v.), en cambio, fue influido sólo indirectamente por los escoceses, puesto que parte de la influencia la recibió a través de Royer-Collard. El filósofo norteamericano James McCosh (1811-1894), a veces descrito como "influido por los escoceses", lo fue a través de Hamilton, de quien fue discípulo. Todavía más indirecta es la influencia de los primeros miembros de la escuela escocesa sobre los discípulos de Hamilton, Henry Calderwood (1830-1897: *Philosophy of the Infinity; a Treatise on Mans Knowledge of the Infinite Being, in Answer to Sir William Hamilton and Dr. Mansel,* 1854; *Handbook of Moral Philosophy,* 1872) y John Veith (1829-1894: *Institutes of Logic,* 1885; *Knowing and Being,* 1889; *Dualism and Monism,* 1895, ed. R. M. Wenle). Martí de Eixalà y su discípulo, Llorens y Barba (v.), así como Balmes (v.), en España, fueron influidos por los escoceses así como por autores franceses que elaboraron la filosofía del sentido común. Indirecta, pero importante, es la influencia de la filosofía escocesa en Italia sobre los "ontologistas" (véase ONTOLOGISMO). Se considera que en Inglaterra la influencia de la escuela escocesa terminó con los ataques a Hamilton lanzados por John Stuart Mill y John Hutchison Stirling y, por lo tanto, mediante un ataque combinado utilitarista-idealista. R. Metz *(Die philosophische Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien,* 1935, t. I, pág. 19) indica que la escuela escocesa ha revivido en varias corrientes filosóficas anglosajonas del presente siglo, y que como las ideas de los escoceses "son representadas por pensadores de la escuela neo-realista más frecuentemente que por cualquier otra (con máxima evidencia por J. C. Wilson, G. F. Stout, G. E. Moore, John Laird y C. E. M. Joad), se sigue que lo poco que hay todavía de vivo de la escuela escose debe ser buscado principalmente en el neo-realismo". Esta observación de Metz, aunque justa en parte, no debe despistarnos: la filosofía del sentido común de autores como G. E. Moore tiene bases muy distintas de las manifestadas por los autores escoceses.

Para las tesis principales de la escuela escocesa pueden consultarse los artículos dedicados a Reíd, Beattie y Dugald Stewart. Limitémonos a destacar las siguientes opiniones de la escuela: (1) Poner en duda el sentido común es absurdo; los propios escépticos lo presuponen, o tienen que presuponerlo si no quieren desembocar en paradojas; (2) Puede errarse en cuestiones de hecho, pero no en cuestiones de principio, justamente las que establece el sentido común; (3) El sentido común es una facultad que percibe la verdad por medio de un "impulso instantáneo, instintivo e irresistible" (Beattie); (4) El sentido común equivale a la razón, siempre que ésta se entienda como algo más que la argumentación; (5) Las verdades evidentes proclamadas por el sentido común no pueden demostrarse, sino sólo "mostrarse". Estas y otras opiniones llevaban a los filósofos del sentido común a oponerse a corrientes escépticas, fenomenistas, idealistas (o las que luego han sido llamadas fenomenistas e idealistas) : lo característico de la escuela de que tratamos, desde el punto de vista de los "ismos", es el realismo y también, en gran medida, el "esplritualismo" — aunque en principio una filosofía del sentido común puede asimismo ser naturalista.

James Frederick Ferrier, *Scottish Philosophy: The Old and the New,* 1856. — James McCosh, *Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton,* 1875. — Andrew Seth (Pringle-Pattison), *Scottish Philosophy; A Comparison of the Scottish and Germán Answers to Hume,* 1885. — H. Laurie, *Scottish Philosophy in its National Development,* 1902. — T. T. Segerstedt, *The Problem of Knowledge in Scottish Philosophy,* 1935 (Reid-Stewart-Hamilton-Ferrier). — George Boas, "The Scottish School of Common Sensé", en *Dominant Themes of Modem Philosophy,* 1957, Cap. XIII, págs. 438-57. — 'Bibliografía: T. E. Jessop, A *Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy,* 1938.

ESCOLARCA. Como hemos visto en otro lugar (véase DIÁDOCO), los términos 'escolarca' y 'diádoco' son prácticamente equivalentes en la historia de la filosofía. Sin embargo, creemos conveniente atenernos a la distinción introducida en el citado artículo y entender bajo el vocablo 'escolarcas' la serie de los filósofos de una escuela, incluyendo tanto los fundadores como los sucesivos jefes de la misma. Siguiendo la tabla presentada en la *Historia* de Ueberweg-Heinze (12a ed., por K. Prächter) a base de varios trabajos y fuentes (K. Zumpt, E. Zeller, S. Mekler, y la Crónica de *Apolodoro* editada por F. Jacoby) indicamos a continuación los escolarcas de Atenas de las escuelas platónicas, aristotélica, estoica y epicúrea. El signo de interrogación en paréntesis después de algunos nombres indica que no hay seguridad completa respecto a ellos. A muchos de los filósofos mencionados se han dedicado artículos especiales.

Platónicos: Platón - Espeusipo - Jenócrates - Polemón - Crates de Atenas - Arcesilao - Laquides - Telecles - Euandro - Heguesino - Carnéades de Cirene - Carnéades, hijo de Polemarco - Crates de Tarso - Clitómaco - Filón de Larisa - Antíoco de Ascalón - Aristón de Ascalón - Teomnesto - Ammonio - Calvisio Tauro - Ático - Teodoto — Eubulo - Prisco (?) - Plutarco - Siriano - Domnino - Proclo - Marino - Isidoro de Alejandría - Hegías - Zanodoto - Damascio.

Aristotélicos: Aristóteles - Teofrasto - Estratón - Licón - Aristón - Critolao - Diodoro de Tiro - Erimneo - Andrónico de Rodas - Cratipo (?) - Jenarco (?) - Menefi-

lo (?) - Aspasio (?) - Hermino (?) - Alejandro de Damasco - Aristocles (?) - Sosígenes (?) - Alejandro de Afrodisia - Ammonio (?) - Prosenes.

Estoicos: Zenon de Citio - Cleantes — Crisipo - Zenón de Tarso - Diógenes, el Babilonio - Antipatro de Tarso - Panecio - Mnesarco - Apolodoro de Atenas (?) — Dionisio (?) - Antipatro de Tiro - T. Coponio Máximo - Aurelio Heráclides Eupírides - Julio Zosimiano - Ateneo (?) - Musonio (?) - Calietes (?).

Epicúreos: Epicuro - Hemarco - Polistrato - Dionisio - Basílides - Protarco (?) - Apolodoro el epicúreo - Zenón de Sidón (?) — Fedro - Patrón.

ESCOLÁSTICA. Usualmente se confunde la escolástica con la filosofía medieval. No obstante, ésta contiene muchos otros elementos, entre ellos las tendencias místicas, que no pueden identificarse sin más con la filosofía escolástica. Puede haber en un mismo autor "tendencias escolásticas" y "tendencias místicas", pero ninguna de tales tendencias se reduce a la otra. Por otro lado, la escolástica ha persistido más allá de la filosofía medieval, en el Renacimiento, en la época moderna y —bajo la forma llamada "neoescolástica" (VÉASE)— al final de la época moderna y en la edad contemporánea. Sin embargo, aunque no puedan equipararse "filosofía medieval" y "filosofía escolástica", esta última constituye el ingrediente filosófico más importante de la Edad Media. Los grandes autores escolásticos son siempre —o casi siempre— "autores medievales".

El término 'escolástica' procede del vocablo *scholasticus (* "escolástico"), es decir, el que enseña en una escuela. Más específicamente era llamado *scholasticus* el que enseñaba las artes liberales (véase TRIVIUM Y QUADRIVIUM) en una de las escuelas monacales. 'Escolástico' designó luego el maestro que seguía ciertas orientaciones filosóficas y que adoptaba a tal efecto ciertos métodos. Parte de las aludidas orientaciones filosóficas se hallan también en autores "medievales" judíos y árabes (véase FILOSOFÍA ÁRABE y FILOSOFÍA JUDÍA), por lo que se ha hablado de "escolástica árabe" (o "escolástica musulmana" y "escolástica judía"). Sin embargo, es más propio, o más corriente, confinar el término 'escolástica' a ciertos autores cristianos e identificar 'escolástica' con 'escolástica cristiana'. En el presente artículo nos referiremos principalmente a esta última.

Las orientaciones filosóficas en cuestión están determinadas en gran parte por la elaboración de comentarios y sistemas filosóficos y teológicos que se hallan "dentro" de los dogmas católicos, pero sin que ni tales dogmas ni la teología correspondiente determinen siempre y unívocamente las reflexiones propiamente filosóficas. Durante algún tiempo se ha descrito la filosofía escolástica como una *ancilla theologiae* — una "sirvienta de la teología". Hoy día se tiende a rechazar esta concepción o a no insistir demasiado en ella. Es común presentar la escolástica como una continuación de la patrística (VÉASE). Pero, como escribe Gilson, "no es continuación de la patrística desde el solo punto de vista religioso. La misma elaboración filosófica a la cual va a hallarse sometida la verdad religiosa, no es, a su vez, más que la prolongación de un esfuerzo que se une con la filosofía griega y llena los siglos precedentes" *(La philosophie au moyen âge,* 1922 [trad. esp. : *La filosofía en la Edad Media,* 1940, pág. 12]). Según el Padre Laberthonnière (en A. Lalande, *Vocabulaire, e*d. de 1932, t. III, págs. 110-12), no es exacto que la escolástica medieval esté subordinada a la teología. Si ello es cierto de San Anselmo, no lo es de Abelardo, Alberto Magno o Santo Tomás, para quienes la filosofía se basta a sí misma y para quienes lo sabido no es lo creído. Por otro lado, direcciones como las de San Buenaventura y las comentes místicas de sesgo agustiniano consideran la religión como una forma de sabiduría que sustituye a la antigua; por tanto, sostienen que las verdades sobrenaturales son objeto de un conocimiento distinto del sensible.

El lector puede tener una idea del tipo de pensamiento escolástico y, por tanto, de lo que hemos llamado "orientaciones filosóficas" de la escolástica en lo que dice al respecto en diversos artículos de la presente obra; a modo de ejemplo remitimos a los artículos DIOS, ENTE, ESENCIA, EXISTENCIA, INTELECTO, SER, SUBSTANCIA, TRASCENDENTAL, UNIVERSALES. Los autores escolásticos trataron a fondo esos temas; en general, se distinguieron por sus investigaciones metafísicas y lógicas. En lo que toca al método, lo esencial del mismo ha sido presentado en el artículo DISPUTACIÓN.

Junto a las cuestiones que ha suscitado la escolástica como "escolástica medieval", se han planteado diversos problemas en lo que toca al modo de considerar la relación entre la escolástica y la filosofía moderna. Interesantes al respecto han sido las diversas opiniones que han manifestado autores modernos y contemporáneos que siguen la tradición escolástica. Ha habido por lo menos tres posiciones fundamentales.

1. Unos han considerado que como la escolástica es la única ***philosophia perennis*** (VÉASE), el pensamiento mo derno en todas sus formas es un error. Idealismo, inmanentismo y antropocentrismo son, se ha alegado, las ca racterísticas principales del pensa miento moderno. Como la escolástica no ofrece ninguna de tales caracterís ticas y aun está en contra de todas ellas, la escolástica puede, y debe, se pararse pulcramente de la filosofía moderna.

2. Otros han considerado que la fi losofía moderna ha sido eficaz meto dológicamente y que necesita ser ade cuadamente cribada.

3. Otros han estimado que la filo sofía moderna es, en el fondo, una continuación de la filosofía medieval escolástica. Según esta opinión, la fi losofía moderna no es un error ni una desviación, aunque haya "desviacio nes" en ciertas "aberraciones" moder nas. Filosofías, empero, como la gran metafísica del siglo XVII no pueden ser estimadas, según ya sostenía el P. Gratry, como errores, sino más bien como culminaciones del movimiento "interno" de la escolástica. La filoso fía moderna en sus mejores manifes taciones no es entonces algo mera mente "influido" por la escolástica, sino un desarrollo de ella.

Ateniéndonos al aspecto histórico, se llama "escolástica" ("escolástica medieval" o, a veces, "escolástica propiamente dicha") a la fase principal del pensamiento filosófico medieval desarrollado desde la última época de la Patrística hasta el siglo XVI *y* aun parte del XVII. Esto no supone, naturalmente, la no existencia de la escolástica en otros períodos; indica simplemente que fuera de la época citada la escolástica no es un tipo de pensa-

miento filosófico "vigente". Así, en la filosofía moderna —aparte de lo que haya de escolástica en ella— ha habido en varias ocasiones un desarrollo de la escolástica, renovada en los últimos decenios con la neoescolástica (VÉASE) y con el neotomismo (VÉASE). Y dentro de la Patrística hay muchos elementos de la posterior escolástica. Ahora bien, si nos limitamos al uso más corriente entre los historiadores de la filosofía, se considera la escolástica como una fase encerrada dentro de los mencionados límites temporales. Según M. Grabmann *(Geschichte der scholastichen Methode,* I, 179 sigs.), la escolástica medieval (y en parte "renacentista") se puede dividir en 4 periodos. 1. Una *pre-escolástica* (fines del siglo VII a fines del XI, teniendo como principales momentos el llamado Renacimiento carolingio y la filosofía de Juan Escoto Erigena). Sus características son el tradicionalismo, la sumisión a la autoridad, la producción intelectual basada en recopilaciones y florilegios, la receptividad, la fijación de los libros *recipiendis y non recipiendis,* sobre todo mediante la Decretal del Papa Gelasio, los inicios del pensar dialéctico a través de la ordenación de sentencias, del procedimiento mediante interrogations *et solutiones,* la prosecución del enciclopedismo según el modelo de las *Etimologías* de San Isidoro. 2. El período de la *escolástica temprana* (fines del siglo XII y comienzos del XIII), caracterizada por la importancia dada a los posibles conflictos entre *auctoritas y ratio,* por los debates entre "dialécticos" y "antidialécticos", por los comentarios a las *Sentencias,* por las primeras Sumas, por el auge de la cuestión de los universales y de sus implicaciones teológicas y lógico-gramaticales. 3. La *alta escolástica,* con la maduración de los temas anteriores, la absorción definitiva de los motivos del pensamiento árabe, judío y aristotélico, el desarrollo y la formación de las grandes *Sumas* teológicas y filosóficas. 4. La *escolástica "decadente"* (siglos XIV y XV), atenida principalmente a problemas especiales, preocupada por cuestiones lógicas y semánticas y por divisiones y subdivisiones de conceptos.

La anterior opinión de Grabmann ha sido aceptada durante algún tiempo como la más autorizada. Sin embargo, hay que tener en cuenta los reparos que indicamos a continuación.

Uno de los reparos ha sido formulado por E. A. Moody ("Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy", *The Philosophical Review,* LXVII [1958], 145-63). Indica este autor que hay que tener en cuenta un hecho fundamental: que la Iglesia no propugnó tradicionalmente el cultivo de la filosofía. Esto ocurrió únicamente a partir del siglo XVI y llegó a alcanzar estado oficial solamente con el origen y desenvolvimiento de la neoescolástica en el siglo XIX. Con este hecho a la vista, puede formarse el siguiente cuadro de la escolástica medieval: 1. Un período, que abarca la Patrística y la llamada *alta escolástica,* durante el cual cuanto hay de filosofía, y especialmente de metafísica racional, es un desarrollo interno de la teología. Este desarrollo interno produjo grandes especulaciones teológico-metafísicas del tipo de las de Juan Escoto Erigena y San Anselmo, pero en modo alguno puede confundirse con una época en la cual la filosofía es simplemente *ancilla theologiae.* 2. Un período en el cual la "invasión" del pensamiento griego, y en particular del aristotélico, a través de los filósofos árabes, obligó a los pensadores cristianos a acotar los campos y a establecer una línea divisoria entre la filosofía (dependiente de la razón natural) y la teología (fundada en verdades de fe reveladas). Precedido por Abelardo, Alberto Magno y Santo Tomás trabajaron con éxito en esta dirección, logrando contrarrestar los ataques antiaristotélicos de los teólogos "puros". 3. Un período que, en parte precedido por los rasgos empiristas que pueden hallarse en el pensamiento de Santo Tomás, desembocó en un empirismo con el cual se intentaba colocar a las verdades de fe más allá de toda prueba (y, por lo tanto, también refutación) racional. Los esfuerzos realizados por Duns Escoto para "salvar" a la metafísica racional tuvieron éxito sólo en tanto que "transformaron la metafísica haciéndola pasar de lo que había sido —teoría cosmológica del universo— a teoría racionalista del conocimiento". La tendencia más representativa de este período fue la que culminó en Guillermo de Occam, cuyos argumentos eran muy parecidos a los posteriores de Hume. Desde este punto de vista, el período (3) no puede llamarse "período de decadencia", sino "período de florecimiento". Además, desde este punto de vista puede comprenderse el paso de la escolástica a la ciencia y a la filosofía modernas. "Los historiadores de la filosofía —escribe Moody— han tendido a proyectar la actitud *moderna* de la Iglesia [la que consiste en recomendar la filosofía, y especialmente la de Santo Tomás, como arma en defensa de la fe] respecto a la filosofía, a la Edad Media", lo cual es "un anacronismo no justificado por los hechos". El segundo reparo está relacionado con el nuevo modo de ver la llamada "escolástica decadente" por un estudio más a fondo de los hechos y una interpretación de los mismos a la luz de investigaciones contemporáneas sobre los mismos problemas que preocuparon a muchos escolásticos de tal período. En primer lugar, se ha visto que dentro de la "escolástica decadente" había nada menos que los orígenes de la ciencia moderna (P. Duhem, C. Michalski, Anneliese Maier y otros). Las escuelas de Oxford, París y Padua, entre otras, desarrollaron no sólo una "atmósfera intelectual" apropiada para el desarrollo de la ciencia (especialmente la física) moderna, sino que elaboraron conceptos emparentados con los posteriormente tratados (véase ÍMPETU). En segundo término, aunque es cierto que algunos escolásticos de los siglos xrv y xv cayeron en artificios y logomaquias, es también verdad que no pocos escolásticos de esta época (como lo han mostrado Bochenski, Ph. Boehner, E. A. Moody, A. N. Prior y otros) desarrollaron notablemente los estudios lógicos y semióticos, en particular semánticos. Finalmente, tenemos en los citados siglos varios grandes comentaristas de Santo Tomás, tales como Juan Capreolus (v.), Antonio de Florencia (1389-1459), Dionisio el Cartujo (1402/3-1471), Pedro Negro (t 1481), continuados por Juan Capreolo, Cardenal Cayetano y Francisco Silvestre de Ferrara (VÉANSE). Es cierto que, como indica M. de Wulf, la escolástica de los citados siglos no fue ya, como la del siglo xm, una filosofía de "las grandes personalidades" y se convirtió "en el reino de las escuelas" *(Histoire,* 6a ed., 1947, §460). Pero ello no significa que el trabajo de tales escolásticos fuera siempre de escasa consideración.

A la escolástica antes descrita puede agregarse otra fase, que a veces es considerada como "nueva": se trata de la llamada "escolástica del barroco", activa sobre todo entre 1550 y 1650. Importancia decisiva tuvieron en ella filósofos portugueses y españoles (véase *infra).* Arraigado históricamente en el movimiento contrarre-formista (y llamado por ello también "escolástica de la contrarreforma") este período lia sido calificado a veces de "neoescolástica" por los filósofos de la misma época, aunque hoy día se prefiere usar este último vocablo para el resurgimiento escolástico que comenzó en el siglo XIX (véase NEOESCOLÁSTICA). Desde luego, él está más vinculado que la escolástica "clásica" con la filosofía moderna *stricto sensu,* no sólo porque está influida por ella, y también porque cierta parte de la filosofía moderna —la de los aristotélicos protestantes centro-europeos no menos que la de Descartes, Spinoza o Leibniz— ha recibido la influencia de esta escolástica, sino porque una y otra surgen en el mismo período y responden a la misma situación histórica. Esta escolástica ha influido de un modo muy particular en la enseñanza filosófica dada en las Universidades holandesas, alemanas y bohemias del XVII y aun de parte del XVIII, sobre todo desde el momento en que, con Me-lanchton, los protestantes intentaron, por así decirlo, "volver" a la filosofía. Pueden mencionarse a este respecto: Cornrlius Martini (1568-1621: *Disputationes metaphysicae,* 1604-1608; *Metaphysicae Commentatio [Compendium metaphysicum],* 1605; *Metaphysica,* 1622; *Theologiae Compendium,* 1650), Jacobus [Jakob] Martini (1570-1649; *Theorematum meta-physicorum exercitationes,* 1603-1604; *Disputationes metaphysicae,* 1611; *Collegium metaphysicum,* 1614; *Vernunfspiegel,* 1618); Andrian [Andreas] Heereboord (1614-1661: *Parallelismus Aristotelicae et Cartesianae philosophiae naturalis,* 1643; *Meletemata, philosophica maximam partem metaphysica,* 1654; *Philosophia rationalis, moralis et naturalis,* 1654; Ερμηνεία, *Lógica,* 1657), Johann Heinrich Alsted [Alstàdt, Alstedius] (1588-1638: *Clavis artis Lullianae et verae logicae,* 1609; *Panacea philosophica, id est methodus docendi et discendi encyclopaediam,* 1610; *Criticus, de harmonia philosophiae aristotelico-Lullianae et Rameae,* 1610; *Logicae Systema harmonicum...,* 1614; *Logica Petri Rami...,* 1617; *Scientiarum omnium Encyclopaedia,* 1620, ed. rev., 1630; *Compendium lexici philosophici,* 1621), Clemens Timpler *(Metaphysicae systema methodicum,* 1604), Christoph Scheibler, llamado "Suárez protestante" *(Opus metaphysicum,* 1617), Jacob Revius *(Suárez repurgatus,* 1649, Franco Burgerdijk *(Institutionem metaphysicorum libri duo,* 1640). Casi todos ellos recibieron la influencia de Suárez —punto culminante de la metafísica del barroco— y muchos de ellos lo siguieron fielmente. Dentro de la misma época se sitúan obras de carácter tomista puro, tales como el importante *Cursus philosophicum* (1648), de Juan de Santo Tomás, pero es obvio que el suarismo obtiene muy pronto la primacía. En rigor, aunque apoyados en un movimiento anterior o contemporáneo, fueron los jesuitas quienes impulsaron más vigorosamente este movimiento y los que sobre todo se extendieron por las Universidades europeas. Los escolásticos españoles —pertenecientes, sin embargo, a diversas Órdenes, y no sólo a la de los Jesuitas— que se distinguieron en esta escolástica nueva pueden ser articulados, como hemos intentado hacer en otro lugar, en cinco generaciones. Mencionamos aquí a guisa de ilustración los principales nombres de cada una de ellas: 1. Francisco de Vitoria *(c.* 1480-1546). 2. Domingo de Soto (1494-1560), Alonso de Castro (1495-1558), Pedro de Oña (t 1626), Melchor Cano (ca. 1509-1560). 3. Pedro de Fonseca (1528-1599), Domingo Báñez (1528-1604), Francisco de Toledo (1533-1596), Benito Pereira (1535-1610), Diego de Zúñiga (1536-1597/8), Luis de Molina (1535-1610), Francisco Zumel (1540/1-1607). 4. Francisco Suárez (1548-1617), Gabriel Vázquez (1549-1604), Gregorio de Valencia (1549-1603). 5. Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1651), Rodrigo de Amaga (1592-1667), Francisco Oviedo (1602-1651), Juan Caramuel de Lobkowitz (1606-1682). A este movimiento deben agregarse los importantes Cursos de los Conimbricenses (VÉASE).

En un sentido traslaticio se habla también de escolástica cuando se designa el desarrollo de los pensamientos filosóficos dentro de una "escuela" o de cualquier ámbito "cerrado". Según esto, podría hablarse de escolástica en cada uno de aquellos momentos de la historia de la filosofía en los cuales el trabajo filosófico consistiera predominantemente (o hasta exclusivamente) en la elaboración de detalles sin poner jamás en tela de juicio los principios. O en los cuales el trabajo filosófico consistiera en analizar y elaborar "ideas recibidas". "Llamo 'escolasticismo' —ha escrito Ortega y Gasset *(La idea de principio en Leibniz* [1958], pág. 238)—a toda filosofía recibida, y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante —en el espacio social o en el tiempo histórico— de aquel en que es aprendida y adoptada. Recibir una filosofía no es, claro está, exponerla, cosa que revierte a otra operación intelectual diferente de la recepción y se reduce a un caso particular de la habitual interpretación de textos."

En este y otros sentidos análogos puede hablarse, entre otras, de una escolástica platónica (o de un escolasticismo platónico), así como de una escolástica de las diferentes escuelas griegas: epicúreos, estoicos, escépticos, etc. A su vez, el platonismo ha dado origen a formaciones de tipo escolástico en la tradición platónico-agustiniana y en el platonismo de Cambridge. Y han dado asimismo origen a formaciones filosóficas de tipo escolástico sistemas como el cartesianismo, el de Leibniz-Wolff, el de la escuela escocesa, el del kantismo, el del hegelianismo, el del neorrealismo, la fenomenología, el empirismo lógico, la "filosofía lingüística", la filosofía soviética, etc. Sin embargo, la necesidad de ampliar entonces desmesuradamente la significación del vocablo 'escolástica', hace recomendable limitar su empleo a la escolástica medieval y a la neoescolástica o bien a hacer preceder su uso, en los demás casos, de una consideración preliminar que explique el particular significado asumido por el término.

Muchos de los textos de los filósofos escolásticos se encuentran en la colección de J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina,* 221 vols., 1844-1864 (que alcanza hasta el año 1216). Otras colecciones importantes son: la de H. Denifle y Fr. Ehrle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,*

1885-1900; los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, fundados por Clemens Baeumker, y dirigidos luego por Martin Grabmann, 1891 y siguientes (comprenden textos e investigaciones); la colección *Philosophes médiévaux*, antes llamada *Les Philosophes Belges. Textes et Études*, publicada por el *Institut Supérieur de Philosophie*, de Lovaina, bajo la dirección de M. de Wulf, 1901 y siguientes (especialmente importante para los textos de Sigerio de Brabante); la *Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi*, 1903 y siguientes; la serie de *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philosophie des Mittelalters*, ed. por L. Traube, 1905 y siguientes; los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, dirigidos por É. Gilson y G. Théry, O. P., 1926 y siguientes; la serie *Études de philosophie médiévale*, dirigida por É. Gilson, 1934 y siguientes (textos e investigaciones); la colección *Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia, series scholastica*, editada en Münster por M. Grabmann y F. Pelster; la serie *Corpus christianorum. Series latina*, desde 1953 (más relativa, sin embargo, a la Patrística). — Diccionario: B. Wuellner, S. J., *Dictionary of Scholastic Philosophy*, 1956. — Para el estudio histórico del período escolástico véase sobre todo el *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Ueberweg, 11ª edición publicada por B. Geyer: *Die patristische und scholastische Philosophie*, 1928. Además, la obra ya clásica de K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 5 partes, 4 vols., 1881-1888, reimp., 1960; la historia de M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1900 (varias ediciones; la última, 6ª, es de 1947, 3 vols. Trad. esp. de la 5ª ed.: *Historia de la filosofía medieval*, 2 vols., 1943); la de Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 2 vols., 1922 (2ª edición, muy aumentada, 1944 [trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media*, 2 vols., 1958]; la más reciente del mismo autor, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 1955; la de É. Bréhier, *La philosophie au moyen âge*, 1937 (trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media*, 1959). — Un libro breve pero denso es el de Paul Vignaux, *La pensée au moyen âge*, 1938 (trad. esp.: (*El pensamiento en la Edad Media*, 1954 [Breviarios, 94]). — Véase también S. Vanni Rovighi, *La prima scolastica*, 1953 (siglos XI y XII). — También: J. Pieper, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen. Philosophie*, 1960. — La exposición clásica de la historia de la filosofía escolástica desde el punto de vista metodológico es: M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, 1909; II, 1911, reimp., 1957 y 1961. Además, informaciones sobre métodos escolásticos en: J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 1914, 2ª ed., 1948. — G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle. Les Écoles et l'Enseignement*, 1933 (refundición completa de la obra de G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, 1909). — M.-D. Chénu, O. P., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 1950, Cap. IV. — Íd., íd., *La théologie au douzième siècle*, 1957. — De las historias más antiguas hay que mencionar B. Hauréau, *De la philosophie scholastique*, 1850, e *Histoire de la philosophie scolastique*, 1872-1880, así como (para la llamada "escolástica posterior") K. Werner, *Geschichte der späteren Scholastik*, 1881 (con estudio de la escolástica postescotista y del agustinismo en la escolástica última). La escolástica posterior y la llamada segunda escolástica son asimismo estudiadas por Carlo Giacon, *La seconda scolastica*, I, II, 1946; III, 1950 (donde se estudian principalmente los escolásticos españoles: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez). — La influencia de la escolástica sobre la filosofía moderna ha sido estudiada por W. Küppers (*J. Locke und die Scholastik*, 1894), por R. von Nostik-Rieneck, S. J. ("Leibniz und die Scholastik". *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 7 Bd. 1894, págs. 54-67), por J. Jasper (*Leibniz und die Scholastik, eine historische-kritische Abhandlung*, 1898-9), Fritz Rintelen, ("Leibnizens Beziehungen zur Scholastik". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XVI. N. F. IX (1903), 157-88, 307-33), por J. Freudenthal ("Spinoza und die Scholastik". *Philosophische Aufsätze Zeller zum 50. Jähr. Doktorjubiläum gewidmet*, 1857), por H. Herling (*Descartes Beziehungen zur Scholastik*, en *Sitzungsberichte der bay. Akad. der Wiss.*, 1897 y 1899), por É. Gilson (*Index scolastico-cartésien*, 1913, y *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930), por A. Koyré (*Descartes und die Scholastik*, 1923), por Pendzig (*P. Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie*, 1908), por Avery Dulles (*Princeps Concordiae: Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, 1941). — Sobre la escolástica llamada "decadente": J. A. Bizet, *H. Suso et le déclin de la scolastique*, 1948. — Sobre escolástica y ciencia moderna véase la serie de volúmenes de Anneliese Maier bajo el título general de *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*: Vol. I: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, 1949; II: *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, 2ª ed., 1951; III: *An der Grenze der Scholastik und Naturwissenschaft*, 1943, 2ª ed., 1952; IV: *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, 1955; V: *Zwischen Philosophie und Mechanik*, 1958. — Véanse también a este respecto la serie de obras sobre historia de la ciencia medieval publicadas por la Universidad de Wisconsin: "University of Wisconsin Publications in Medieval Science": I. *The Medieval Science of Weights (Scientia de Ponderibus): Treatises Ascribed to Euclid, Archimedes, Thabit ibn Qurra, Jordanus de Nemore, and Blasius of Parma*, ed. E. A. Moody y M. Clagett; II. *Thomas of Bradwardine: His "Tractatus de proportionibus". Its Significance for the Development of Mathematical Physics*, ed. y trad. H. Lamar Crosby, Jr.; III. *William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, ed. Curtis Wilson; IV. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, ed. M. Clagett; V. *Galileo Galilei: On Motion and On Mechanics. De Motu* (*ca.* 1590), trad. con int. y notas por I. E. Drabkin, y *Le Meccaniche* (*ca.* 1601), trad. con int. y notas por S. Drake. — Véanse asimismo obras de P. Duhem, L. Olschki, C. Michalski, L. Thormdike y otras mencionadas en artículos CIENCIA, DUHEM, FILOSOFÍA MEDIEVAL, OXFORD [ESCUELA DE] y PARÍS [ESCUELA DE]). — Sobre la escolástica y nuestro mundo: J. Marías, *La escolástica en su mundo y en el nuestro*, 1951. — Un estudio de la relación entre la escolástica musulmana y la escolástica cristiana se encuentra en Léon Gauthier, "Scolastique musulmane et scolastique chrétienne", *Revue d'Histoire de la Philosophie* (1928). — Para completar la bibliografía, véase la que consta en los artículos CRISTIANISMO y FILOSOFÍA MEDIEVAL. — Amplias indicaciones bibliográficas se encontrarán en el citado tomo de Ueberweg y en los dos siguientes repertorios: Carlo Giacon, *Il pensiero cristiano, con particolare risguardo alla scolastica*, 1943, y F. van Steenberghen, *Philosophie des Mittelalters* (*Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, 1950). — Para las obras relativas a la influencia de la escolástica española de los siglos XVI y XVII sobre la filosofía moderna europea, véanse, además de

algunos de los trabajos mencionados antes en esta bibliografía, los que se indican en la bibliografía del artículo SUÁREZ. — Sobre la llamada metafísica escolástica alemana, particularmente en el siglo XVII, véase: Emil Weber, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*, 1907. — Id. íd., *Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die lutherische Dogmatik*, 1908. — Paul Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, 1914. — Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, 1921. — B. Jansen, *Die scholastische Philosophie des XVII. Jahrhunderts*, 1937. — Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des XVII. Jahrhunderts* (*Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte*), 1939. — Sobre escolástica y arquitectura: E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, 1951.

ESCOTISMO. El pensamiento filosófico y teológico de Juan Duns Escoto fue pronto acogido por un grupo de franciscanos. Ya en el siglo XIV se destacaron entre los escotistas Francisco de Meyronnes (VÉASE); Antonio Andreas (t 1320), llamado el doctor *dulcifluus,* autor de comentarios a las *Sentencias,* al *Ars vetus,* a k *Metafísica,* de Aristóteles, al *De divisione* de Boecio, y del tratado *De tribus principiis rerum naturalium,* el cual está tan dentro del espíritu del maestro, que es difícil distinguir entre los escritos de ambos; Guillermo de Alnwick (t 1332), autor de unas *Quastiones disputatae de esse intelligibili et de quolibet* (publicadas en 1937); Juan de Bassoles (Aine) (t 1347), autor de comentarios a las *Sentencias* de tendencia realista escotista; Juan de Ripa (v.) o de Marchia, Gualterio Burleigh (v.) y Tomás Bradwardine (v.). En el siglo XV se distinguió entre los escotistas Pedro Tartareto (VÉASE). En general, fueron los franciscanos quienes se adhirieron más firmemente al escotismo — propensión que ha continuado hasta nuestros propios días. No nos referiremos aquí a los posteriores representantes del escotismo. Indicaremos solamente que la influencia de Duns Escoto no se limita a los autores más directamente influidos por él. Tanto los temas tratados por el filósofo como las soluciones ofrecidas y el método adoptado han tocado puntos muy vitales en el desarrollo del pensamiento filosófico moderno, de modo que no es extraño que puedan descubrirse en la trama de éste, a veces bajo expresiones distintas, numerosos "hilos escotistas".

En lo que toca a los caracteres fundamentales del escotismo, todos los autores están de acuerdo en que hay por lo menos los dos siguientes: la afirmación del ser como unívoco (VÉASE) y la teoría de la distinción (v.) formal. A estos caracteres pueden agregarse otros: el intuicionismo psicológico, el voluntarismo, el realismo o concepción de las especies y géneros como realidades por sí constitutivas de las esencias, y la doctrina de la individuación por la hacceidad (v.). Muchas veces se ha puesto de relieve la oposición entre el escotismo y el tomismo; en todo caso, las discusiones entre escotistas y tomistas han sido muy abundantes. Parece difícil, en efecto, acordar las dos tendencias especialmente cuando se tiene presente que mantienen puntos de vista muy distintos sobre los citados puntos capitales. Sin embargo, no es justo equiparar dicha oposición a la existente entre el intento de transformar filosóficamente la tradición agustiniana y el esfuerzo de cristianizar el aristotelismo (o de aristotelizar el cristianismo). En efecto, ni el aristotelismo está ausente de Duns Escoto ni el agustinismo lo está de Santo Tomás. Y, por otro lado, tanto uno como otro pensador coinciden en algo fundamental, que fue ya claramente advertido en el siglo XIV: ambos son, en tanto que *reales,* seguidores de la *via antiqua,* a diferencia de los *nominales* o de los *terministae,* representantes de la *via moderna.* Así, la oposición —o, mejor, contraste— entre escotismo y tomismo puede entenderse mejor cuando se consideran como dos complejos doctrinales por sí mismos muy completos, poseedores cada uno de una serie muy definida de posiciones filosóficas, tendiendo en muchas ocasiones a resolver los mismos problemas, pero con distinto método y con diferente espíritu.

L. Ciganotto, *Scuola francescana. Método e sistema scientifico del venerabile G. Duns Scoto,* 1898. — D. Scaramuzzi, *Il pensiero di G. Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia,* 1927. — Id., id., *Lo scotismo nell"Università e nei Collegi di Roma,* 1930. — D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the thirteenth Century,* 1930. — P. van de Woestijne, *Scholae franciscanae aptatus cursus philosophicus in breve collectus,* 2a ed., 3 vols., I, II, 1932-33. — S. Belmond, "Essai de synthèse prilosophique du scotisme", *La France franciscaine,* XVI (1933), 73-131. — B. Jansen, *Zur Philosophie der Skotisten des 17. Jahrhunderts,* 1936.

ESCOTO ERIGENA (JUAN). Véase JUAN ESCOTO ERIGENA.

ESENCIA. Pueden formularse varias preguntas acerca de un ente cualquiera, x*:* (1) Si *x* es o, más específicamente, si x existe; (2) Qué es x; (3) Por qué x es como es; (4) De dónde *(ex)* procede *x,* etc. La segunda pregunta se refiere a la esencia de x.

El término 'esencia' —o los términos que en varias lenguas (Cfr. *infra)* corresponden más o menos aproximadamente a 'esencia'— ha sido entendido de muy diversas maneras. Nos referiremos a algunas de ellas en orden histórico. Las informaciones aquí proporcionadas deben completarse con algunas de las contenidas en otros artículos; citamos al respecto ACCIDENTE, COSA, ENTE, ESPECIE, EXISTENCIA, FORMA, HAECCEITAS, HIPÓSTASIS, IDEA, INDIVIDUACIÓN, LOGOS, OUSÍA, PREDICABLES, PROPIEDAD Y PROPIO, QUIDDIDAD, SER, SUBSISTENCIA, SUBSTANCIA, VÍNCULO. Importante es especialmente el artículo EXISTENCIA; véanse, además, ESENCIALISMO y EXISTENCIALISMO.

En la medida en que Platón consideró las Ideas o Formas como modelos y "realidades verdaderas", las vio como esencias. Pero sólo con Aristóteles comienza un análisis apropiado de la idea de esencia. Veamos algunos ejemplos.

En Cat., 5, 2 a 11 y sigs. Aristóteles introduce el término οὐσία (véase OUSÍA), que por razones que se verán luego ha sido traducido a veces por 'substancia' y a veces por 'esencia'. En cuanto sustantivación del participio presente de εἶμι (εἶναι = 'ser'), οὐσία designa algo así como "lo que es siendo". Puede, pues, concluirse que aquí se trata de la noción de esencia. Sin embargo, se trata de ella sólo en un sentido. En efecto, el término οὐσία es vertido, de acuerdo con el *uso* que de él hace Aristóteles en el citado texto, por 'substancia' (VÉASE). Pero la substancia se entiende en dos sentidos. Como substancia primera es

lo que no es afirmado de un sujeto (por ejemplo, el hombre o el caballo individuales). Como substancia segunda es la especie en la cual se halla contenida la substancia primera, es decir, aquello que es afirmado de una substancia primera (por ejemplo, la especie "hombre" o la especie "caballo"). La substancia primera es la substancia propiamente dicha. La segunda es la esencia (o algo que forma parte de la esencia). Aristóteles parece suponer *(op. cit.,* 5, 2 b 8 y sigs.) que hay una cierta "continuidad" entre las substancias primeras y segundas, cuando menos en tanto que la especie es "más substancia" que el género, estando más "cerca de" la substancia primera. Pero tan pronto como se introducen las substancias segundas se expresan como predicados de las primeras. Las substancias segundas son, pues, determinaciones o, si se quiere, "especificaciones" de las substancias primeras. Como tales, constituyen sus esencias o, mejor dicho, forman o pueden formar parte de sus esencias.

En *Top.,* I, 9, 103 b 27 y sigs. Aristóteles escribe: "Al significar lo que algo es, se significa ora la substancia, ora la cualidad, ora una de las demás categorías. Cuando en presencia de un hombre se dice que lo que hay delante es un hombre o un animal, se indica lo que es, y se significa una substancia. Pero cuando ante un color blanco se dice que es blanco o es un color se indica que se trata de una cualidad.. . Y lo mismo sucede con las demás categorías: para cada una de las nociones señaladas, si se afirma género se expresa la esencia. Por el contrario, cuando se afirma algo sobre otra cosa que la cosa misma portadora de la afirmación no se expresa la esencia, sino la cantidad o la cualidad o una de las demás categorías." Aquí es presentada la esencia no como una determinación cualquiera de la cosa o entidad consideradas, sino como una determinación a base del género al cual la cosa o entidad pertenece. La esencia es aquí, pues, la naturaleza de la cosa o entidad. Podría asimismo llamarse "substancia formal" o "forma", como cuando Aristóteles escribe: "llamo forma a la esencia de cada ser, su substancia primera" *(Met.,* Z 7, 1032 b 1-2). Este último pasaje parece poco claro, pues la esencia aparece como "substancia primera". Pero se aclara cuando advertimos que Aristóteles usa aquí no la expresión οὐσία sino la expresión τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse,* es decir, "lo que era antes de haber sido" o "haberse realizado" la entidad — si se quiere, lo que era antes de ser en el sentido de existir. τὸ τί ἦν εἶναι se traduce con frecuencia por *quidditas* (véase QUIDDIDAD). Parece designar la esencia y también la forma. En vista de todo lo cual, parece que estamos ante una completa confusión y que la noción de esencia *se* nos escapa.

Para aclarar estos puntos, es menester tener en cuenta dos cosas. Por un lado, desde Aristóteles se considera como esencia el *qué* de una cosa, esto es, no *que* la cosa sea (o el hecho de ser la cosa), sino *qué* es. Por otro lado, se considera que la esencia es cierto predicado por medio del cual se dice qué es la cosa, o se define la cosa (véase DEFINICIÓN). En el primer caso tenemos la esencia como algo real. En el segundo, como algo "lógico" — o conceptual. Los dos sentidos se hallan estrechamente relacionados, pero se tiende a ver el primero desde el segundo. Por eso el problema de la esencia ha sido con frecuencia el problema de la predicación. Desde luego, no todos los predicados son esenciales. Decir "Pedro es un buen estudiante" no es enunciar la esencia de Pedro, pues 'es un buen estudiante' puede estimarse como un predicado accidental de Pedro. Decir "Pedro es un hombre" expresa el ser esencial de Pedro. Pero expresa asimismo el ser esencial de Pablo, Antonio, Juan, etc. Para saber lo que Pedro es habría que encontrar una "diferencia" que lo acotara esencialmente con respecto a Pablo, Antonio, Juan, etc. Ahora bien, en vista de la dificultad de encontrar definiciones esenciales para individuos se ha tendido a reservar las definiciones esenciales para clases de individuos. Por ejemplo, decir "El hombre es un animal racional" ha sido considerado como una definición esencial (necesaria y suficiente), pues se expresan el género próximo y la diferencia específica, de modo que no puede confundirse el hombre con ninguna otra clase de individuos.

En vista de ello muchos autores a partir de Aristóteles han afirmado que la esencia se predica solamente de universales (VÉASE). Sin embargo, ello no resulta completamente satisfactorio. Decir que la esencia es una entidad abstracta (un universal) equivale a adoptar una cierta posición ontológica que no puede ser suscrita por todos los filósofos. Puede también, pues, volverse a la "realidad" y alegar que la esencia es un constitutivo metafísico de cualquier realidad — por lo menos de cualquier realidad que se suponga poseer esencia. Las respuestas que se han dado al problema de la esencia han dependido en gran parte del aspecto que se haya subrayado, y especialmente de si se ha subrayado el aspecto "lógico" (o conceptual) o el aspecto "metafísico" (o real), o acaso una combinación de ambos. Así, si se define la esencia como un predicado, se pregunta si es necesario o suficiente. Si se define como un universal, puede preguntarse si se trata de un género o de una especie, o de ambos (como cuando se dice que la esencia de una cosa, en cuanto pertenece íntegramente a esta cosa, es la especie, llamándose "género" a la parte de la esencia común con otras esencias). Si es un constitutivo metafísico, puede considerarse como una idea, como una forma, como un modo de causa (la causa formal), etc. Por otro lado, desde el punto de vista metafísico, puede considerarse —como se ha hecho a menudo— la esencia como una "parte" de la cosa junto a la existencia. En este punto es donde se plantea con más urgencia la cuestión de la "relación" entre la esencia y la existencia, tan abundantemente tratada por los filósofos medievales, y en particular por los filósofos escolásticos — incluyendo los "escolásticos árabes".

Los escolásticos —cristianos y árabes— recogieron el concepto de esencia de la tradición griega. Sin embargo, por razón de su teología, la cuestión de la esencia se complicó pronto con otros problemas.

Aunque ουσία se tradujo por *essentia y substantia,* se advirtió pronto que no podían usarse estos dos términos indiscriminadamente. Etimológicamente *essentia* equivale a οὐσία. Pero en la medida en que Aristóteles dio a ουσία el significado primario de *substantia,* hubo que emplear *essentia* como traducción de τὸ τί ἦν ενῖα. La cuestión de vocabulario siguió siendo, no obstante, harto complicada, por cuanto se empleó asimismo hipóstasis (VÉASE) para designar la substancia

individual, en cuyo caso οὐσία pudo tratarse (o seguir tratándose) como equivalente de *essentía.* Por otro lado, el término *essentia* se relacionó estrechamente con el término *esse.* Así, en San Agustín, para quien "esencia se dice de aquello que es ser *(ab eo quod est esse dicta est essentía),* como *sapientia* viene de *sapere, y scientia* de *scire.* Las demás cosas que se llaman esencias o substancias implican accidentes que causan en ellas algún cambio" *(De Trin., V,* ii, 3), Con ello se afirma que Dios es substancia o, si este nombre le conviene mejor, *essentia.* En cuanto carácter fundamental del ser, la esencia corresponde aquí sólo a Dios. Desde luego, la derivación de *essentia* (de *esse)* se refiere aquí al *esse* como ser ("dividido" en las diez categorías) y no a la cópula en la oración. La *essentia* fue llamada también (especialmente desde Boecio) *forma y natura.* Es *forma,* por cuanto constituye el ser; es *natura,* en cuanto puede ser objeto del intelecto — y es, por tanto, objeto de definición.

Completemos estas precisiones de vocabulario. Al referirse a la noción de persona (VÉASE), Ricardo de San Victor indicaba que podía preguntarse qué persona es o de dónde procede su ser. La primera pregunta concierne a la esencia; la segunda, a la existencia. El *ex-sistere* es la manifestación del origen, *ex,* de la cosa que es *(De Trin.,* IV, ii, 12). Según Santo Tomás, la esencia se dice de aquello por lo cual y en lo cual la cosa tiene el ser: *essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse (De ente et essentia,* I). Todas estas definiciones de *essentia* parecen ser primariamente "metafísicas". Pueden, sin embargo, "doblarse" mediante una caracterización lógica". En efecto, la esencia puede ser concebida como algo que "constituye" la cosa; la esencia responde a la pregunta *quid est ens.* Pero este "algo" se expresa definitoriamente indicando mediante qué términos se define esencialmente la cosa. Estos términos pueden expresar, según indica Santo Tomás, la forma, la *quiddidad* o la naturaleza. La cosa misma —*res ipsa*— es lo único a lo que cabe llamar quiddidad, en tanto que la forma es la realidad recibida en un individuo, y la naturaleza es el principio de la acción. Así, entre las substancias naturales la esencia expresada en la definición no puede ser simplemente la forma, pues entonces no habría posibilidad de distinguir entre un ser natural y un ser "ideal". Por tanto, en la definición de un objeto natural entre la materia como una parte de la esencia, pero no en el sentido de que la definición sea entonces la mera expresión de una relación entre la materia y la forma, o una entidad sobrepuesta a ambas. "El existir de la substancia compuesta —escribe Santo Tomás— no es sólo el existir de la forma, ni sólo el existir de la materia, sino de su compuesto. La esencia, por otra parte, es aquello según lo cual se dice que la realidad existe. Por eso conviene que la esencia, por la cual la realidad se llama ente, no sea tan sólo la forma ni tan sólo la materia, sino ambas, aun cuando tan sólo la forma sea, a su manera, la causa de su ser" *(op. cit.,* II).

De todo lo anterior parece resultar clara sólo una cosa: que es muy difícil saber de qué se trata cuando se dice 'esencia'. El asunto se aclara un tanto, sin embargo, cuando se considera en los escolásticos medievales (o en gran número de ellos) el modo como se entiende la esencia en relación con la existencia.

Por lo pronto, es común considerar este problema con respecto a la "diferencia" entre Dios y las cosas creadas. La tradición vigente todavía en San Anselmo afirmaba que Dios es propiamente esencia. En la esencia divina (increada, creadora) su ser, su *esse,* es su existir. La esencia divina y la existencia divina son lo mismo. Esto es para San Anselmo y los autores "anselmianos" no sólo una verdad *per se,* sino también una verdad *quoad nos;* de ahí el argumento anselmiano (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]). Para Santo Tomás sigue siendo una verdad *per se,* pero no *quoad nos;* de ahí el rechazo de tal argumento. Pero, además, aunque sigue considerándose que Dios es *esse* no se admite que sólo Dios sea propiamente esencia. La esencia conviene por analogía (VÉASE) de atribución *per prius* a Dios. Pero conviene también, aunque *per posterius,* a las criaturas. Y es en éstas donde se plantea el problema del modo como la esencia se relaciona con la existencia, es decir, el problema de qué tipo de distinción (VÉASE) debe admitirse en los entes creados entre esencia y existencia.

Entre la multitud de opiniones al respecto destacan algunas fundamentales. Nos hemos referido a las dos principales en el artículo Existencia (VÉASE): la opinión según la cual hay distinción real, y la opinión según la cual no hay distinción real. Hemos aludido asimismo en dicho artículo a varios modos de distinción cuando no se afirma la distinción real. Completaremos y aclararemos aquí estas opiniones y nos referiremos, además, a otros puntos estrechamente relacionados con ellas.

Santo Tomás y los autores influidos por él afirman que hay distinción real entre la esencia y la existencia en los entes creados, pero ello no significa sostener que la existencia sea un mero accidente agregado a la esencia. Puede ser una causa eficiente trascendente a la esencia y, por tanto, algo muy distinto de un *aggregatum.* Con ello se oponía Santo Tomás a la teoría aviceniana.

Según ésta, la existencia se agrega a la esencia (o, si se quiere, el *esse* se agrega a la *quidditas).* La esencia es la pura realidad de la cosa, independientemente de las determinaciones lógicas del pensamiento de la cosa. La esencia de una cosa es, pues, la cosa *en cuanto tal* y nada más. "Así —ha escrito Avicena— la existencia es un atributo que pertenece a las cosas que poseen diversas esencias y le es dada como un predicado extrínseco a la constitución de sus esencias, como lo blanco y lo negro, que no varían a pesar de la variedad de sus sujetos de inhesión" (Avicena, *Sobre metafísica* [Antología, trad. y notas de M. Cruz Hernández], 1950, pág. 65).

Los escolásticos cristianos más o menos "avicenianos" estiman que este modo de considerar la esencia es el modo propiamente metafísico. La esencia debe ser tomada en sí misma y no en la cosa o en el intelecto. En la cosa, la esencia es aquello por lo cual la cosa es. En el intelecto, es aquello que es mediante definición; en sí misma, la esencia es lo que es. Así afirma Duns Escoto cuando estima que la esencia puede ser considerada en sí misma (estado metafísico), en lo real singular (estado físico o real) o en el pensamiento (estado lógico). Metafísicamente considerada, la esencia se distingue de la existencia sólo por una distinción formal.

Alejandro de Hales no admitió una

distinción real entre esencia y existencia, sino sólo distinción de razón — opinión que siguió luego Suárez (véase *infra).*

Enrique de Gante (VÉASE) abogó por una distinción intencional. Esta teoría está fundada en una concepción del ser de la esencia en cuanto tal.

Averroes tendió a no admitir ninguna distinción. Similarmente, Guillermo de Occam afirmó que la esencia y la existencia no son dos realidades distintas: tanto en Dios como en la criatura no se distinguen entre sí la esencia y la existencia más de lo que cada una difiere de sí misma. 'Esencia' y 'existencia' son dos términos que significan la misma cosa, pero una la significa al modo de un verbo, y la otra al modo de un nombre.

Las opiniones al respecto estaban ligadas casi siempre a otras doctrinas, entre ellas las elaboradas con respecto a dos puntos: a la naturaleza de las esencias posibles (o de "los posibles") y al modo como se concebía la "relación" entre Dios y los entes creados, y en particular el hombre.

Ciertos autores han afirmado que las esencias posibles tienen una aptitud intrínseca para la existencia. Otros han sostenido que tienen una mera aptitud extrínseca. Si se supone lo primero se concluye que las esencias no dependen de una decisión divina "arbitraria" — lo que, dicho sea de paso, no requiere limitar el poder de Dios, sino entender de un cierto modo la idea de *potentia divina.* Si se supone lo segundo, se concluye que el ser mismo de las esencias depende de la voluntad o decisión de Dios. Los tomistas (y luego Leibniz) tienden a la primera opinión. Los escotistas (y luego Descartes) tienden a la segunda.

En lo que toca a la citada "relación" entre Dios y los entes creados, algunos autores han sostenido que un ser cuya esencia no sea existir no tiene *de qué existir.* De ahí que haya que suponerlo directamente dependiente de Dios. Otros afirman que un ente creado tiene de qué existir si se lo considera en su esencia; ésta no implica, y menos aun implica necesariamente la existencia, pero ello es porque no es menester adherirse a la tesis de que hay primero una distinción real para luego ver cómo la existencia se une a la esencia.

Se ve, pues, que la cuestión de la esencia fue debatida en el pensamiento antiguo y medieval, y especialmente en este último, muy frecuentemente y con singular detalle. Para resolver los problemas planteados por la cuestión de la esencia se adoptaron varios puntos de vista; por ejemplo, lógico y metafísico, y con frecuencia una combinación de ambos. Se consideró la esencia por lo menos en los tres modos ya citados: en la cosa, en el concepto y en sí misma. Dentro del concepto se consideró u objetivamente (en la concepción) o formalmente (en lo concebido). Se distinguió entre esencia y existencia de diversos modos, y tambien de diversos modos se afirmó que esencia y existencia son la misma cosa. Se discutió la cuestión de la aptitud de las esencias para la existencia, dilucidándose los modos como intrínseca o extrínsecamente existe o puede existir tal aptitud. Se consideró la esencia como forma, o como quiddidad, o como naturaleza. Se estudió si la esencia es o no una "parte" (parte constitutiva o no) de la cosa real junto a la existencia, y qué distinción cabe entonces admitir entre ambas "partes". Se debatió en qué consiste el ser de la esencia *(esse essentiae)* y el ser de la existencia *(esse existentiae)* y de qué maneras un *esse* incluye, o puede incluir, ambas; admitir la primera sin admitir la segunda; admitir la primera una vez dada la segunda; admitir ambas (bien que no necesariamente) para constituir un *ens ratum* (véase ENS). Se dilucidó la naturaleza de las "esencias posibles" y su aptitud intrínseca o extrínseca, distinguiéndose con frecuencia entre esencia posible y esencia a secas, pues de lo contrario habría que admitir que la esencia es identificable con la posibilidad —y la existencia con la actualidad—, lo que muchos autores han rechazado.

Algunas de las cuestiones planteadas pueden aclararse mediante adecuada cualificación del vocablo 'esencia'. Así, se ha hablado no sólo de esencia divina o infinita y esencia creada o finita, sino también (dentro de esta última) de varios tipos de esencia: absoluta, actual, concreta, individual, metafísica, meramente posible. Las esencias finitas pueden clasificarse en individuales, específicas y meramente posibles. Las esencias específicas pueden clasificarse en esencias totales, parciales (o partes formales de la esencia) y abstractas (o "lógicas" en sentido amplio, incluyendo formales, objetivas, conceptivas, etc.).

Algunos de los problemas antes reseñados pasaron a la filosofía moderna. Desde luego, los grandes escolásticos modernos se ocuparon de la cuestión de la esencia siguiendo por lo general alguna de las grandes "vías" medievales (por ejemplo, tomista, escotista, occamista), pero aportando precisiones que no se encuentran siempre en los escolásticos medievales. Así, por ejemplo, de las tres sentencias fundamentales que Suárez examina con detalle en su *Disputatio* XXXI acerca de la distinción entre esencia y existencia —sentencia tomista: distinción real; escotista: distinción formal; de Alejandro de Hales: distinción de razón—, Suárez se inclina por la última. El argumento que ofrece para abonar su opinión es que la existencia no puede considerarse como realmente distinta de la esencia, ya que de lo contrario tendríamos en la cosa un modo de ser que no le pertenece por su propia naturaleza. Una distinción real es admisible para Suárez si de lo que es trata es de la diferencia entre ser potencial y ser actual. Pero tratándose de una esencia actual y de una existencia actual sólo puede haber distinción de razón, si bien con fundamento en la cosa — *distinctio rationis cum fundamento in re.*

Parte considerable de la discusión sobre las esencias en la filosofía moderna, especialmente entre los grandes filósofos del siglo XVII, giró en torno a la naturaleza de las esencias. Nos hemos referido ya (Cfr. *supra)* a dos opiniones de filósofos modernos sobre el asunto — siguiendo, por lo demás, posiciones ya defendidas por autores escolásticos. Hemos tratado asimismo esta cuestión en el artículo Posibilidad (v.). La cuestión de referencia estuvo ligada en parte a la de la "relación" entre la esencia y la existencia. Esta relación fue concebida por Spinoza como inmediata: "Pertenece a la esencia de alguna cosa aquello que, siendo dado, pone necesariamente la cosa y que, no siendo dado, la destruye necesariamente, o aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser concebida y que, viceversa, no puede sin la cosa ser ni ser concebido" (*Eth.,* II, def. ii). Esta concepción de la esencia ha sido calificada a menudo

de "realista" — en el sentido ontológico de 'realista'. Autores como Hobbes y, en general, los filósofos de tendencia nominalista y terminista han considerado la esencia como un término mediante el cual se nombra algo —generalmente, una clase— o se predica algo de algo — generalmente, uno de los llamados "predicados esenciales". Leibniz insistió mucho en la idea de que hay una *exigentia existentiae* inherente a cada esencia: toda esencia, afirma repetidamente, tiende por sí misma a la existencia, viéndose limitada en su "pretensión a existir" por el principio de composibilidad (VÉASE). Las esencias son concebidas por Leibniz casi siempre como "posibles" que poseen un *conatus* que las lleva a realizarse siempre que se hallen fundadas en un ser necesario existente (véase, entre otras referencias a esta cuestión en Leibniz la edición de escritos de Gerhardt, I, 331; III, 573; VI, 616; VII, 303-5, 310, y el texto más conocido [de Mon. § 54], 290-1). La razón de esta *propensio ad existendum* se halla para Leibniz en el principio de razón suficiente. "Decir que ciertas esencias tienen una inclinación a existir y otras no, es decir algo sin razón, pues la existencia parece estar umversalmente relacionada con cada esencia del mismo modo." "Si no hubiese alguna inclinación inherente a la naturaleza de la esencia a existir, nada existiría." Por eso también puede decirse que "el Ser más Perfecto es el que contiene más esencia" — una esencia, por lo demás, que equivale a su existir, pues no se entendería el ser perfecto si no existiera.

Ha sido corriente en la época moderna distinguir entre esencia nominal y esencia real: la primera es la expresión que predica algo de algo; la segunda es la verdadera (o supuestamente verdadera) realidad intrínseca (y a veces declarada incognoscible) de una cosa. Aunque en ocasiones se estima que la "verdadera esencia" es la esencia real y no la nominal, se concluye a menudo que la primera es enunciable sólo por medio de la segunda, la cual puede ser o una expresión o un proceso mental o un concepto formal.

La noción de esencia desempeña un papel capital en la filosofía de Hegel. Según este autor, el absoluto aparece primero como ser y luego como esencia. "La esencia es la verdad del ser" *(Logik,* I, libro II). En el verbo 'ser' *(Sein)* la lengua alemana ha conservado el término 'esencia' *(Wesen)* en el pasado de dicho verbo *(ge-wesen),* pues la esencia es el pasado, pero el pasado intemporal (*loc. cit.).* La esencia no aparece como algo negativo (ya que entonces seria "exterior"), sino como el movimiento propio, infinito, del ser. La esencia es el ser en y para sí mismo (*An-und-Fürsich-ein)* o sea el ser en sí absoluto *(absolûtes Ansichsein).* La esencia es el lugar intermediario entre el ser y el concepto; "su movimiento se efectúa del ser al concepto", con lo cual se tiene la tríada: Ser, Esencia, Concepto. A la vez, la esencia se desarrolla dialécticamente en tres fases: primero, aparece en sí o como reflexión y es esencia simple en sí *(ansichseiendes Wesen);* segundo, aparece como esencia que emerge a la existencia *(heraustretend in das Dasein);* tercero, se revela como esencia que forma una unidad con su aparición *(Erscheinung).* Esta última fase de la esencia, antes de pasar al concepto, es llamada por Hegel "realidad" ["actualidad"] *Wirklichkeit).*

Importante fue en el siglo XIX la detallada doctrina de Rosmini sobre la esencia. Según dicho autor, la esencia es "lo que se comprende en cualquier idea" *(Nuovo Saggio,* ed. E. Castelli, § 647 y sigs.), de modo que la idea es, en rigor, la cosa en cuanto es meramente pensada por mí como posible. Pero si bien las esencias pueden ser —correspondiendo a las ideas— específicas y genéricas, hay una esencia que corresponde a la idea universalísima de ser, y esta esencia universalísima es, como esencia pura y simple, el ser mismo.

Para Santayana (Cfr. *The Realm of Essence* [1927]), hay un "reino de esencias" que abarca cuanto puede ser aprehendido (pensado, concebido, imaginado, etc.). Este reino es, como el de las esencias platónicas, intemporal. Pero, a diferencia de las ideas platónicas, las ideas en el sentido de Santayana no han sido hipostasiadas (véase HIPÓSTASIS). Puede decirse que las esencias en Santayana equivalen a "significaciones" y que, por tanto, su doctrina al respecto se asemeja en algunos puntos a la de Husserl (Cfr. *infra)* y, en general, a la de todos los autores que han hablado, o dado por supuesto, un "tercer reino" distinto del de las cosas y de los procesos mentales (Meinong, Husserl, etc.).

Para Louis Lavelle *(De l'Acte* [1937], Cap. VI, artículos 1-3) la esencia y la existencia se hallan comprendidas en el Ser, el cual es su unidad (no su síntesis) y precede a ambas. La disociación de la esencia y la existencia se lleva a cabo mediante "el Acto", el cual procede a reunirlas: "lo propio del Acto es disociar [la esencia y la existencia] para unirlas". Lavelle indica que hay que "invertir la relación clásica entre esencia y existencia" cuando se trata de seres libres; en efecto "la existencia es, si se quiere, esta aptitud real y hasta actual que poseo de darme a mí mismo mi esencia por un acto cuya realización depende de mí".

Las dos más completas y complejas doctrinas de la esencia en la época actual son las desarrolladas por Husserl y los fenomenólogos, y por Xavier Zubiri.

A las esencias en el sentido de la fenomenología nos hemos referido en el artículo sobre este movimiento y en varios otros de la obra presente (por ejemplo: ATENCIÓN, EIDÉTICA, EVIDENCIA, HUSSERL [EDMUND], INTUICIÓN, INTENCIÓN..., REDUCCIÓN). Nos limitaremos aquí a algunas indicaciones acerca del carácter de las esencias obtenidas por medio de la intuición esencial fenomenológica —hecha posible primero por la epojé (VÉASE) y luego por la reducción (v.) eidética—, y acerca de la naturaleza de las llamadas "ciencias eidéticas" o "ciencias de esencias".

Las esencias no son para la fenomenología realidades propiamente metafísicas. Pero no son tampoco conceptos (sea formales, sea objetivos), operaciones mentales, etc., etc. Son "unidades ideales de significación" —o "significaciones"— que se dan a la conciencia intencional cuando ésta procede a describir pulcramente lo dado. Las esencias en sentido fenomenológico son intemporales y aprióricas. Se distinguen, pues, de los hechos, que son temporales y aposterióricos — si bien Scheler ha hablado de "hechos fenomenológicos" (véase HECHO). Las esencias en las fenomenología son asimismo universales y hasta son a veces descritas como "universalidades". Sin embargo, en vez de ser "abstractos" son "concretos". En vista de esto, han recibido en ocasiones el

nombre de "universales concretos" — en un sentido distinto del de Hegel, aunque, según algunos autores, no necesariamente opuesto al de Hegel. Las esencias no poseen realidades o existencia, sino idealidad.

Las esencias de que hablamos pueden ser formales y materiales. Las primeras son esencias que no tienen contenido y que valen para todos los objetos tanto ideales como reales. Su estudio pertenece a las disciplinas formal-ontológicas. Las segundas son esencias con contenido limitado, referido a una esfera y válida solamente para esta esfera. Su estudio compete a las ontologías regionales. A las esencias materiales corresponden verdades esenciales "sintéticas", que no deben ser entendidas como particularizaciones de las verdades formal-ontológicas, sino como verdades regionales. La diferencia entre esencias formales y materiales no se funda en su naturaleza sino en el radio de su aplicación.

Las ciencias de esencias o ciencias eidéticas se distinguen de las ciencias de hechos o ciencias fácticas en que no se fundan en la experiencia. Por otro lado, las ciencias fácticas se fundan en ciencias eidéticas. Husserl ha hablado de ciencias eidéticas puras, como la lógica pura, la matemática pura, la teoria pura del tiempo, del espacio, del movimiento. En estas ciencias "ninguna experiencia como tal experiencia, es decir, como realidad, como conciencia que aprehende una existencia, puede emprender la función de la fundamentación". O, si se quiere, "toda ciencia de hechos o ciencia de experiencia tiene fundamentos esenciales teóricos en las ontologías eidéticas" *(Ideen,* § 9).

Tan difícil como exponer sumariamente la doctrina fenomenológica de las esencias es presentar en pocas palabras la doctrina de Zubiri sobre la esencia. Nos hemos referido a esta doctrina —que es una de las partes fundamentales, si no la parte fundamental, de la "filosofía primera", de dicho autor— en varios artículos de esta obra (Cfr. entre otros, SUBSTANTIVO, ZUBIRI [XAVIER]). Nos limitaremos aquí a algunas indicaciones.

Zubiri señala que ninguna de las teorías fundamentales sobre la esencia (la esencia como sentido o lo que hemos llamado "unidad ideal de significación" [Husserl; Cfr. *supra]);* la esencia como concepto formal [Hegel]; la esencia como concepto objetivo [Leibniz y otros autores]; la esencia como correlato real de la definición [Aristóteles principalmente]) son satisfactorias, aunque cada una de ellas enuncia algo meritorio, aprovechable y, desde luego, importante sobre la esencia. Para llegar a una doctrina satisfactoria de la esencia hay que recorrer un largo camino que comienza con una acotación provisional. En ésta aparece la esencia bajo cinco respectos: como "momento de una cosa *real';* como "unidad primaria de sus notas"; como "unidad *intrínseca* a la cosa misma"; como unidad en tanto que "principio en que se fundan las demás notas (necesarias o no) de la cosa"; como la *verdad* de la cosa o "verdad de la realidad" *(Sobre la esencia* [1962], pág. 98). Para ver lo que cada uno de tales respectos significa hay que proceder: primero, a acotar "el ámbito de lo esenciable" o de *"las* cosas esenciables"; segundo, indicar cuáles son "las cosas esenciadas"; tercero, determinar en qué consiste formalmente la "esencia" de estas cosas (*op. cit.,* pág. 83). El ámbito de lo esenciable son las cosas reales (no las "cosas-sentido" ni las puras significaciones). El ámbito de lo esenciado es la realidad *simpliciter* o "la realidad verdadera".

Según Zubiri, la función de la esencia no es especificar la realidad, sino estructurarla (pág. 211). La esencia no es una realidad dentro de la cosa, sino que es la cosa misma en cuanto es tal cosa y en cuanto es real. La esencia se halla en realidades substantivas (véase SUBSTANTIVO), de modo que la realidad esenciada es la realidad substantiva. La esencia es un momento físico de la cosa: "un momento de la realidad substantiva en cuanto tal" (pág. 188). La esencia es un momento último de la substantividad. Posee un carácter entitativo individual y no es un "momento lógico". Como la realidad substantiva es "un sistema de notas constitucionales", averiguar cuáles son las notas esenciales equivale a averiguar cuál es el momento esencial del sistema de tales notas. En suma, la esencia es esencia de la substantividad, y no de la substancia.

Puede hablarse, según Zubiri, de esencias constitutivas y esencias quidditativas, pero la diferencia entre ellas no es que las primeras sean unidades comunes abstractas y las segundas sean realizaciones numéricas de tales unidades comunes abstractas. La diferencia en cuestión es "una diferencia dentro del mismo ejemplar numérico entre su esencia constitutiva y ese su momento físico de quiddidad" que es la "esencia quidditativa" (pág. 222). Por otro lado, las esencias quidditativas son, desde el punto de vista de la esencia física, momentos de las esencias constitutivas (pág. 225). Por eso "toda esencia constitutiva es entitativa y formalmente individual", de modo que "las diferencias individuales son siempre esenciales" (pág. 247). Queda así confirmado que la esencia es "un momento fundante de la substantividad" (págs. 264 y sigs.).

No siendo la esencia definición —ni correlato real de definición—, debe buscarse otro modo de "decir la esencia" que el proceso definitorio. Este modo es "la proposición esencial", la cual es distinta tanto de la definición metafísica como de la definición física. El lenguaje en el cual se expresa la esencia es "el estado constructo" donde se indican las notas esenciales como "notas-de" en tanto que fundadas en la unidad que es el "en" — la unidad esencial como momento absoluto "en las notas" esenciales.

La esencia puede ser considerada (Cfr. *supra)* como aquello por lo cual la realidad es tal cual es (la talidad) y como aquello por lo cual la realidad es real (la trascendentalidad). La talidad es la manera de estar construida la cosa real como "tal". La trascendentalidad es el modo como la cosa es "de suyo", de suerte que "esencia es absolutamente idéntico a realidad" (pág. 458). El examen de la esencia resulta ser con ello el examen del principio estructural de la realidad.

Sobre el problema de la esencia, el conocimiento de las esencias, la relación entre esencia y existencia, etc.: Jean Hering, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", *Jahrbuch für Philosophie und phanomenologische Forschung,* IV (1921), 495-593. — Román Ingarden, "Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens", *Jahrbuch,* etc., VII (1925), 125-304. — Maximilian Beck, *Wesen und Wert,* 2 vols., 1925. — W. Poli, *Wesen und Wesenserkenntnis,* 1936. — Etienne Gilson, *L'Être et l'Essence,* 1948, nueva ed., 1962 (trad. esp.: *El ser y la esencia,* 1951). — Stanislas Breton, *Essence et Existence,* 1962 [Initiation philosophique, 53]. — Algunas de las obras de los autores a los cuales nos

hemos referido con más detalle en el artículo presente (Hegel, Husserl, Santayana, Zubiri, etc.). Se hallan mencionadas en el texto. — Véase también la bibliografía de ESENCIALISMO y de EXISTENCIA. — Sobre la esencia en Aristóteles: C. Arpe, *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, 1938. — Emerson Buchanan, *Aristotle's Theory of Being*, 1962, especialmente págs. 30-50. — Véase también la obra de Zubiri mencionada *supra* y la bibliografía de *Ousía*. — Sobre esencia y existencia en la filosofía medieval, cristiana y musulmana: Stephan Schindale, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, 1900. — P. Mandonnet, "Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence", *Revue Thomiste*, XVIII (1910), 741-65. — M. D. Roland-Gosselin, "De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam", *Xenia Thom.*, III (1925), 281-8. — J. Paulus, "Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XV (1940-1942), 323-58. — É. Gilson, *op. cit. supra*. — M. Wittmann, "Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der arabischen Philosophie, *Festgabe zum 60. Geburtstage von Cl. Baeumker*, 1913, págs. 35 y sigs. — Max Horten, "Ein Hauptproblem der islamischen Philosophie", *Archiv für systematische Philosophie*, XXII (1916), 187-92. — A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, 1937. — Sobre la esencia en la filosofía moderna: Albert G. A. Balz, *Idea and Essence in the Philosophy of Hobbes and Spinoza*, 1918. — A. Rivaud. *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, 1906.

ESENCIA Y EXISTENCIA (DISTINCIÓN ENTRE). Véase ESENCIA, EXISTENCIA.

ESENCIALISMO. Este término ha sido forjado para designar las doctrinas filosóficas (más específicamente, doctrinas metafísicas y ontológicas) en las cuales se afirma que la esencia prima sobre la existencia, o que la esencia es previa a la existencia, o que la existencia se resuelve en esencia o se reduce a esencia.

El vocablo 'esencialismo' se ha aplicado sobre todo a las doctrinas que han sostenido el citado primado de la esencia frente a las doctrinas que sostienen, o se supone que sostienen, el primado de la existencia sobre la esencia o la anterioridad de la existencia a la esencia. En otros términos, el vocablo 'esencialismo' se ha usado como contrapuesto al término 'existencialismo' (VÉASE). Ejemplo de esencialismo en este sentido es la filosofía de Louis Lavelle (VÉASE). También se considera como ejemplo de esencialismo la filosofía de Georges Gusdorf. Sin embargo, este esencialismo sostiene que lo que precede a la existencia y la determina es la "esencia individual". Por esta razón el esencialismo de Lavelle y Gusford ha sido llamado por Paul Foulquié (véase obra *infra)* "existencialismo esencialista".

De un modo más general puede llamarse "esencialista" a la filosofía de Platón por cuanto hace de las esencias (como "Ideas" o "Formas") las "verdaderas realidades" o, si se quiere, las "verdaderas existencias".

Puesto que para San Agustín la *essentia* es equiparada con "lo que existe", algunos autores tienden a interpretar la filosofía de San Agustín —o por lo menos su teología— como "esencialista", pero consideramos aquí este término como poco apropiado.

Puede hablarse (con reservas) de un "esencialismo" en Ricardo de San Victor, en la medida por lo menos en que su definición de la existencia (VÉASE) se funda en la idea de esencia; en efecto, en el *sistere del exsistere*, se halla la esencia *de* donde procede el ser.

Se ha hablado en todo caso (Gilson) de un "esencialismo" de Avicena y del avicenismo por cuanto según Avicena la existencia es un accidente de la esencia. Es más discutible que pueda hablarse de un esencialismo en Duns Escoto. Sin duda que para este autor la esencia es la realidad de lo inteligible y que la metafísica es una ciencia de las esencias como realidades inteligibles. Sin embargo, aunque las esencias posean entidad, no puede decirse de ellas propiamente que son.

Puesto que Xavier Zubiri ha tratado amplia y sistemáticamente de la esencia como "momento último de la sustantividad" (véase ESENCIA), y ha considerado a la esencia entitativamente, puede preguntarse si su pensamiento debería ser calificado de "esencialista". Creemos que la respuesta es negativa a menos que se precise con detalle lo que Zubiri entiende por 'esencia'. Pero en tal caso el vocablo 'esencialismo' designaría una doctrina completamente distinta de los esencialismos o semi-esencialismos antes referidos. Que la "realidad esenciada" sea la "realidad substantiva" no autoriza a hablar de un esencialismo. La función estructurante de la esencia consiste en darle a la realidad "constitución". Pero ello es porque la realidad no se "reduce" a esencia (como ocurriría con el "esencialismo"), sino que se *constituye* "esencialmente".

En un cierto sentido (y con muchas reservas) puede calificarse de esencialista a la filosofía —o una parte de la filosofía— de Husserl. Ello, sin embargo, se debe simplemente a que en dicho autor la función de la conciencia intencional es la aprehensión de las esencias como significaciones y, en último término, la aprehensión de la esencia de la conciencia. Dada la tendencia de Husserl al "idealismo" es justificado, empero, no insistir demasiado en su "esencialismo". En todo caso, semejante esencialismo tiene un signo distinto de los usuales; mejor sería llamarlo "eidetismo".

Véase Paul Foulquié, *L'Existentialisme*, 1947, págs. 115-25 (trad. esp. *El existencialismo*, 1948). — F. Meyer, *Essentialism*, 1950. — Miguel Oromí, O. F. M., *Introducción a la filosofía esencialista*, 1961 *(Sophia* [Madrid], 10). — Para el "esencialismo" medieval véase E. Gilson, *L'Être et l'Essence*, 1948, nueva ed., 1962 (trad. esp.: E*l ser y la esencia*, 1951). — Para la doctrina de Zubiri véase *Sobre la esencia*, 1962, *passim*. — La contraposición entre "hechos" y "essencias" y entre "ciencias fácticas ' y "ciencias eidéticas" es estudiada por casi todos los que han tratado del pensamiento de Husserl (VÉASE) y de la fenomenología (VÉASE); remitimos especialmente a Theodor Celms, *Der phänomenologische Idealismos Husserls*, 1928 (trad. esp.: *El idealismo fenomenológico de Husserl*, 1931, Cap. I.)

ESFERA. Lo que puede llamarse "metáfora de la esfera" (y metáforas similares, como la "metáfora de la circunferencia" y la "metáfora del círculo") ha sido frecuente en la literatura filosófica. Aparte la tradición oriental, a la cual nos referimos al final del presente artículo, puede decirse que ya desde los presocráticos, y muy en particular desde los pitagóricos, la esfera fue considerada como la más

perfecta de las figuras; resultaba, pues, casi inevitable referirse a ella cada vez que quería darse la imagen de la plenitud. El ejemplo más conocido es el de Parménides cuando concibió el ser como perfecto en todas sus "partes", comparable a una bien redondeada esfera: τετελεσμένον ἐστί πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγ–κιον ὄγκωι (Diels-Kranz, B. 8, 42-43), sin que pueda determinarse si esta famosa esfera parmenídea es concebida como una realidad material, o bien si el nombre σφαῖρος es solamente una imagen que pretende describir el carácter completo y perfecto del ser único e inmutable. Algunos autores suponen que Parménides fue llevado a esta concepción por el ejemplo de Jenófanes, aun cuando resulta todavía dudoso (como ya lo era en la Antigüedad) que este último filósofo concibiera a Dios en forma esférica. Entre los que se declaran por la afirmativa (apoyándose en la "tradición indirecta") se halla Olof Gigon en su libro *Der Ursprung der griechischen Philosophie* (1945, capítulo XXVIII); para Gigon es casi indudable que Jenófanes vio la esfera como la forma que más se parece a la realidad divina y, por lo tanto, que concibió a Dios esféricamente, σφαιροειδής. Otro ejemplo es el de Empédocles. Para este pensador, Dios es una esfera por doquier igual a sí misma y por doquier sin límites —"realidad esferoide llena de alegre orgullo en su dominador reposo" (vertimos μονίηι por 'en reposo' y no, como Diels, por 'en soledad', siguiendo las indicaciones de Werner Jaeger en su libro *The Theology of the Early Greek Philosophers,* 1947, capítulo VIII)—: πάντοθεν ἶσος καὶ παμπαν ἀπ–είρων Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίηι περι–ηγέι γαίων (Diels-Kranz, B. 28); la esfera es, según Empédocles, la imagen del mundo cuando el Amor lo penetra enteramente, la etapa final que ha de volver necesariamente. Pero los anteriores son sólo algunos de los ejemplos que pueden presentarse. De un modo o de otro aparece la metáfora de la esfera en los pitagóricos, en Platón (por ejemplo, en *Tim.,* 39 D), en Plotino (especialmente bajo la forma de las esferas espirituales, σφαῖρα νοητή), en los neoplatónicos y neopitagóricos y, en general, en todas aquellas tendencias en las cuales la idea de lo completo, de lo acabado, de lo perfecto, de lo pleno, resulta predominante. Aparece asimismo en muchos autores árabes y en varios escolásticos medievales.

En el uso hecho de tal imagen merece destacarse la comparación de Dios con una esfera (también con un círculo) infinita cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no se halla en parte alguna. La comparación se halla en el *Corpus Hermeticum* o, mejor dicho, en el *Liber XXXIV Philosophorumm* (ed. Clemens Baeumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* [1928], págs. 207-14), un "libro pseudo-hermético" del siglo XII. La fórmula en que aparece y la más frecuentemente citada es: *Deus est sphaera cujus centrum unique, circumferentia nusquam.* Georges Poulet (trabajo citado *infra)* hace observar que esta definición de Dios debe considerarse en relación con otras 23 definiciones de Dios, las cuales forman un conjunto coherente. Son especialmente importantes las tres primeras definiciones: (1) *Deus est monas monadem gignens et in se reflectens suum ardorem* (Dios es una mónada engendradora de una mónada y reflejando en sí su propio ardor); (2) La definición de Dios como esfera antes mencionada; (3) *Deus est totus in quolibet sut* (Dios se halla entero en cualquier parte de sí mismo). La definición de Dios como "esfera" (o definición segunda en la serie mentada) fue utilizada, entre otros autores, por Alano de Lille. Santo Tomás la menciona en *De ver.,* q. 2, a3 obj. 11 y ad. 11, así como en III *Contra Gent., c.* 17 y en *In lib. de din. nom.,* c. 7, lect. Esta tradición se halla en el origen de la célebre frase de Pascal: "La divinidad es una esfera cuyo centro se halla dondequiera y la circunferencia en ninguna parte" *(Pensées, e*d. Brunschvicg, II, 72; c. M. de Gandillac, "La Sphère infinie de Pascal", *Revue d'Histoire de la philosophie et d'Histoire générale de la civilisation,* XXXIII [1943], 32-45). Pascal la tomó probablemente de una edición anotada de Montaigne, pero la idea se encuentra en muchos autores: en Leibniz, en Rabelais, en Tauler, en Eckhart, en Nicolás de Cusa, en Kepler, en Weigel, en H. More, en F. M. van Helmont, en Böhme, en la mística cabalística del Renacimiento y de finales de la Edad Media. Dietrich Mahnke, que ha investigado exhaustivamente este problema en su libro *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (1937; reimp., 1963) indica que desde sus orígenes en los himnos órficos hasta la mística matemática de von Hardenberg (Novalis), con su idea de la *Sphäroidik* o de las esferas místicas, la metáfora de la esfera y en muchos casos la comparación citada de la divinidad con una esfera infinita sin centro aparece prácticamente en todas las manifestaciones de lo que llama *la mística geométrica.* Por lo tanto, además de los autores citados y las corrientes referidas, en los cabalistas en general, en muchos autores idealistas como Fichte, Schelling, Oken y muy especialmente von Baader. Se halla también (lo que no menciona Mahnke) en la detallada elaboración de la noción de esfera en la teoría de la luz (VÉASE) de Roberto Grosseteste. Según Georges Poulet ("Le symbole du cercle infini dans la littérature et la philosophie", *Revue de Métaphysique et de Morale,* Año LXIII [1959], 257-75, recogido en el libro del mismo autor: *Les métamorphoses du cercle,* 1961), págs. 1-31, la imagen aquí estudiada, o reflejos de la misma, se encuentra en Pedro Aureol *(Commentarii in Primum Librum Sententiarum Pars Prima,* 1956), en Juan Gerson *(Tractatus super Magnificat),* en Suso *(Vita)* y, desde luego, en el Pseudo-Dionisio *(De div. nom., 5).* También se halla, según Poulet, en el poeta español Alonso de Bonilla (siglo XVII), en Marsilio Ficino, Campanella, Bruno, Ramus, Paracelso, Kepler, Boehme, Kircher, Leibniz, los platónicos de Cambridge, los "poetas metafísicos" ingleses y el místico español Juan de los Angeles.

Relacionada con la idea de la esfera —de la "esfera eterna"— y del círculo —del "círculo infinito"— se halla la idea del movimiento circular como el más perfecto de los movimientos, idea que ocupa un lugar central en la cosmología aristotélica y en la ontología clásica del movimiento. Cierto que ambas ideas se oponen en un punto capital: en la primera hay la noción de infinitud, mientras que en la segunda se subraya la finitud. Sin embargo, pueden relacionarse en tanto que en ambas se aboga por una imagen de lo esférico y de lo circular como perfecto.

La idea de la esfera es una de esas ideas que persisten durante largo tiempo, no sólo por transmitirse de unos autores a otros, sino también porque se le "ocurren", por así decirlo naturalmente, al espíritu humano cada vez que intenta comprender lo incomprensible y, sobre todo, cada vez que intenta hallar en una representación figurada la imagen de lo que es difícil, si no imposible, expresar en palabras. Por tal razón la imagen de la esfera es propia en particular de las direcciones místicas, sin que ello signifique, como hemos podido advertir por los autores citados, que se reduzca siempre a ellas.

Hemos indicado que nos referiríamos a la tradición oriental. También en ella se encuentra, en efecto, la metáfora de la esfera *o metáforas relacionadas con ella.* Un ejemplo es la metáfora taoísta de la rueda cósmica cuyos movimientos debe seguir, sin inmutarse, el Sabio, pues solamente así será completamente libre, lo que significa que será uno con el Todo. El Sabio, dice Chuang-tse en el *Nan-Hoa-Chen-King,* debe situarse frente a la realidad como si ocupara el centro de una circunferencia, con el fin de abarcar con una mirada la totalidad de lo real. Desde tal centro, en efecto, cuanto los hombres comunes distinguen aparece religado y unido; las oposiciones se desvanecen y los estados sucesivos de la realidad no son más que fases de ella. El centro de la Gran Circunferencia, que es a la vez el centro de la Gran Rueda Cósmica, es el lugar donde se encuentra la Norma. En torno a ella gira todo o, mejor dicho, ella es el Todo. Podemos, pues, equiparar estas metáforas taoís-tas con la metáfora occidental de la esfera infinita aun sin olvidar que los supuestos que han impulsado a cada una de las grandes culturas a inventar y a usar semejantes imágenes son muy distintos.

ESOTÉRICO. El término 'esotérico' se usa en un sentido restringido y en un sentido general. En el primer sentido se aplica sobre todo a algunas de las filosofías y de las escuelas de filosofía griegas. Dentro de este sentido, 'esotérico' se entiende de dos maneras. Por un lado (Cfr. Cicerón, *De fin, IV,* 12: ".. .quia *duo genera librorum sunt, unum populariter scriptum, quod appellabant, alterum limatius, quod in commentariis reliquerunt, non semper idem dicere uidentur, nec in summa tamen ipsa aut uarietas est ulla apud hos quidem quos nomiuaui, aut inter ipsos dissensio"),* se califican de esotéricas ciertas doctrinas filosóficas que se dictan para la enseñanza interior de una determinada escuela. Opuestas a ellas se hallan las doctrinas exotéricas, destinadas al público y generalmente manifestadas por escrito. Por otro lado, se califican de esotéricas ciertas doctrinas que se suponen deben comunicarse solamente a los iniciados. En tal caso, 'esotérico' significa 'oculto' o 'secreto'. En muchas ocasiones, además, la trasmisión de la doctrina va ligada a las prácticas rituales de un culto y a la comunicación de doctrinas de índole profética o adivinatoria. Ahora bien, se ha discutido mucho en qué sentido debe entenderse el término 'esotérico' cuando se aplica a varios filósofos y escuelas filosóficas griegos. Algunos autores, apoyándose en testimonios antiguos (Diógenes Laercio, Clemente de Alejandría), mantienen la opinión de que por lo menos doctrinas como las de los pitagóricos y las de Platón tienen una parte esotérica en el sentido de lo secreto y oculto. Otros van más lejos y mantienen que la conocida distinción de los escritos de Aristóteles entre escritos esotéricos (o también acroamáticos), tales como los que constan en los libros de la filosofía primera o metafísica, y escritos exotéricos o comunes, tales como los que constan en el *Organon,* coincide con la distinción entre lo oculto y lo público. Los fundamentos de esta opinión son diversos. Unos son de carácter textual y se apoyan en los varios pasajes del propio Aristóteles (por ejemplo: *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a 26; *Met.*, N 1, 1076 a 28; *Pol,* III, 6, 1278 b 31), donde el filósofo emplea expresiones tales como ὑπὸ τῶν ἐξωτ ερικῶ' λόγων, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων y ἐν τοῖς ἐξ–ωτερικοῖς λόγοις. Otros son de carácter sociológico y se basan en la tesis de que la trasmisión del pensamiento filosófico en Grecia siguió vías distintas de las modernas. Otros son de índole tradicional y se fundan en el hecho de que el término 'esotérico' fue muy empleado en el sentido de 'secreto' en la época helenística (comentaristas de Aristóteles, Diógenes Laercio, Plutarco, neoplatónicos, etc.) y que ello no hacía sino reiterar lo que era ya común en la época de Platón y de Aristóteles. En cambio, algunos autores (como, por ejemplo, George Boas) han manifestado que ninguna de las razones anteriores es suficiente para mantener el sentido de 'esotérico' como 'secreto' y que la distinción entre 'esotérico' y 'exotérico' debe entenderse únicamente en el sentido apuntado al comienzo de este artículo. Boas declara a tal efecto que los textos de Plutarco (Vit. *Alex.,* VII, 3), de Aulio Gelio (Noct. *Att.,* XX, v), de Temistio (Sobre la *Phys.,* 217 b 31), de Cicerón *(De finibus,* V, iv) y otros no permiten inducir sino la existencia de dos maneras de manifestación filosófica: la del lenguaje popular, accesible al público, y la del lenguaje filosófico técnico, mejor fundamentado que el anterior, pero no más secreto. El sentido de 'esotérico' en las antiguas escuelas filosóficas griegas es, pues, objeto de debates, que alcanzan inclusive a la famosa *Carta VII* (341 C-E), de Platón, donde el filósofo se refiere a la dificultad y hasta imposibilidad de comunicación de ciertas doctrinas.

En un sentido *general,* el término 'esotérico' ha venido a tener casi enteramente la significación de 'secreto', Oculto', 'apto solamente para los iniciados'. Se ha formado a base de ello el vocablo 'esoterismo', que significa no solamente una cierta *clase* o *forma* de saber, sino una cierta actitud frente al propio saber, pues supone la distinción entre un saber vulgar, popular, superficial y poco adentrado en la verdadera naturaleza de lo real, y un saber auténtico, único que se reserva para el elegido, el sabio, el adivino, el profeta. La trasmisión de este saber auténtico es considerada por los partidarios del esoterismo como algo perjudicial, tanto para el propio saber como para los hombres que no pueden resistirlo, ya que paraliza su vida y la acción en la que se supone consiste la vida de los no iniciados.

ESPACIO. En la filosofía antigua el problema del espacio fue discutido con frecuencia al hilo de la oposición entre lo lleno, τὸ πλέον y lo vacío, τὸ κενόν. Desde cierto punto de vista, esta oposición es paralela a la que existe entre la materia y el es-

pació. Desde otro, es paralela a la que existe entre el ser y el no ser. A veces los dos puntos de vista se hallan mezclados; a veces, separados. A menudo es difícil precisar dónde empieza o dónde termina el paralelismo. La razón de esta variedad y a la vez de esta imprecisión radica en la dificultad de dar una interpretación unívoca a las cosmologías helénicas, especialmente a las de los presocráticos. Tomemos dos ejemplos: Parménides y Demócrito. Al negar que se pueda hablar del no ser, Parménides niega al mismo tiempo que se pueda hablar del vacío: lo único que hay, y de que puede hablarse, es el ser, y el ser es enteramente lleno. Mas este ser lleno puede ser, entre otras cosas, la materia compacta, o el espacio. Al afirmar que existe el vacío, Demócrito afirma a la vez que puede hablarse en cierto modo del no ser; tanto los átomos como el vacío existen, ya que de otra suerte no podría haber movimiento, pero son dos distintas formas de existencia que parecen equivaler respectivamente a la materia y al espacio.

Mayores precisiones sobre la noción de espacio *como tal* se encuentran en Platón, aun cuando este autor ha tratado el problema solamente en un pasaje de sus obras (Tim., 52 A sigs.), y este pasaje es susceptible de varias interpretaciones. Según Platón, hay tres géneros de ser: Uno, que es siempre el mismo, increado e indestructible, invisible para los sentidos, que nada recibe de fuera ni se transforma en otra cosa: son las formas o las ideas. Otro, que está siempre en movimiento, es creado, perceptible para los sentidos y la opinión, y siempre llegando a ser en un lugar y desapareciendo de él: son las cosas sensibles. Otro, finalmente, que es eterno y no susceptible de destrucción, constituye el habitáculo de las cosas creadas, es aprehendido por medio de una razón espuria y es apenas real: es el espacio, χώρα. Formas (o ser), devenir y espacio han existido, según Platón, antes de la existencia del cielo. El espacio, además, ha tomado las formas de los elementos. Por eso, como indica A. E. Taylor en su comentario al *Timeo,* el nombre 'espacio', χώρα, se da a lo que luego es definido como receptáculo. Como el espacio carece de figura, las definiciones que pueden darse de él son, al parecer, solamente negativas: es lo que propiamente no es, sino que únicamente es llenado. Ahora bien, el problema que se plantea al respecto, y que ha ocupado desde muy pronto la atención de los comentaristas del filósofo, es el de si, en tanto que vacío receptáculo, el espacio no debe ser también el lugar donde se hallan las Formas. Platón parece negar que esto sea posible. Las Formas no están propiamente hablando en ninguna parte: la negatividad del espacio no lo convierte en aquello en lo cual están todas las realidades, incluyendo las Formas, sino más bien en un ser "intermedio" entre las Formas y las realidades sensibles. El espacio en cuanto receptáculo puro es un "continuo" sin cualidades. El espacio es un "habitáculo" y nada más; no se halla ni en la tierra ni en el cielo (inteligible), de modo que no puede decirse de él que "existe".

Puesto que el espacio es concebido por Aristóteles como "lugar", remitimos al artículo sobre este concepto (V. LUGAR) para la influyente doctrina aristotélica. Agreguemos aquí sólo que sí el "lugar" aristotélico merece ser llamado "espacio", lo es únicamente en tanto que equivale a un "campo" donde las cosas son particularizaciones. En parte, las cosas están hechas, según Aristóteles, de "espacio", pero ello no significa que sean —como en Descartes (Cfr. *infra)*— modos de un continuo espacial. En rigor, mejor que decir que las cosas están hechas en parte de "espacio" es decir que el espacio "emana" de las cosas. Puesto que, de acuerdo con el concepto de "lugar", no es posible concebir las cosas sin *su* espacio, el espacio no puede ser mero receptáculo vacío. Hay, pues, una diferencia fundamental entre la doctrina aristotélica y la doctrina platónica al respecto. Hay también una diferencia básica entre la doctrina aristotélica y la atomista. Los atomistas concibieron el espacio como "lo vacío"; el espacio no es una cosa, pues únicamente los átomos son "cosas". Pero gracias al espacio puede concebirse el movimiento; este último es desplazamiento de las "cosas" o átomos en el "no ser" o "vacío" espacial. Por eso Demócrito llamó al espacio indistintamente "vacío", τὸ κενόν , "nada" τὸ μὴ ὄν, e "infinito" τό ἄπειρόν (Simplicio, in *de caelo comm.,* 195, I; obsérvese, sin embargo, que el nombre usado por Simplicio al efecto es el mismo nombre aristotélico de τόπος, "lugar").

S. Sambursky *(The Physical World of Late Antiquity* [1962], págs. 2 y sigs.) recuerda que las principales concepciones sobre el espacio después de Aristóteles fueron descritas por Simplicio *(In phys. comm.).* Entre estas concepciones se destacan dos. Una se debe a Teofrasto, el cual propone considerar el espacio no como una realidad en sí misma, sino como "algo" definido mediante la posición y orden de los cuerpos. Esta concepción del espacio, comenta Sambursky, es similar, si no idéntica, a la idea relacional del espacio propuesta por Leibniz en su polémica con Clarke (Cfr. *infra).* La obra se debe a Estratón de Lámpsaco, el cual propone considerar el espacio como una realidad equivalente a la totalidad del cuerpo cósmico. El espacio es "algo" completamente vacío, pero siempre llenado con cuerpos (la idea de Estratón de Lámpsaco es, indica Simplicio, la misma que la de muchos "platónicos") . Esta concepción del espacio, comenta Sambursky, es similar, si no idéntica, a la idea del espacio como un "absoluto" propuesta por Clarke y, según la mayor parte de intérpretes, por Newton.

Según Sambursky, todas las concepciones del espacio durante la época helenística fueron variaciones de las ideas propuestas por Teofrasto o por Estratón de Lámpsaco. Sin embargo, no parece que pueda descartarse la concepción aristotélica del espacio como "lugar", la cual fue admitida por autores que en otros respectos se adhirieron a concepciones no aristotélicas. Por ejemplo, Plotino declara que el lugar puede concebirse como un intervalo (en cuanto "intervalo vacío"). En este sentido el lugar es una "realidad incorpórea" *(Enn.,* IV, iii, 20). Así, Plotino parece seguir en este punto a Platón. Pero Plotino señala también que todo tiene su "lugar propio" *(Enn.,* IV, viii, 2). Así, Plotino parece seguir aquí a Aristóteles. Lo que Plotino reprocha a Aristóteles es haber distinguido entre el "lugar" y el "donde"; en rigor, siempre que indicamos un "donde" indicamos un "lugar" (Enn., VI, i, 14). Por otro lado, la concepción estoica del espacio se distingue de la

aristotélica en cuanto que los estoicos concibieron el espacio como un "continuo" dentro del cual hay "posiciones" y "órdenes" de los cuerpos. Pero se aproxima a la aristotélica por cuanto las disposiciones de los cuerpos engendran los distintos "lugares" en que se encuentran, o pueden encontrarse. Combinaciones de las doctrinas platónica, estoica y (en menor proporción) aristotélica se hallan en autores como Siriano (VÉASE) y Damascio (VÉASE). El espacio es para estos autores como una especie de "matriz" dentro de la cual se halla la posibilidad de las diversas "posiciones" de los cuerpos y de las relaciones entre los cuerpos.

Durante la Edad Media, y especialmente entre los escolásticos, las ideas sobre la naturaleza del espacio se fundaron en nociones ya dilucidadas en la filosofía antigua. Uno de los principales problemas planteados fue el de la dependencia o independencia del espacio respecto a los cuerpos. La opinión que predominó fue la aristotélica: la del espacio como lugar. Ello no significa que no se distinguiera entre varios nociones de espacio. Una distinción importante fue la establecida entre espacio real y espacio imaginario. El espacio real es finito, teniendo los mismos límites que el universo de las cosas. El espacio imaginario —el que se "extiende" más allá de las cosas actuales o, mejor dicho, el que se piensa como "conteniendo" otras cosas posibles— es potencialmente infinito. El espacio imaginario es a veces identificado con el vacío puro. El espacio real es el espacio *de* los cuerpos. Puede pensarse o como algo "real" o como algo puramente "mental" o (según indicó Suárez en *Disp. Met.,* LI) como una abstracción mental *cum fundamento in re.* Por otro lado, muchos escolásticos distinguieron entre tres nociones: la de *locus,* la de *situs y* la de *spatium.* El *locus* es el τόπος aristotélico, el cual es definido por Santo Tomás, siguiendo la fórmula del Estagirita (véase LUGAR) como *terminus immobilis continentis primum.* El *situs* es la disposición de las partes del cuerpo en "su" lugar. El *spatium* es la distancia entre dos puntos, es decir, el intervalo ("vacío").

Las doctrinas modernas sobre la noción de espacio son tan abundantes y complejas que aun una selección como la que va a efectuarse a continuación es insuficiente para dar cuenta debida de ellas. Las teorías aristotélicas y escolásticas subsisten en varios autores. Además, conceptos derivados de la escolástica se hallan inclusive en quienes se opusieron a dicha tendencia. Pero hay cambios fundamentales en la noción de referencia. Uno de ellos se rastrea ya en la cosmología del Renacimiento. Concetta Orsi ha escrito al respecto: "En vez de la idea de un espacio que abarca y comprende en sí *los lugares* como elementos particulares, de un espacio concebido esencialmente como límite y determinación exterior de los cuerpos, aparece la idea de un espacio entendido como extensión homogénea e indiferenciada, que constituye el supuesto de los sucesivos desarrollos de la geometría y de la física moderna." *(Il problema dello spazio. I. Dal Rinascimento a Kant,* s/a. [1957], pág. 34). Ejemplo característico de tal sustitución es la concepción de Bernardino Telesio. Contribuyeron también a la misma Tommaso Campanella y Francisco Patrizzi (este último en su obra *Panarchia,* 1591). Pero las nuevas ideas sobre el espacio no son todavía una interpretación filosófica del mismo; en algunos casos, además, son la reformulación de ideas acerca del espacio mantenidas por Demócrito y Platón, a diferencia de, y en contraste con, las ideas del espacio como "lugar" defendidas por los escolásticos. A continuación indicaremos qué cuerpo fueron tomando dichas ideas y las diversas interpretaciones filosóficas dadas por algunos pensadores modernos.

Filósofos y hombres de ciencias tendieron cada vez más a concebir el espacio como una especie de "continente universal" de los cuerpos físicos. Este espacio tiene varias propiedades, entre las cuales destacan las siguientes: el ser homogéneo (es decir, el ser sus "partes" indiscernibles unas de otras desde el punto de vista cualitativo) ; el ser isotrópico (el tener todas las direcciones en el espacio las mismas propiedades); el ser continuo; el ser ilimitado; el ser tridimensional, y el ser homoloidal (el que una figura dada sea matriz de un número infinito de figuras a diferentes escalas, pero asemejándose unas a otras). Esta idea del espacio corresponde por un lado al modo como se conciben las propiedades espaciales en la geometría euclidiana y por otro lado a la concepción del espacio como infinito.

Ahora bien, las discusiones filosóficas sobre el espacio fueron numerosas. La idea de espacio juega un papel determinante en la filosofía cartesiana. El espacio es para Descartes *res extensa,* cuyas propiedades son la continuidad, la exterioridad (el ser *partes extra partes),* la reversibilidad, la tridimensionalidad, etc. A la vez, la *res extensa* constituye la esencia de los cuerpos *(Regulae,* XIV; *Meditationes,* V; *Princ. Phil,* II, 4, 9, 11, 12, 13, 14, 15). Una vez se ha despojado a los cuerpos de todas las propiedades sensibles (siempre cambiantes) queda de ellos la extensión; "la naturaleza de la materia o del cuerpo tomado en general, no consiste en ser algo duro, pesado, o coloreado, o algo que afecte nuestros sentidos de algún otro modo, sino el ser una substancia extendida en longitud, anchura y profundidad" *(Princ. Phil,* II, 4). Así, la substancia corporal solamente puede ser conocida claramente por medio de la extensión *(ibid.,* II, 9). Es cierto que Descartes introduce las nociones de lugar y situación. Pero la función que tienen estas nociones es distinta de la que tienen en la escolástica. El lugar indica la situación o modo como un cuerpo se orienta. Pero ambos "se hallan" en el espacio en tanto que pura extensión. El espacio es conocido *a priori,* con perfecta claridad y distinción; la extensión en que consiste el espacio es perfectamente transparente. Esta extensión no es "sensible"; es, pues, como señalaba Malebranche, "inteligible" (*Entretiens sur la Métaphysique,* I viii [también ix y x]). La idea del espacio sin límites es, escribe Malebranche, "necesaria, eterna, inmutable, común a todos los espíritus, a los ángeles, al propio Dios"; no es posible "separarse de ella o perderla enteramente de vista". Para Spinoza, la substancia extensa "es uno de los atributos infinitos de Dios" *(Eth.,* I, prop. xv, sch.). La extensión "es un atributo de Dios, esto es, Dios es cosa extensa" *(ibid,* II, prop. ii); "el modo de la extensión y la idea de este modo son una y la misma cosa, si bien expresada de dos distintas maneras" *(ibid.,* II, prop. vii, sch.). En todas estas interpretaciones filosóficas, el espacio aparece como

una realidad substancial o, como Kant dirá luego, como "cosa en sí". Estas interpretaciones encajaban con las ideas de los llamados (por Berkeley) "filósofos mecánicos", es decir, con las ideas de quienes mantenían que hay ciertas propiedades de los cuerpos físicos que son "primarias", siendo la extensión una, si no la principal, y a veces la única, de ellas), a diferencia de las propiedades, o cualidades, secundarias, percibidas por los sentidos. De algún modo puede calificarse de "racionalistas" a todas estas interpretaciones de la noción de espacio. La mayor parte de ellas pueden ser calificadas asimismo de "realistas". Pero no todas las interpretaciones "racionalistas" y "realistas" son del tipo de las antes reseñadas, ni todas las interpretaciones "racionalistas" son "realistas" o viceversa. La teoría de Malebranche, por ejemplo, apunta a un cierto "idealismo". Teorías claramente "idealistas" como la de Leibniz (Cfr. *infra)* son a la vez "racionalistas". Y no pocas teorías empiristas son "realistas".

Ayudaría no poco poder clasificar las interpretaciones modernas de la noción de espacio en racionalistas y empiristas, y considerar que mientras las primeras fueron defendidas sobre todo por "filósofos continentales", las segundas fueron defendidas por "filósofos insulares" (ingleses o irlandeses). Por desgracia, el cuadro histórico es harto más complicado.

Podemos considerar la teoría de Locke como empirista (siempre que no olvidemos las fuertes tendencias racionalistas que hay en el pensamiento lockiano). Locke se interesa sobre todo por el problema del origen de la idea del espacio. Esta idea es obtenida por medio de la vista y del tacto. Forma una "idea simple", con sus "modos" (distancia, capacidad, inmensidad, etc.) *(Essay,* I v). Locke distingue entre la extensión y el cuerpo. Los cuerpos son sólidos y extensos, teniendo partes separables y movibles en diferentes modos, en tanto que la extensión es solamente el espacio que se halla entre las extremidades de estas partes sólidas coherentes *(ibid.,* II xiii 11). La extensión no incluye solidez, ni resistencia al movimiento del cuerpo *(ibid.,* II xiii 12). Las partes del espacio puro "son inseparables unas de otras, de modo que la continuidad no puede ser separada ni real ni mentalmente" *(ibid.,* II xiii 13). Las ideas de Locke al respecto tienen una consecuencia: que aunque la noción de espacio tiene origen empírico, el espacio es concebido como algo "en sí". Ello se comprende cuando se tiene presente que Locke insistió grandemente en la diferencia entre cualidades primarias y secundarias (véase CUALIDAD); la extensión y sus modos es una cualidad primaria y, por lo tanto, constituye una de las "propiedades mecánicas" que subyacen a las propiedades sensibles. Puede concluirse que las opiniones de Locke son psicológicamente empiristas, pero ontológicamente "racionalistas" y "realistas". Berkeley lo puso claramente de relieve. Considerar el espacio como una "cualidad primaria" es suponer que el espacio existe con independencia del ser percibido. Pero si ser es ser percibido (V. ESSE EST PERCIPI), el espacio es una idea, lo mismo que las cualidades secundarias como el color, el sabor, etc. Ello no significa que el espacio sea una ilusión; el espacio es una realidad — o, mejor, una "idea real". Pero decir "el espacio existe" no es decir que hay algo que trascienda el ser percibido o la posibilidad de ser percibido. Tenemos aquí una concepción a la vez empirista, fenomenista e idealista del espacio. Pero el empirismo de Berkeley es, como se ve, harto distinto del de Locke; de hecho, exactamente inverso al de Locke. En cierto sentido, hay más similaridades, por un lado, entre Descartes y Locke, y, por el otro, entre Berkeley y Leibniz (Cfr. *infra)* de las que hay entre Descartes y Leibniz, y Locke y Berkeley.

La discusión sobre la naturaleza del espacio fue (junto con la discusión sobre la naturaleza del tiempo (VÉASE) muy movida durante la segunda mitad del siglo XVII y primer tercio del siglo XVIII. Aunque muchos autores contribuyeron a estas discusiones, suelen centrarse en torno a la polémica entre Newton (y Clarke) y Leibniz. Ciertos autores mantuvieron posiciones distintas de las de los mencionados autores; otros, en cambio, se aproximaron grandemente a ellos y hasta los precedieron. Es singularmente el caso de Gassendi, el cual manifestó una idea del espacio similar a la newtoniana (Cfr. *Syntagma philosophicum,* pars II sect. i, lib. II, c. i). Indicaremos a continuación las líneas esenciales de la polémica.

Newton definió el espacio del siguiente modo: "El espacio absoluto, en su propia naturaleza, sin relación con nada externo, permanece siempre similar e inmóvil. El espacio relativo es una dimensión movible o medida de los espacios absolutos, que nuestros sentidos determinan mediante su posición respecto a los cuerpos, y que es vulgarmente considerado como espacio inmovible" *(Principia,* escolio a la def. viii). La interpretación más corriente de estas fórmulas es la siguiente: el espacio es para Newton una medida absoluta y hasta una "entidad absoluta". Puesto que las medidas en el espacio relativo son función del espacio absoluto, puede concluirse que este último es el fundamento de toda dimensión espacial. En el Escolio General de los *Principia,* Newton indica que aunque Dios no es espacio, se halla dondequiera, de modo que constituye el espacio (y la duración). El espacio y el tiempo son, así, *sensoria Dei,* órganos sensoriales de la divinidad, como manifestó Henry More al dar a estas ideas un fundamento teológico (y el propio Newton en *Opticks,* query 28). Esta idea del espacio fue rechazada por Berkeley (por los motivos antes apuntados), por Huygens y por Leibniz — como más tarde, por Ernst Mach. Fue defendida, en cambio, por Clarke, especialmente en su correspondencia con Leibniz. Ahora bien, antes de dar mayor información sobre esta polémica, diremos unas palabras sobre la posibilidad de otra interpretación de las ideas newtonianas.

Stephen Toulmin ("Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion. I", *The Philosophical Review,* LXVIII [1959], 1-29; *ibid.,* II, 203-27) alega que no es en modo alguno evidente que Newton mantuviera una concepción del espacio como cosa, entidad o realidad absolutas. Aunque la letra del "Escolio" a la definición viii pudiera dar pie a esta interpretación, el modo como las ideas newtonianas son aplicadas en los *Principia* y, sobre todo, la estructura lógica de los *Principia* la hacen dudosa. Dentro de semejante estructura, la concepción newtoniana del espacio (así como las del tiempo y el movimiento) tiene, según Toulmin, un carácter claro: es una definición operacional. Así, la distin-

ción entre espacio matemático y espacio sensible no es empírica; no se distingue entre dos series de cosas (una estacionaria y la otra móvil), sino entre dos posibles series de operaciones. "El espacio y el tiempo absolutos — escribe Toulmin— no son, según ello, las más perfectas medidas que pudieran concebirse, sino más bien ideales teóricos respecto a los cuales todas las medidas relativas son aproximaciones mejores o peores." La interpretación exclusiva o casi exclusivamente "teológica" de las concepciones de Newton se debe primariamente a haberse confundido éstas con las ideas de algunos de sus seguidores, tales como Clarke y Joseph Rawson (este último en su obra *On the Real Space or the Infinite Being,* 1702). En suma, el famoso escolio no tiene un contenido teológico, sino dinámico.

Toulmin se funda para interpretar las ideas de Newton en lo que éste hace más bien que en lo que éste dice, de acuerdo con la máxima einsteiniana: "Para saber algo sobre los métodos usados por los físicos teóricos hay que atenerse al siguiente principio: no prestar atención a lo que dicen, sino a lo que hacen." Ahora bien, es un hecho que los que se opusieron a Newton no entendieron las definiciones de éste como definiciones operacionales, sino como definiciones reales. Y aunque es verdad que Berkeley y Leibniz parecen tomar más en consideración lo que sobre el espacio dijeran Clarke y Rawson, es también cierto que toman a estos autores como representando la opinión newtoniana. Y lo que importaba de ésta era la concepción del espacio como realidad absoluta y fundamento de toda medida. Newton representaba, pues, aquí la idea del espacio como realidad en sí, independiente en principio de los objetos situados en él y de sus movimientos: los movimientos son relativos, pero el espacio no lo es. El espacio no era concebido como un accidente (ni siquiera como un "accidente esencial") de las substancias; no es que los cuerpos fueran espaciales, sino que se movían en *el* espacio. Contra ello manifestó Leibniz su opinión famosa: el espacio no es un absoluto, no es una substancia, no es un accidente de substancias, sino una relación. Sólo las mónadas son substancias; el espacio no puede ser substancia. Como relación, el espacio es un orden: el orden de coexistencia — o, más rigurosamente, el orden de los fenómenos coexistentes. El espacio no es real, sino ideal. Mientras Clarke mantenía que el espacio es real, que "no se halla limitado por los cuerpos, sino que existe igualmente dentro de los cuerpos y sin ellos" ("Cuarta respuesta" a Leibniz en la *Correspondencia Leibniz-Clarke),* Leibniz sostenía (y repetía) que el espacio es un orden de existencia de las cosas en su simultaneidad; que no hay espacio real fuera del universo material; que el espacio es en sí mismo una cosa ideal, lo mismo que el tiempo ("Respuesta a la citada 'Cuarta respuesta' ").

No obstante el fuerte componente teológico de las opiniones de los "newtonianos", éstos fueron llamados "matemáticos", en tanto que los partidarios de Leibniz (y de Wolff) fueron llamados "metafísicos". Euler, por ejemplo, defendió a Newton como "matemático". Pero sería erróneo imaginar que hubo solamente en esta época las dos opiniones mencionadas: el espacio como algo real (y aun absoluto) y el espacio como algo ideal. Así, Boscovich (v.) examinó el problema del espacio (y, como todos los autores citados, del tiempo) a la vez como realidad y como idealidad: lo primero es el espacio como es, y lo segundo el espacio como es conocido (y, sobre todo, medido). Ahora bien, la más famosa teoría sobre el espacio formulada poco después de Boscovich es la de Kant. Este filósofo trata de explicar el modo como la noción de espacio es usada en la mecánica newtoniana sin por ello adherirse a la concepción realista de Clarke y otros. Precedido por las especulaciones de autores como Tetens y Lambert, Kant siguió primero las orientaciones leibnizianas. Pero si bien, como Leibniz, mantuvo que el espacio es una relación, hizo de esta última no un orden ideal, sino trascendental (VÉASE). Las ideas kantianas sobre el espacio se hallan sobre todo en su Disertación inaugural de 1770 y en la "Estética trascendental" de la *Crítica de la Razón Pura.* El espacio es para Kant (lo mismo que el tiempo) una forma de la intuición sensible, es decir, una forma *a priori* de la sensibilidad. No es "un concepto empírico derivado de experiencias externas, porque la experiencia externa sólo es posible por la representación del espacio". "Es una representación necesaria *a priori,* que sirve de fundamento a todas las intuiciones externas", porque "es imposible concebir que no existe espacio, aunque se le puede pensar sin que contenga objeto alguno". El espacio es, en suma, "la condición de la posibilidad de los fenómenos", es decir, "una representación *a priori,* necesario fundamento de los fenómenos". El espacio no es ningún concepto discursivo, sino una intuición pura y, finalmente, el espacio es representado como un *quantum* infinito dado. En la exposición trascendental se demuestra a su vez que "el espacio no representa ninguna propiedad de las 'cosas', que no es más que la forma de los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la única condición subjetiva de la sensibilidad, mediante la cual nos es posible la intuición externa". El resultado de la investigación kantiana es la adscripción al espacio de los caracteres de aprioridad, independencia de la experiencia, intuitividad e idealidad trascendental. Como intuición pura, el espacio es, por consiguiente, una "forma pura de la sensibilidad" o "la forma de todas las apariencias del sentido externo" (K. *r. V.,* A 26 - B 42). Estas proposiciones sobre el espacio en la *Crítica de la razón pura,* son, por lo demás, la profundización y sistematización de lo que Kant había ya anticipado al respecto en la citada disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* En efecto, aquí es presentado el espacio "no como algo objetivo y real, ni como substancia, accidente o relación, sino como algo subjetivo e ideal", como "un esquema que surge por una ley constante deducida de la naturaleza del espíritu para la coordinación de todos los sentidos externos" (III, 15 D). Con lo cual queda rechazada tanto la fenomenalidad del espacio (Hobbes) y su irrepresentabilidad sin los cuerpos (Berkeley) como el mero orden sucesivo dado por el hábito (Hume). Ahora bien, el llamado idealismo alemán acentuó el constructivismo del espacio en una proporción que Kant no había imaginado. En Fichte, por ejemplo, el espacio aparece como algo puesto por el yo cuando éste pone el objeto como extenso. Y en Hegel el espacio es una fase, un "momento" en el des-

envolvimiento dialéctico de la Idea, la pura exterioridad de ésta. El espacio aparece en este último caso como la generalidad abstracta del ser-fuera-de sí de la Naturaleza. Podemos decir entonces que la subjetivación del espacio da lugar a una idea muy distinta según la *forma* en que sea admitida precisamente tal subjetivación. Desde la idea constructivista hasta la vuelta a su fenomenalidad por parte de las tendencias criticistas orientadas en un predominio de lo regulativo sobre lo constitutivo, la idea del espacio ocupa un lugar destacado en todas las corrientes importantes del siglo XIX. Sólo el naturalismo radical admitirá, sin crítica, una objetividad exterior del espacio. Las corrientes criticistas o las que parten del análisis del yo llegarán, en cambio, a admitir el espacio como categoría o inclusive un "espacio interno" por el cual se constituirá, mediante una especie de "desenvolvimiento", la exterioridad del espacio. Durante el siglo XIX ha sido frecuente examinar no sólo la naturaleza del espacio (o de la idea de espacio), sino también la cuestión del origen de la noción de espacio. Ha habido numerosas discusiones sobre el carácter absoluto o relativo, objetivo o subjetivo, del espacio, así como sobre el problema de las relaciones del espacio con el tiempo y la materia. Las distintas consideraciones de que ha sido objeto el espacio: la geométrica, la física, la gnoseológica, la psicológica, la ontológica y la metafísica, se han fundido a veces en una sola teoría general, pero aquí indicaremos algunas tesis sobre cada uno de los citados puntos de vista. Desde el punto de vista *psicológico,* el espacio es considerado como objeto de la percepción, y la respuesta al problema ha dado por resultado diferentes teorías acerca de los distintos espacios (táctil, auditivo, visual, etc.), así como de la adquisición de la idea de espacio (empirismo, nativismo, etc.). Desde el punto de vista *geométrico,* el espacio es considerado como "el lugar de las dimensiones", como algo continuo e ilimitado. Desde el punto de vista *físico,* el problema del espacio se relaciona íntimamente con las cuestiones referentes a la materia y al tiempo, y, en realidad, la respuesta a estas cuestiones afecta también, como en la reciente física, a la constitución geométrica. Se habla así en física de espacios pluridimensionales, hiperespacios, continuo espacio-tiempo, etc. Desde el punto de vista *gnoseológico,* el espacio es examinado en cuanto clase especial de las categorías. Desde el *ontológico,* como una de las determinaciones de ciertos tipos de objetos. Finalmente, desde el punto de vista *metafísica,* el problema del espacio engloba el problema más amplio de la comprensión de la estructura de la realidad y va ligado casi siempre a concepciones muy generales que vinculan el predominio de la especialización al del racionalismo y el inmanentismo, y el de la temporalización, al del irracionalismo y el trascendentismo. Pues, en efecto, el proceso de racionalización de lo real a que tiende casi siempre la ciencia cuando se llevan a las últimas consecuencias sus impulsos iniciales, parece desembocar en una espacialización radical de toda existencia, espacialización que no es a su vez sino un momento de tránsito hacia una reducción de todo lo real a lo idéntico. Meyerson sobre todo ha puesto de relieve esta "marcha hacia la espacialización" a que conduce la razón asimiladora e identificadora y que puede descubrirse en los secretos postulados tanto del racionalismo tradicional como de la ciencia mecanicista moderna. Contra tal marcha se han opuesto diversas tendencias filosóficas contemporáneas. Una es la fenomenología, que niega la identificabilidad racionalista en nombre de una pura descripción del espacio como fenómeno. Otra es la filosofía de Bergson (v.), en la cual se concibe el espacio como el resultado de una detención, como la inversión de un movimiento originario, como la distensión de una tensión consistente en última instancia en duración pura y en pura conciencia (aunque, como pone de relieve Gabriel Marcel *[Présence et immortalité,* 1959, pág. 31], hay en el propio Bergson ciertas indicaciones no exploradas por él que permiten superar la oposición entre espacio y tiempo; de algún modo podría hablarse, como lo hizo E. Minkowski, de un "espacio vivido"). Ni en uno ni en otro caso el espacio es, pues, un "algo" dentro del cual tienen lugar los fenómenos o procesos de la Naturaleza, pero tampoco es una realidad ideal o el resultado de una construcción.

Importantes contribuciones al problema del espacio se hallan en algunos resultados de la física contemporánea. Nos hemos referido a ellos en varios artículos (por ejemplo, Continuo y Tiempo [VÉANSE]). Completaremos aquí esa información destacando que la noción de espacio es examinada en tal física en estrecha relación con la noción de tiempo. Así, en la física de Minkowski, en la teoría de la relatividad (especial y generalizada), en la mecánica ondulatoria (en particular la de Schrödinger), en los distintos modelos de universo a que nos hemos referido en el artículo sobre Cosmología (v.), la noción que siempre se introduce en la de Espacio-Tiempo, que se supone forman un continuo. Importantes sobre todo son en este respecto los trabajos de Einstein. Ya en su teoría generalizada de 1916 este físico había logrado unificar espacio-tiempo, materia y gravitación. El campo electromagnético, sin embargo, había quedado fuera de este marco. Solamente en 1953 pudo proponer Einstein una teoría según la cual el campo electromagnético resultaba lógicamente de las propiedades geométricas del continuo cuadrimensional espacio-temporal. Esta teoría recibió gran esfuerzo cuando el matemático checo Vaclav Hlatavy (actualmente en EE.UU.) presentó un sistema de ecuaciones que resolvían problemas fundamentales del modelo de universo presentado por Einstein y que permitían ver una posibilidad de bosquejar una teoría unificada que tendiera un puente entre la teoría de la relatividad y la de los cuantos. Todos estos trabajos son de naturaleza estrictamente físico-matemática. Sin embargo, no pueden enteramente separarse de intentos realizados por algunos filósofos con el fin de entender los problemas implicados en el continuo espacio-tiempo. Entre tales intentos merece especial mención el de S. Alexander, con su doctrina del espacio-tiempo como matriz de toda realidad. Los problemas físicos y filosóficos no se agotan, sin embargo, solamente con el intento mencionado. Son asimismo muy significadas las cuestiones epistemológicas que suscitan las construcciones de la física contemporánea, especialmente el reconocimiento de que las imágenes *usuales* del espacio y del tiempo son inadecuadas (como ha precisado

Bohr) para describir los procesos microfísicos. Por este motivo se han propuesto concepciones discontinuas del espacio-tiempo (Bohr, Heisenberg, L. de Broglie, Schwinger) de que hemos hablado someramente en el artículo sobre la noción de continuo (v.) y que muestran que tanto los conceptos del espacio como los del tiempo se hallan en la misma crisis general que afecta a todas las ciencias y que ha conducido ya a algunos de los más grandes descubrimientos físicos y matemáticos.

En los últimos párrafos hemos hablado o de teorías científicas del espacio o de doctrinas metafísicas que, de un modo o de otro, están atentas a los resultados y a las conceptuaciones de la ciencia. En cambio, la concepción del espacio mantenida por Heidegger se coloca en un estadio existenciario (v.) que tiene forzosamente que ser "pre-científico". En efecto, el análisis del espacio correspondiente a los entes que no tienen la estructura de la Existencia (v.) no puede, según Heidegger, proporcionarnos sino un hilo conductor —y necesariamente equívoco— para la comprensión de la espacialidad de tal Existencia. El espacio de dichos entes es el lugar donde se encuentran, de tal suerte que es posible inclusive enunciar de ellos que se entienden (como hizo Descartes con las realidades no pensantes) partiendo del espacio. En cambio, la espacialidad de la Existencia debe entenderse, de acuerdo con el filósofo alemán, partiendo de la propia Existencia. Resultado de este análisis es la afirmación de que el des-alejamiento *(Ent-fernung) y* la dirección u orientación *(Ausrichtung)* —que, por lo demás, deben comprenderse ontológico-existenciariamente y no óntico-psicológicamente— constituyen caracteres de dicha espacialidad. Ahora bien, a base de esta última se obtiene una comprensión del espacio como tal. Según ella, el espacio no está en el sujeto —como afirmaba el idealismo— ni el mundo está en el espacio — como sostenía el realismo. Más bien ocurre que el espacio está en el mundo (v.), por cuanto es el ser-en-el-mundo de la Existencia el que ha dejado "franco" el espacio. Con ello invierte Heidegger el planteamiento del problema del espacio, en un sentido análogo a la inversión efectuada por el mismo filósofo en el tratamiento del problema del mundo exterior (v.).

Como la mayor parte de los problemas filosóficos fundamentales, el del espacio da lugar a ciertas posiciones últimas, entre las cuales parecen moverse todas las teorías metafísicas sobre este concepto. Tales posiciones pueden distribuirse en dos grupos: unas en las cuales el problema del espacio es estudiado en relación con un sujeto o una conciencia; otras en las cuales el espacio es considerado en sí mismo. El primer grupo da lugar a dos actitudes radicales: la que hace del espacio la realidad en la cual están las cosas y, con ello, los sujetos, y la que hace del espacio una construcción (cualquiera que sea la interpretación dada a ésta). El segundo grupo da lugar a otras dos actitudes: la que hace del espacio una pura exterioridad en la cual se cumple la tradicional constitución de *partes extra partes,* y la que hace del espacio algo "recogido" en sí mismo y, por consiguiente, algo poseedor de una cierta "interioridad", por más que ésta deba entenderse solamente como un predicado analógico. Las relaciones entre el espacio y lo que no es espacio —por ejemplo, entre el espacio y la materia— varían fundamentalmente de acuerdo con las doctrinas anteriores. Muchas son las teorías que han intentado combinar las posiciones en cuestión. Es curioso comprobar que en las doctrinas actuales se repiten algunas de las doctrinas del pasado, hasta el punto de que si en la física puede hablarse de un neocartesianismo, en la metafísica se ha podido hablar de un neoleibnizianismo, patente sobre todo en aquellos que para escapar a las dificultades que plantea la concepción meramente "exteriorista" del espacio postulan doctrinas que no parecen ser consistentes si no colocamos en su base alguna forma de nueva monadología.

Además de los *loci classici* citados en el texto, véanse las obras siguientes: Obras generales sobre el problema del espacio, especialmente desde el punto de vista metafísico: Désiré Nys, *La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique,* 1901. — Id., id., *La notion* d'espace, 1922. — Ernst von Aster, *Raum und Zeit,* 1922. — Max Bense, *Raum und Ich. Eine Philosophie über den Raum,* 1934. — R. Saumells, *Dialéctica del espacio,* 1952. — I. Rice Pereira, *The Nature of Space,* 1956. — Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte van Raum, Zeit, Bewegung,* 1957. — Hedwig Conrad-Martius, *Der Raum,* 1958. — Erwin Jaeckle. *Phanomenologie des Raumes,* 1959. — Varios autores, *El espacio,* 1959 (Reunión de Aproximación Filosófico-Científica. Zaragoza. C.S.I.C.). — Sobre el espacio absoluto: Aloys Müller, Das *Problem des absoluten Raumes und seine Beziehung zum algemeinen Raumproblem,* 1911. — Hugo Dingler, *Das Problem des absoluten Raumes in historisch-kritischer Behandlung,* 1923. — Sobre representación psicológica del espacio: Ch. Dunan, *Théorie psychologique de l'espace,* 1895. — H. Sachs, *Die Entstehung der Raumvorstellung,* 1897. — Sobre intuición del espacio y lógica: A. Berger, *Raumanschauung und fórmale Logik,* 1904. — Sobre espacio y geometría: Ferdinand Gonseth, *La géométrie et le problème de l'espace,* 1948-1955(1. La *doctrine préalable. II. Les trois aspects de la géométrie. III. L'édification axiomatique. IV. La* syn*thèse dialectique. V y VI La géométrie et le problème de l'espace).* — Teorías sobre el espacio y análisis (principalmente análisis matemático) de la noción de espacio, a menudo en relación con la de tiempo: G. Lachelas, *Études sur l'espace et le temps,* 1896. — Melchior Palágyi, *Neue Théorie des Raumes und der Zeit. Entwurf einer Metageometrie,* 1901. — A. A. Robb, A *Theory of Time and Space,* 1914, 2· edición, 1936. — Hermann Weyl, Raum, *Zeit, Materie,* 1918.—Hans Reichenbach, *Die Philosophie der Raum-Zeit Lehre,* 1928. — E. Schrödinger, *Space-Time Structure,* 1950. — G. Graef Fernández, *Espacio matemático y espacio físico,* 1955 (Seminario de problemas científicos y filosóficos. México. Cuad. 2). — E. A. Ruch, Space *and Time: a Comparative Study of the Theories of Aristotle and* A. *Einstein,* 1958 (monog.). — La mayor parte de los libros citados en el último apartado son el desarrollo filosófico de teorías físicas del espacio. — Sobre espacio e hiperespacio: Francisco Vera, *Espacio, Hiperespacio y Tiempo,* 1928. — Sobre espacio y tiempo: E. Borel, *L'Espace et le Temps,* 1922. — Sobre el espacio en la filosofía del siglo XIX y en la filosofía y física del siglo XX: J. Baumann, *Oie Lehren vom Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie,* 2 vols., 1868. — Moritz Schlick, *Raum und Zeit in der gegenivärtigen Physik,* 1917 (trad. esp., *Espacio y tiempo en la física actual,* 1931). — Gaston Bachelard,

L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine, 1937. — H. Feigl y G. Maxwell, eds., *Scientific Explanation, Space, and Time,* 1962 [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 3]. — A. Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time,* 1963. — Sobre el problema epistemológico del espacio: Victor Henry, *Das erkenntnistheoretische Raumproblem in seinem gegenwärtigen Stande,* 1914. (*Kantstudien.* Ergänzungshefte 34). — Sobre la noción de espacio en diversas corrientes filosóficas y autores desde los griegos hasta la fecha: R. Wavre, *La figure du monde: essai sur le problème de l'espace des Grecs à nos jours,* 1950. — M. Jammer, *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics,* 1954. — C. Deichmann, *Das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie,* 1893 (Dis.). — F. A. Weber, *Die griechische Entwicklung der Zahl-und Raumbegriffe in der griechischen Philosophie bis Aristoteles und der Begriff der Unendlichkeit,* 1895. — Henri Bergson, *Quid Aristoteles de loco senserit,* 1889 (trad. francesa: *L'Idée de lieu chez Aristote,* en *Les Études bergsoniennes,* II [1949], 27-104). — Werner Gent, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit. Historische, kritische und analytische Untersuchungen,* 2 vol., 1926-1930, reimp., 1962. — Hans Leisegang, *Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatoniker,* 1911 (Dis.). — Israel Isaac Efros, *The Problem of Space in Jewish Medieval Philosophy,* 1917. — Francesco della Zuanna, *Doctrina de spatio in schola nominalista Parisiensi saec. XIV,* 1936 (Dis.). — Concetta Orsi, *op. cit.,* en el texto. — S. Toulmin, artículos cit. en el texto. — F. Kaulbach, *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant,* 1960 (*Kantstudien.* Ergänzungshefte 79). — Cesare Luporini, *Spazio e materia in Kant, con una introduzione al problema del "criticismo",* 1961. — Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen,* 1956, págs. 93-194 [de Descartes a Kant]. — E. van Biema, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant,* 1908. — C. B. Garnett, *The Kantian Philosophy of Space,* 1939. — C. B. Broad, *Hume's Doctrine of Space,* 1963 [monog.] — W. Gent, *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts,* 1930. — François Heidseck, *Bergson et la notion d'espace,* 1959. — Walter Biemel, *Le concept du monde chez Heidegger,* 1950, especialmente págs. 57-78.

ESPECIE. Desde Platón y, sobre todo, desde Aristóteles, la noción de especie ha sido examinada tanto lógica como metafísicamente. Desde el punto de vista lógico, la especie, εἶδος, *species,* es considerada como una clase subordinada al género, γένος, *genus* (VÉASE), y supraordinada a los individuos. Desde el punto de vista metafísico, la especie es considerada como un universal, planteándose entonces con respecto a ella todos los problemas que suscitan los universales (v.). Los dos puntos de vista aparecen con frecuencia confundidos, especialmente cuando se insiste en el proceso platónico de la división y se supone que la jerarquía lógica tiene su exacto paralelo en una jerarquía ontológica. Uno de los ejemplos que muestran esta doble jerarquía lo constituye el Árbol (v.) de Porfirio.

Aristóteles afirma en Cat., 5, 2 b 19 sigs. que la especie es al género lo que el sujeto es al predicado, pues el género es predicado de la especie mientras que la especie no puede ser predicada del género. La especie se halla más cercana a la substancia primera que el género *(ibid.,* 2 b 7). Cuando decimos, en efecto, *'x es* un hombre', informamos más sobre lo que es x que cuando decimos *'x* es un animal'. Hay, pues, una prioridad de la especie con respecto al género y a la diferencia *(Top.,* VI, 14 151 b 30). Por otro lado, puede decirse que la especie se constituye cuando añadimos la diferencia al género *(ibid.,* VI, 6, 143 b 8). Entre las especies merece mención una: la especie especialísima, especie última o especie ínfima, ἔχαστον εἶδος, después de la cual no puede hallarse ninguna diferencia específica. Ejemplo de ella es la especie *Hombre,* que se constituye como resultado de la adición de la diferencia específica *Racional* al género ínfimo *Animal.*

Aristóteles no incluyó, pues, la especie entre los predicables (VÉASE). El responsable de tal inclusión fue Porfirio. En su *Isagoge* Porfirio definió la especie en un sentido parecido al que hemos indicado al principio de este artículo, pero, como señalamos, la consideró como una de las *quinque voces.* Lo mismo hicieron los escolásticos. La *species* era para ellos uno de los modos en que puede efectuarse la predicación al lado del *genus, de* la *differentia,* del *proprium* y del *accidens.* Una definición muy común de la especie es *unum aptum inesse pluribus, numero differentibus, et praedicari de illis in quid complete,* a diferencia del género, cuya predicación es *incompleta.* Las especies son divididas entonces en supremas, ínfimas y subalternas: la *especie suprema* es la que no tiene ninguna otra sobre ella salvo el género; la *especie* ínfima es la que no tiene debajo de ella otras especies, sino sólo individuos; la *especie subalterna* es la que admite otras especies encima y debajo de ella. Ejemplo de especie suprema es el *Cuerpo,* que tiene encima de él el género de la *Substancia.* Ejemplo de especie ínfima es —como antes vimos— el *Hombre,* que tiene debajo de sí individuos humanos. Ejemplo de especie subalterna es el *Animal,* especie inferior respecto del *Ser viviente y* especie superior respecto del *Hombre.* En otro sentido reciben el nombre de especies las copias que, por así decirlo, los objetos externos envían al alma para su aprehensión. La especie es, en la terminología escolástica y especialmente en la tomista, la imagen que el alma se forma de un objeto, llamándose *especie inteligible* a la idea general que el entendimiento activo se forja a base de las imágenes sensibles. Las "especies" representan el intermediario entre el sujeto y el objeto, pero ello no significa que el alma se limite a un conocimiento de las *species y* excluya siempre el objeto trascendente. Por el contrario, el realismo gnoseológico de la escolástica afirma decididamente la posibilidad del conocimiento directo de las cosas, más acá de todo fenomenalismo o de todo idealismo, que son concebidos por los neoescolásticos como manifestaciones del relativismo. Pero las *species* se entienden en dos sentidos. Como *especies sensibles* representan la imagen que imprimen sobre el alma los objetos individuales con sus determinaciones individuales. De ahí que se llamen también *especies impresas.* Como *especies inteligibles,* en cambio, representan, según se ha apuntado, la idea general de la cosa, es decir, reproducen el objeto en su esencia y no en sus contingencias. Mientras las especies sensibles o impresas se originan por la "presión" que ejercen las cosas sobre los sentidos, las especies inteligibles o *expresas*

son, en la concepción aristotélico-escolástica, no, como podría desprenderse de la tradición platónica o platónico-agustiniana, ideas innatas, formas *a priori* que se encuentran en el alma en virtud de una reminiscencia o de una acción divina, sino transformaciones de las impresiones realizadas por el entendimiento (VÉASE) agente, que así constituye las nociones abstractas. El intelecto agente tiene a su cargo la operación de la abstracción por la cual de las imágenes formadas por los sentidos se desprenden las particularidades y las contingencias adheridas a la esencia del objeto.

El término 'especie' se usa también, en biología y especialmente en teoría evolutiva, para referirse a las especies orgánicas. Hemos tratado esta cuestión en el artículo EVOLUCIÓN.

Hans Pichier, "Zur Lehre von Gattung und Individuum", *Beiträge zur Philosophie des deutschen laealismus,* I (1918). — G. Rabeau, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon Saint Thomas d'Aquin,* 1938. — Mortimer J. Adler, *Problems for Thomists: The Problem of Species,* 1940. — John Frederick Peifer, *The Concept in Thomism,* 1952 (especialmente Caps. III, IV y V). — Para el concepto de especie en el sentido de la ciencia natural, véase el número de la revista *Dialectica* (vol. I, N° 3, 1947) consagrado al tema.

ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO. Algunos de los significados que pueden darse a los términos 'especulación' y 'especulativo' se hallan en los artículos Contemplación y Teoría (VÉANSE). Sin embargo, los términos 'especulación' y 'especulativo' merecen artículo aparte por haber sido usados con frecuencia en otros sentidos (por lo general, complementarios) o en otros contextos.

El vocablo latino *speculatio* significa la acción y efecto de *speculare [speculor].* Este verbo designa la acción de observar, y en particular la acción de observar desde una altura. Designa asimismo la acción de observar los astros (Cicerón) y de espiar. La *speculatio* se lleva a cabo desde un lugar de observación, *specula.* En su sentido originario *speculatio* no significa, pues, "imaginar algo sin tener fundamento para ello", sino más bien "escrutar algo atentamente", si bien, por así decirlo, "a vista de pájaro". *Speculatio* se usó con frecuencia para traducir el griego θεωρία, que también fue vertido por *contemplatio* {véase CONTEMPLACIÓN). Cuando θεωρία (teoría) — *speculatio* (especulación), entonces el conocimiento especulativo equivale al conocimiento teórico, ἐπιστήμη θεωρητική, de que hablaba Aristóteles al clasificar toda ciencia en ciencia práctica, ἐπιστήμη πρακτική, ciencia productiva o "poética", ἐπιστήμη ποιητική, y ciencia teórica, ἐπιστήμη θεωρητική, y al decir que como la *Physica* (en el sentido aristotélico de este término) no es ni práctica ni "poética", es teórica *(Met.,* 1, 1025 b, 18-27), es decir, teórica del ser susceptible de movimiento y de la substancia, y con frecuencia de la substancia formal, pero no separada de la materia. Al mismo conocimiento teórico, contemplación o "especulación" se refiere Aristóteles al decir que la θεωρία es lo mejor y lo más grato *(Met.,* Λ, *7,* 1072 b, 23) o al fundar la felicidad en la contemplación (*Eth.* Nic., X, 8, 1178 b, 32).

En estos sentidos de 'especulación' hay ciertas analogías entre la *speculatio* y la *lucubratio (* lucubración). *Lucubrere [lucubro]* designa el acto de velar (a la luz de la vela, generalmente a altas horas de la noche) con el fin de pensar, escribir o, en general, llevar a cabo alguna faena intelectual. Esto es lo que hacía Plinio el Viejo para redactar sus obras: estar *in lucubratione.* La lucubración es también el fruto de la velada, la obra producida por el espíritu. Siendo esta obra una obra de "pensamiento" (en un sentido muy general de 'pensamiento') puede decirse que se especula cuando se lucubra y viceversa. Aquí no encontramos todavía el sentido peyorativo que adquirieron posteriormente los términos *speculatio y lucubratio* (o sus versiones a idiomas modernos). Lo único censurable que parece haber en estos vocablos (por lo menos entre los romanos) es que describen una actitud "desinteresada" y, de consiguiente, "poco cívica": mientras se lucubra y especula se desatienden los asuntos públicos, los negocios de la *res publica,* que eran para los romanos absolutamente preeminentes.

Como "teoría", la especulación es una actividad fundamental en diversas escuelas filosóficas del final del mundo antiguo — por ejemplo, y sobre todo, en la escuela neoplatónica. En muchos casos no se alcanzó a distinguir entre "especulación" y "contemplación": ambas fueron consideradas como modos de "teoría" o simplemente identificadas con la "teoría". Entre los filósofos medievales fue corriente la noción de especulación. A veces se consideró ésta como equivalente a la "teoría"; a veces se establecieron ciertas diferencias entre especulación y otras actividades "teóricas". A menudo se relacionó el término *speculatio* con el vocablo *spéculum* ("espejo" o bien "imagen" en cuanto "reproducción fiel"). De ahí que se interpretara 'especular' como 'modo de reflejar' — es decir, 'reflejar contemplativamente'. Se distinguió asimismo entre *speculatio, contemplatio y meditatio.* Mediante contemplación *(contemplatio)* se considera a Dios como es en sí mismo. Mediante especulación *(speculatio) se* considera a Dios tal como se refleja en las cosas creadas, al modo como la imagen se refleja en el espejo *(spéculum).* Mediante meditación *(meditatio)* se pone el alma en tensión con el fin de alcanzar la contemplación. Estas distinciones no fueron aceptadas por todos los autores; algunos de ellos, además, como los Victorinos (VÉASE) introdujeron una distinción entre "pensamiento" *(cogitatio),* que procede de la imaginación; meditación, que procede de la razón (en el sentido de una unificación de las facultades espirituales); y contemplación, que procede de la "inteligencia". No hay aquí propiamente especulación; o bien se identifica con la meditación. En todo caso, era muy común estimar que la especulación es un estadio intermediario que lleva a la contemplación. Los escolásticos más cercanos a Aristóteles, como Santo Tomás, entienden a menudo *speculativum* como *theoricum;* ambos se contraponen a *operativum y practicum.* La finalidad de lo *speculativum* es el conocimiento *(speculativum dirigit, ut sciatur);* la finalidad de lo *practicum* es la "obra" *(practicum dirigit, ut fíat).* Se dice a veces que los principios especulativos son "resolutivos" (analíticos) en tanto que los principios prácticos son "compositivos" (sintéticos). Se habla asimismo de *scientia specu-lativa y* de *ars speculativa;* ambas son consecuencia del *habitus speculativus* (que es a la vez *cognitivus* o *considerativus).*

Muchos autores modernos se han opuesto a la "especulación" y a todo lo "especulativo" considerándolo como algo infundado y sin ningún alcance "práctico" (y hasta "teórico"). Así, Descartes: "Pues me parecía que podía encontrar más verdad en los razonamientos que hace cada cual relativos a los asuntos que le incumben y cuyo resultado ha de redundar luego en perjuicio suyo si ha juzgado mal, que en los que hace un hombre de letras en su gabinete relativos a especulaciones que no producen efecto alguno..." (*Discours,* Parte I.) La especulación ha sido considerada por no pocos filósofos modernos como una actividad de la razón cuando ésta se nutre de sí misma, a semejanza de "las arañas, que lo extraen todo de su propia substancia" (véase BACON [FRANCIS]). Ello no significa que en la época moderna no haya tenido ninguna importancia la especulación o, mejor, lo que Kant llamaba "razón especulativa". Ésta constituye el fundamento de muchas de las proposiciones sentadas por autores "racionalistas", en particular por autores de la llamada "escuela de Leibniz-Wolff". Frente a esta confianza en la "razón especulativa" Kant elaboró su teoría del conocimiento, la cual tenía por objeto, entre otros, delimitar las posibilidades de la razón y mostrar que ningún conocimiento es admisible que no se halle dentro de los límites de la experiencia posible. Según Kant, el "conocimiento de la Naturaleza" difiere del "conocimiento teórico", el cual "es *especulativo* si se refiere a un objeto, o a los conceptos de un objeto, que no puede ser alcanzado mediante ninguna experiencia" *(K. r. V.,* A 634 / B 662). El "conocimiento" fundado en "principios especulativos de la razón" debe ser, pues, sometido a crítica. Parece, pues, que con Kant se ponen definitivamente límites a la especulación, o "razón especulativa". Sin embargo, después de Kant los términos 'especulación' y 'especulativo' volvieron a ser empleados no sólo como enteramente admisibles, sino inclusive como los únicos que pueden calificar la "especie superior del conocimiento". Tal sucedió con los autores que rechazaron la limitación de Kant al "entendimiento" (VÉASE) y propugnaron por una "intuición (VÉASE) intelectual". El autor más importante al respecto es Hegel. Según éste, la Razón o "Pensamiento especulativo" es el único que permite unir y conciliar los opuestos manifestados en el proceso dialéctico. El pensamiento especulativo supera, pues, las tensiones reveladas por el pensamiento dialéctico. Las referencias de Hegel al pensamiento especulativo son numerosas. He aquí algunas: "Lo especulativo es lo positivo-racional, lo espiritual, lo único auténticamente filosófico" *(Philosophische Propädeutik;* Glöckner, 3: 313). "La especulación consiste en la concepción de lo opuesto en su unidad, o de lo positivo en lo negativo" *(Logik;* Glöckner, 4: 54-5). "Lo especulativo o positivo-racional concibe la unidad de las determinaciones en su oposición" *(System der Philosophie;* Glöckner, 8; 195). "La filosofía especulativa es la conciencia de la idea, de modo que todo es concebido como idea" *(Philosophie der Religion;* Glöckner, 15: 39). Lo que aparece claro al entendimiento es contradictorio; sólo lo racional-especulativo cancela (y absorbe) las contradicciones.

Las ideas de Hegel sobre la especulación y lo especulativo fueron reproducidas por los idealistas hegelianos en muy diversas formas. La noción de la filosofía como pensamiento especulativo se reveló con frecuencia como el *leit-motiv* del idealismo. Citamos al efecto el título de la revista filosófica fundada por W. T. Harris, del "Círculo de Saint Louis", en 1867: *The Journal of Speculative Philosophy,* la cual estaba "exclusivamente consagrada a los intereses de la filosofía especulativa". Su primer número se iniciaba con un artículo titulado "The Speculative", escrito por el director (Harris). En él se decía que "el alma del método [especulativo] reside en la comprensión de lo negativo" y que "lo especulativo penetra en la construcción de lo positivo a base de lo negativo".

La oposición a lo especulativo y a la razón especulativa se ha manifestado por un lado dentro de la propia escuela hegeliana (sobre todo con Marx y Feuerbach) y luego en la mayor parte de las tendencias filosóficas de los últimos cien años. Así, las tendencias positivistas, "analíticas", "lingüísticas", empiristas, neokantianas, etc. pueden ser calificadas de anti-especulativas, pero ello sucede también con tendencias tales como la filosofía de la vida, la filosofía de la existencia, el historicismo, etc. Se suele acusar a la "filosofía especulativa" de ser "puramente abstracta" y de alejarse de lo concreto. Es curioso que esta acusación sea la misma que Hegel y los hegelianos lanzaban contra los que rechazaban el "pensamiento especulativo", pero ello se debe probablemente a los sentidos muy distintos que unos y otros han solido dar a los vocablos 'especulativo' y 'especulación'.

ESPERANZA. El concepto de esperanza ha sido tratado por teólogos (especialmente por teólogos cristianos) con más frecuencia que por filósofos. Sin embargo, el estudio de este concepto tiene resonancias filosóficas.

Salvo incidentalmente, la esperanza no fue tema de especulación en la filosofía griega clásica. En cambio, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento aparece la idea de esperanza como un tema central. En el Antiguo Testamento la esperanza es descrita como la expectación ante la Promesa hecha a Abrahán; la esperanza está relacionada con la visión de la Tierra Prometida y de la Ciudad Nueva (Cfr., por ejemplo, Is., 40 y sigs.; *Ezeq.,* 40 y sigs.). Luego, la esperanza está ligada a la idea de la resurrección *(Macab.,* II 7). En el Nuevo Testamento no se encuentra el vocablo griego ἐλπίς (que se traduce por 'esperanza'); la esperanza está inclusa en la fe, πίστις, en el Reino de Dios. En San Pablo *(Heb.,* II 1) la fe es presentada como "la substancia de las cosas que se esperan". La esperanza se halla, pues, íntimamente ligada a la fe, y hasta como su objeto. Se halla asimismo íntimamente ligada a la caridad (véase AMOR). Pero ello no significa que la esperanza sea idéntica a la fe y a la caridad. La esperanza es una virtud por sí misma; junto con la fe y la caridad es una de las tres llamadas "virtudes teologales".

Para los griegos la esperanza era un consuelo. Para los cristianos es una confianza, un acto positivo que pone al hombre en camino hacia el Reina de Dios. Algunos han interpretada esta esperanza en el sentido del "milenio". Pero la mayor parte de los teólogos cristianos, especialmente a partir de San Agustín, y en gran parte por influencia de éste, consideraron la esperanza como una virtud relativa a

un bien de carácter personal. Este carácter personal fue integrado por Santo Tomás en una concepción comunitaria — relativa a una comunidad de personas que viven en expectación del Reino de Dios, es decir, en expectación de "la posesión de Dios". Ello es posible, porque Dios ha prometido su Reino al hombre, de modo que éste puede entonces —en virtud de la Promesa— esperar.

Por la índole de la presente obra no podemos extendernos sobre las abundantes y complejas especulaciones de pensadores y cristianos en torno a la noción de esperanza como virtud teologal. Nos limitaremos a indicar que en la época moderna y contemporánea ha habido por lo menos tres modos de considerar la esperanza. Uno es el teológico cristiano al que ya nos hemos referido y que ha sido objeto de múltiples debates por parte de teólogos y filósofos, como puede verse por la importancia dada a dicha noción en diversas direcciones: tomistas, jansenistas, molinosistas, luteranos, etc. Otro es el modo "psicológico"; según éste, la esperanza es una de las llamadas "pasiones del alma". Desde este punto de vista la esperanza ha sido definida como la perspectiva de adquisición de un bien con probabilidad de alcanzarlo (Descartes, *Les passions de l'âme,* art. 58) o como un placer experimentado ante la idea de un probable futuro goce de algo que puede producir deleite (Locke, *Essay,* II xx 9). Este análisis psicológico de la esperanza hace de ésta fundamentalmente una "espera" y una "expectación". Otro modo, finalmente, es el que, casi siempre en relación con la tradición cristiana, se ha manifestado en nuestro tiempo con autores que han tendido a una interpretación "existencial" de la esperanza. Destacamos a este respecto las ideas de Gabriel Marcel (en el trabajo "Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance" [1942], incluida en el volumen *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'esperance* [1944] y las de Pedro Laín Entralgo (en *La espera y la esperanza,* 1957, 2a ed., 1958). Puede también a este respecto hacerse referencia a ideas de Kierkegaard, Heidegger y otros autores (incluyendo a algunos que, como Sartre, parecen tratar la esperanza fundándose en un análisis del "desesperar"). Sin embargo, los dos citados serán aquí suficientes, sobre todo porque uno de ellos, Laín Entralgo, ha proporcionado la primera amplia y completa historia, fenomenología y metafísica de la esperanza en la época actual.

Para Marcel, la esperanza no es meramente un esperar que algo tenga lugar, sino un esperar fundado en una abertura tanto del que espera como de lo esperado. La esperanza se halla, pues, fundada en la trascendencia. Tiene un carácter personal, en cuanto es esperanza de alguien para alguien, pero también, y sobre todo, un carácter ontológico en cuanto que se refiere al ser y no simplemente al tener (v.). La esperanza es para Marcel un misterio y no un problema (VÉASE). La definición que Marcel da de la esperanza reza así (usamos la traducción de Laín) : "La esperanza es esencialmente la disponibilidad de un alma, tan íntimamente comprometida en una experiencia de comunión que puede cumplir un acto trascendente a la oposición entre el querer y el conocer; un acto por el cual afirma la perennidad viviente de que esta experiencia ofrece a la vez granjeria y primicia."

Laín Entralgo llega asimismo a la idea de la esperanza que puede calificarse de ontológica, pero, a diferencia de Marcel, lleva a cabo un logrado esfuerzo con el fin de poner en relación (usando aquí la distinción heideggeriana) lo ontológico con lo óntico. Laín se interesa por lo que puede descubrirse en el análisis del acto de esperar por parte del animal. Un examen del "estado de alerta" muestra que "la futurición de la existencia animal tiene su forma más propia en la espera. Vivir animalmente es, en su más honda y específica raíz, ejercitar una espera predatoria o defensiva" (subrayado por Laín). Ahora bien, la espera humana participa de los caracteres del esperar animal, pero trasciende de ellos en diversos respectos. Por ejemplo, la espera humana es "suprainstintiva, suprasituacio-nal e indefinida". Con ello se abre el camino para la constitución de la esperanza. Ello no significa que la esperanza sea un mero desarrollo de la espera animal. Pero puede muy bien destacarse el carácter espiritual de la esperanza sin desligarlo de los fundamentos naturales, los cuales aparecen entonces como condiciones y no como causas. Laín examina la espera específicamente humana en sus diversas formas (como proyecto, como pregunta) y destaca siete momentos distintos en dicha espera: finitud, nada, realidad en cuanto tal, ser, infinitud, abertura a lo fundamentante y comunidad. Ello posibilita la esperanza en cuanto "esperanza genuina", la cual culmina en la *beata spes,* a cuya comprensión no accede la filosofía.

Además de las obras citadas en el texto, véase: J. Pieper, *Über die Hoffnung,* 1935. — Joaquín Andúriz, *El existencialismo de la esperanza,* 1949. — O. F. Bollnow, "Die Tugend der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit den Existentialismus", *Humanitas,* X (1955), 153-64, reimp., con ampliaciones, en *Neue Geborsenheit,* 1955 (trad. esp.: *Filosofía de la esperanza,* 1962). — Teófilo Urdanoz, "Para una filosofía y teología de la esperanza", *Ciencia Tomista,* N° 264 (1957), 549-612. — Ch.-A. Bernard, S. J., *Théologie de l'espérance selon Saint Thomas d'Aquin,* 1961.

ESPEUSIPO *(ca.* 407-339 antes de J. C.), sobrino de Platón, nació en Atenas, entró en la Academia en 387, acompañó a su maestro en su tercer viaje a Sicilia y fue nombrado por él escolarca de la Academia, cargo que ocupó desde 347 hasta la muerte. Aunque Diógenes Laercio (IV, 1) dice de Espeusipo que siguió fielmente las enseñanzas de Platón, lo cierto es que criticó acerbamente la doctrina de las ideas. En vez de las ideas propuso los números — no como números ideales o ideas de números, pero sí como entidades separadas de la experiencia. Además, rechazó la doctrina platónica del Bien como idea de las ideas y lo consideró sólo como un fin. El Bien era, pues, para Espeusipo, distinto de la Unidad y de la Razón. Pues el Bien es un resultado —un resultado de un proceso—, en tanto que la Unidad es un principio, y la Razón es la divinidad. Esta última puede ser equiparada al Alma rectora del Mundo. Sin embargo, Espeusipo no se limitó en su filosofía a las cuestiones metafísicas. Se ocupó asimismo de problemas del conocimiento (afirmando que hay una "percepción cognoscente", ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, capaz de proporcionar definiciones); de cuestiones éticas (sosteniendo que la perfección es un bien obtenido por conformidad con la Naturaleza); y de clasificaciones de animales y plantas

(en la obra titulada ᾿Ομοία). Las llamadas críticas de Aristóteles a Platón en los libros M y N de la *Metafísica* están en parte (según Jaeger) dirigidas contra Espeusipo.

Espeusipo escribió, al parecer, gran número de memorias y diálogos. Sólo quedan fragmentos. Véase al respecto H. Diels, *Doxographi Graeci,* 1879. — F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum,* III, 1881 (§ § 62-9). — P. Lang, *De Speusippi academici scriptis, accedunt fragmenta,* 1911 (Dis.). — Sobre Espeusipo: F. Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis placita,* 1838. — M. A. Fischer, *De Speusippi vita,* 1845. — E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* 1923. — H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy,* 1945, Cap. II. — Art. de J. Stenzel sobre Espeusipo (Speusippos) en Pauly-Wissowa.

ESPIRITISMO. Véase METAPSÍQUICA.

ESPÍRITU (CIENCIAS DEL). Véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL.

ESPÍRITU DEL PUEBLO. Traducimos con esta expresión el término *Volksgeist,* tan usado por Hegel y por algunos de los llamados románticos alemanes. Podría asimismo verterse por 'Espíritu nacional', si no fuese por las connotaciones políticas posteriores que ha arrastrado el adjetivo 'nacional' y que no estaban incluidas en la idea de *Volk* (aun cuando debe advertirse que Hegel usa algunas veces la expresión *Nationalgeist* en un sentido similar al de *Volksgeist;* ejemplos de ello se encuentran en la *Filosofía del Espíritu* § 394; Glockner, 10: 79, y en la *Filosofía de la Religión,* Parte 1, C; Glöckner 15: 233). *Volk* es entendido la mayor parte de las veces como la comunidad de un pueblo poseedor de su propio destino.

La idea del espíritu del pueblo no es, sin embargo, de origen alemán. Surgió en Francia durante el siglo XVIII —y justamente con el nombre de 'espíritu de la nación'— en aquellos instantes en que, como señala Paul Hazard, abundaron los estudios sobre 'el espíritu de...'. Así, por ejemplo, y sobre todo, en Montesquieu y Voltaire. Montesquieu habla en *L'esprit des lois* (xix, 4) de "el espíritu nacional" o "espíritu de una nación" resultante de diversos factores (clima, religión, etc., etc.). En cuanto a Voltaire, la idea de un "espíritu nacional" o "espíritu del pueblo" *(esprit des nations)* está bien clara tanto en su *Ensayo* como en sus obras históricas. La relación entre Francia y Alemania al respecto está aún por averiguar con detalle; según Ortega y Gasset, un estudio completo del intercambio cultural francogermano entre 1798 y 1830 mostraría hasta qué punto los alemanes son deudores de los franceses —y especialmente de Voltaire— en la idea del *Volksgeist* (a ello habría que agregar la posible influencia de la historiografía inglesa del siglo XVIII, especialmente la de Gibbon y Hume). En todo caso, tal como es hoy entendida, la idea está llena de resonancias romántico-alemanas. En efecto, cualesquiera que fuesen sus orígenes, los alemanes insistieron más que nadie sobre este tema. Así lo vemos en Herder, quien entiende la historia como historia de la humanidad, pero quien a la vez muestra en sus *Ideas* que la historia humana se realiza a través de una serie de 'espíritus populares". Lo vemos también en Fichte, no sólo en sus *Caracteres de la edad contemporánea,* sino también, y de un modo más concreto, en sus escritos filosófico-políticos: los *Discursos y* el *Estado comercial cerrado.* Lo vemos, finalmente, y con mayor amplitud, en Hegel, quien se refiere al espíritu de los pueblos en diferentes ocasiones (en la *Propedéutica* de 1808/1809; Glöckner, 3: 202-3, donde define la vida interna del espíritu de un pueblo como formada por costumbres, leyes y constitución; en la *Fenomenología del Espíritu, §* 33; Glockner, 7:85, en donde concibe el "Espíritu universal" como formado por la concurrencia y relación entre sí de los espíritus de los diversos pueblos a través de la historia). En esto vemos, dicho sea de paso, la estrecha relación que hay entre la idea del Espíritu del pueblo y la idea del *Zeitgeist* o Espíritu de la época. Nos referiremos luego a este último. Continuemos indicando que vemos también tratada la noción de *Volksgeist* especialmente en la Introducción a la *Filosofía de la Historia;* Glockner, 11:84, siguientes; en trad. Gaos, I, 1928, 92 y sigs. Dice allí Hegel que el sentimiento que un pueblo tiene de sí y de sus posesiones, instituciones, costumbres, pasado, etc. constituye una entidad: es el Espíritu del pueblo. Se trata, agrega Hegel, de un espíritu *determinado* — y determinado por la historia. Por eso el espíritu de un pueblo equivale a un individuo en el curso de la historia universal y por eso los espíritus de los diversos pueblos en el curso de la historia son los grados en la historia del universo, en la cual se realiza el *Espíritu universal.* Este espíritu universal aparece encarnado según las épocas en un pueblo determinado y hasta en un determinado individuo, que representa la conciencia del pueblo y de la época. La idea del espíritu del pueblo fue asimismo considerablemente desarrollada en la llamada "escuela histórica" alemana, aun cuando se la despojó del aspecto metafísico que tenía en Hegel para atenerse a sus manifestaciones "empíricas". De un modo o de otro la idea se infiltró en concepciones muy diversas durante el siglo XIX y hasta parte del siglo XX.

Hemos indicado que hay estrecha relación entre la noción del espíritu del pueblo y la noción del espíritu de la época. El espíritu de la época puede ser considerado inclusive como el espíritu del pueblo en una época determinada. Sin embargo, suele hablarse de espíritu de la época en forma más general como aquel modo de ser o de actuar (o conjunto de modos de ser o de actuar) que expresan lo más esencial de una época histórica. Se ha discutido con frecuencia si la noción de espíritu de la época es justificada; sí representa una realidad o es simplemente la hipóstasis de ciertas realidades. Iluminativos son al respecto los versos que Goethe pone en boca de Fausto en la primera parte del poema durante una conversación con el criado Wagner:

Was ihr den Geist der Zeiten heisst,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.
(Lo que llamas el espíritu de los tiempos es, en el fondo, el espíritu de las
gentes en quienes los tiempos se reflejan.)

Fausto añade: *"Da ist's denn wahrlich oft ein Jammer!" ("Con frecuencia no es más que una miseria").* Con ello expresa aquí Goethe la reacción contra la enfática literatura producida en torno a la idea del Espíritu de la época, el cual era considerado por

sus adversarios como la hipóstasis de una realidad últimamente individual y psicológica.

Theodor Litt, *Philosophie und Zeitgeist,* 1955.

ESPÍRITU, ESPIRITUAL. Estos términos han sido usados, y son en parte todavía usados, en varios sentidos y dentro de muy diversos contextos. Examinaremos aquí algunos de los significados y de los usos, y bosquejaremos luego diversas concepciones sobre el espíritu y lo espiritual en las cuales estos términos son de fundamental importancia.

El término 'espíritu' se ha usado con frecuencia para traducir el vocablo griego νοῦς *(nous)* y también para traducir el vocablo griego πνεῦμα *(pneuma).* Hay razones a favor y en contra de esta traducción.

Entre las razones en favor, mencionaremos las siguientes. El término νοῦς se ha usado muchas veces para designar una realidad —o un principio de actividades— de naturaleza distinta y casi siempre "superior" a la realidad —o principio de actividades— designada por el vocablo Ψυχὴ *(psyché)* o "alma". Mientras el "alma" (en este sentido) es algo orgánico o protoorgánico, o algo afectivo y emotivo, etc., el nous es algo "intelectual". El "alma" es un principio "vivificante" mientras que el *nous* es un principio "pensante". Algo semejante ocurre con el término πνεῦμα. Así, pues, en tanto que νοῦς y πνεῦμα designan realidades que trascienden lo "vital" y lo "orgánico", son traducibles por 'espíritu'. Por lo demás, el término 'espíritu' procede del latín *spiritus,* el cual, si bien originariamente designa "soplo", "aliento", "exhalación", etc., se ha usado asimismo, y con frecuencia, para referirse a algo esencialmente inmaterial y dotado de "razón" — a algo, pues, semejante a lo designado mediante los dos indicados vocablos griegos.

Sin embargo, militan en contra de la traducción propuesta el que νοῦς y πνεῦμα se hayan traducido asimismo, y más adecuadamente, por otros vocablos. Por ejemplo, no se dice "espíritu activo" y "espíritu pasivo", sino "entendimiento activo" y "entendimiento pasivo" o bien "intelecto activo" e "intelecto pasivo". Por otro lado, aunque se dice "Espíritu Santo" para traducir ἅγιον Πνεῦμα , hay que tener en cuenta que en otros casos πνεῦμα tiene un significado menos "espiritual" que 'espíritu'. En vista de estas dificultades, y de la multiplicidad de significados de los vocablos griegos en cuestión, es recomendable en muchos casos limitarse a transcribirlos. Es lo que hemos hecho en los artículos Nous y Pneuma (VÉANSE).

No obstante, puede usarse el vocablo 'espíritu' como término general que designa todos los diversos modos de ser que de algún modo trascienden lo vital. En *este caso,* puede decirse que autores como Anaxágoras y Aristóteles, así como muchos neoplatónicos, desarrollaron una concepción del espíritu y de lo espiritual.

En numerosos casos, el espíritu (designado con este mismo nombre o mediante otros) es entendido como algo opuesto a la materia. También se ha entendido el espíritu como algo opuesto a la carne ("el espíritu es fuerte, pero la carne es débil"). El carácter complejo del concepto de espíritu se revela en la abundancia de los usos del término 'espíritu'. Partiendo de una idea general de "esencia última" de algo, se ha hablado del "espíritu de la ley" (muchas veces, en oposición a la simple "letra de la ley"), del "espíritu de una época", del "espíritu de las naciones", del "espíritu del pueblo" (VÉASE), del "espíritu positivo" (Comte), etc., etc., etc. Para complicar las cosas, el término 'espíritu' se usó asimismo en diversas épocas para referirse a alguna realidad orgánica o psico-orgánica; tal, por ejemplo, los llamados "espíritus animales" y "espíritus vitales".

En vista de todo ello, podría preguntarse si no sería mejor desterrar de la filosofía los vocablos 'espíritu' y 'espiritual', sobre todo si se tiene presente que en algunos idiomas modernos se confunde entre lo "espiritual" y lo "mental" y en otros se distingue entre ellos. Hay, sin embargo, una posibilidad de hacer más preciso el sentido de 'espíritu' y 'espiritual', y es confinar estos términos a concepciones filosóficas en las cuales tiene un sentido preciso, o relativamente preciso — o, en todo caso, más preciso que el uso general de 'espíritu' para designar o una "esencia última" o alguna "actividad superior del alma". Ello ocurre principalmente en tres contextos, a los que nos referiremos de inmediato.

El primero es el del vocabulario escolástico. El término 'espíritu' es usado aquí para designar una substancia o una forma viviente inmaterial. 'Espiritual' es casi siempre sinónimo de 'inmaterial' pero como hay realidades inmateriales (por ejemplo, los números) que no son substancias o formas vivientes, hay que precisar el sentido de la "inmaterialidad". Este sentido depende en gran medida de la forma de relación (o falta de relación) de lo espiritual con lo material. Los escolásticos, y especialmente los autores tomistas, estiman que no puede hablarse de realidad espiritual si ésta depende intrínsecamente de algo material, es decir, si la realidad "espiritual" (o, si se quiere, las actividades "espirituales") han surgido como consecuencia de la existencia de una realidad material (o de la actuación de realidades materiales). Puede hablarse, en cambio, de realidad o de actividad espirituales si la dependencia de la materia es extrínseca, es decir, si la operación de un principio material para la producción de actividades espirituales es una condición necesaria, pero no suficiente. Ahora bien, este "espíritu" no es todavía el "espíritu puro". Para la existencia de este último es menester que no haya ninguna dependencia de lo material, ni intrínseca ni extrínseca. La espiritualidad del alma humana es para la mayor parte de los autores escolásticos una espiritualidad no pura, es decir, fundada en una dependencia extrínseca, y en una independencia intrínseca, cuando menos en su ser. A veces se distingue entre espíritu, en cuanto forma viviente inmaterial, y espíritu puro, en cuanto substancia (no meramente forma) inmaterial.

Otro contexto en el cual los términos 'espíritu' y 'espiritual' alcanzan un sentido más definido que el común y vago es el de las filosofías de corte o tradición "espiritualista". Esta tradición es muy variada. Puede incluirse en ella el "inmaterialismo" (por ejemplo, de Berkeley), ciertas formas de "eclecticismo" (especialmente el de Victor Cousin) y las corrientes en las cuales se afirma la existencia y con frecuencia realidad preeminente de un "yo interior profundo" no identificable con lo psíquico y menos aun identificable con lo psíquico-orgánico (aunque posiblemente revelable a través de este último). Ejemplos de esta última forma

los tenemos en diversas filosofías desarrolladas en Francia (Maine de Biran, Lachelier, Bergson, etc.).

El último contexto es, a nuestro entender, el más importante desde el punto de vista de la filosofía contemporánea. Es el que se originó en parte dentro del idealismo alemán, alcanzó gran desarrollo con Hegel y se ha manifestado durante las últimas décadas en una serie de doctrinas sobre "el ser espiritual", ya sea como un modo de ser específico, ya como la manera de ser propia del hombre como "ser histórico". Nos referiremos brevemente a las citadas corrientes.

Uno de los vocablos más abundantemente usados por los idealistas alemanes fue el vocablo *Geist* — que se traduce muy adecuadamente por 'espíritu'. Importante dentro del pensamiento idealista, fue por un lado la idea de una contraposición entre Espíritu y Naturaleza y por otro lado la idea de una "conciliación" de ambas, o de una "absorción" de la "tensión" apuntada mediante *"el* Espíritu". Nos limitaremos aquí a referirnos a Hegel. Este autor habla a veces de "Idea" y de "Idea absoluta" como si fuesen lo mismo que el "Espíritu" *(Geist).* Y en cierta medida son lo mismo, sólo que la Idea es el aspecto abstracto de la realidad concreta y viviente del Espíritu. La dificultad de circunscribir la noción de Espíritu se debe a que de alguna manera el Espíritu es "todo". Ahora bien, antes de ser "todo" o, más propiamente, "la verdad de todo", el Espíritu comienza por ser una verdad parcial que necesita completarse. El Espíritu aparece como el objeto y el sujeto de la conciencia de sí. Pero el Espíritu no es algo particular — y menos todavía una "substancia particular": el Espíritu es un Universal que se despliega a sí mismo. La "fenomenología del Espíritu" es la descripción de la historia de este auto-despliegue, en el curso del cual se hallan los "objetos" en los cuales, por los cuales y también contra los cuales el Espíritu se realiza. Al llegar al último estadio de su desenvolvimiento el Espíritu se reconoce como una Verdad que es tal solamente porque ha "absorbido" el error, la negatividad y la parcialidad. La filosofía es, en cierto modo, "filosofía del Espíritu". Ahora bien, Hegel llama también así a la tercera sección de la *Enciclopedia de ciencias filosóficas;* la "filosofía del Espíritu" sucede y supera la "lógica" y la "filosofía de la Naturaleza". Ello no significa que el Espíritu "aparezca" solamente después del "Ser" y de la "Naturaleza"; éstos eran Espíritus "antes de serlo" por lo menos en el sentido en que eran caminos (dialécticos) hacia la autorrealización del Espíritu. Este último alcanza el estadio que le es propio al comenzar el regreso de la Naturaleza hacia sí misma en el reino de la conciencia de sí. Este regreso tiene tres etapas, las cuales corresponden a las tres nociones hegelianas del Espíritu: el Espíritu subjetivo, el Espíritu objetivo y el Espíritu absoluto. La filosofía del Espíritu como Espíritu subjetivo estudia el emerger del Espíritu desde su situación de "hundimiento" en la Naturaleza, el desarrollo de la conciencia y el desenvolvimiento del sujeto como sujeto práctico (moral) y teórico (cognoscente). La filosofía del Espíritu como Espíritu objetivo estudia los modos como el Espíritu subjetivo se "fija" en la moralidad, el Estado y la historia. La filosofía del Espíritu como Espíritu absoluto estudia el cumplimiento de la evolución o autodesarrollo del Espíritu en el arte, la religión y la filosofía. La última etapa es la historia de la filosofía misma, que culmina en el sistema hegeliano del Espíritu.

La noción hegeliana de espíritu ha influido grandemente en muchas corrientes filosóficas, incluyendo algunas que han rechazado formalmente la metafísica de Hegel o que han querido purificarla de su "dialéctica". Ello no quiere decir que las investigaciones sobre la naturaleza de la llamada "realidad espiritual" y los esfuerzos realizados con el fin de exhibir los grados y formas de tal realidad sean simplemente desarrollos del pensamiento hegeliano. Con esta reserva a la vista, mencionaremos las tesis principales de algunas de las corrientes filosóficas aludidas.

Dentro de una tradición más o menos hegeliana se hallan las filosofías del Espíritu elaboradas por idealistas ingleses, norteamericanos e italianos. Destacan a este respecto las filosofías de Croce (VÉASE) *y Gentile* (v.), especialmente en tanto que han hecho formalmente uso de la noción de espíritu. Importantes al respecto son las distinciones entre los aspectos teórico y práctico del Espíritu (Croce) y la formulación de la filosofía del Espíritu como "acto puro" (Gentile). Menos ligados a Hegel se hallan ciertos autores de la escuela neokantiana de Badén (véase BADÉN [ESCUELA DE]); la preocupación por los problemas de la estructura y formas de la realidad cultural e histórica llevó a tales autores (como Rickert y Windelband) a estudiar el "espíritu objetivo" o, si se quiere, las "objetivaciones espirituales". También han desarrollado teorías o filosofías del espíritu autores como Léon Brunschvicg (VÉASE) y R. Eucken (v.). El primero describió "la vida espiritual" como una realidad simultáneamente inteligente y activa. El segundo acentuó la autonomía de la "vida espiritual" y propuso un método noológico (VÉASE [debe tenerse presente que el significado de 'noológico' en Eucken no es el mismo que en autores anteriores a Hegel, como Crusius, para quien la noología (o teoría del espíritu) equivale más bien a la "psicología racional", o que en autores muy alejados de Hegel, como Hamilton, donde la noología es la doctrina de la razón o, mejor dicho, de los principios racionales]). El método noológico de Eucken es, o pretende ser, un método específico para el estudio de la vida espiritual, la actividad espiritual y las objetivaciones espirituales — método distinto, y aun opuesto, al de las ciencias naturales. En todos estos autores el espíritu es presentado como una realidad por así decirlo "viviente" y activa. Ludwig Klages (VÉASE), en cambio, ha hablado del Espíritu *(Geist)* en oposición al alma *(Seele).* Según Klages, el Espíritu reseca, desintegra y destruye mientras que el alma vivifica, integra y crea.

El problema del método para el estudio de la realidad espiritual y sus formas, y la cuestión de si tal método es o no distinto del método (o métodos) empleados por las ciencias naturales, ha ocupado a no pocos filósofos. Entre ellos destaca Dilthey (VÉASE). Éste ha distinguido entre ciencias de la Naturaleza *(Naturwissenschaften)* y ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften).* Se ha indicado a veces que la expresión 'ciencias del Espíritu' tiene un sentido similar a expresiones tales como 'ciencias naturales', 'ciencias humanas', 'ciencias humanísticas', etc., etc., pero ello no es del todo cierto, pues, en la acepción diltheyana

cuando menos, "ciencias del espíritu" no son simplemente un conjunto de disciplinas literarias, morales y políticas, sino un grupo de ciencias caracterizadas por un método: el método "científico-espiritual" (*geisteswissenschaftliche Methode)* a que nos hemos referido en el artículo sobre el citado pensador. Este método ha sido elaborado por numerosos autores (E. Spranger, E. Rothacker, H. Leisegang, M. Frischeisen-Köhler, Hans Frayer, etc.). Observemos solamente que Spranger ha elaborado una teoría del espíritu objetivo concebido como el conjunto de objetivaciones de la vida individual, como las formas superindividuales dotadas de sentido (Sinn) y susceptibles de comprensión (VÉASE) y que Freyer ha establecido una clasificación de las formas del espíritu objetivo en cinco grupos: las formaciones con sentido propio, los útiles, los signos, las formas sociales y el proceso educativo.

Es común considerar que las ciencias del espíritu comprenden, por un lado, la psicología (la "psicología descriptiva y analítica" en sentido diltheyano) y, por el otro, las "ciencias de la cultura". La psicología es ciencia del espíritu individual y subjetivo; las ciencias de la cultura son ciencias del espíritu objetivo. Las ciencias culturales como ciencias del espíritu se ocupan de la realidad psico-espiritual en tanto que objetivada o constituida por las llamadas a veces "formas transubjetivas", las cuales poseen "sentido" y se fundan de algún modo en vivencias orginarias (véase VIVENCIA). Así tales ciencias se ocupan del Estado, de la sociedad, del arte, del lenguaje, de la historia, etc.

Se ha discutido a menudo si las ciencias del espíritu son o no independientes de las ciencias naturales. Los autores últimamente citados, y en particular Dilthey, se han manifestado a favor de una casi completa independencia mutua. Los autores de tendencia naturalista y otros que, sin ser naturalistas, no se adhieren a la idea de la división del *globus intellectualis* en dos hemisferios incomunicados, sostienen o que no hay distinción de principio entre las ciencias naturales y las llamadas "ciencias del espíritu" o que si hay distinción es gradual y no tajante. Algunos autores (como J. Kraft, *op. cit. infra)* declaran que las ciencias del espíritu no forman un todo homogéneo comparable al de las ciencias naturales. No poseen tampoco ni un método común ni ningún conjunto de supuestos metodológicos comunes, por lo cual son "imposibles". Varios autores para quienes hay (por lo menos en principio) una continuidad entre todas las ciencias, manifiestan que ello no significa que las ciencias del espíritu puedan reducirse a las ciencias naturales o, más específicamente, que los métodos o el lenguaje de las primeras sean reducibles a los métodos o al lenguaje de las segundas. Pero que no haya tal reducción (VÉASE) no equivale a una separación completa entre ambos grupos de ciencias; hasta es posible que unas se apoyen en otras sin "reducirse" a ellas.

Terminaremos refiriéndonos brevemente a las opiniones de Max Scheleí y de Nicolai Hartmann sobre la idea del espíritu y los caracteres de la "realidad espiritual". Tanto Scheler como N. Hartmann han recibido influencias diversas (fenomenología, Dilthey, neokantismo, "neohegelianismo", etc.), pero el resultado de sus trabajos no puede reducirse simplemente a tales influencias.

El problema del espíritu se halla unido en Scheler al problema de la constitución de una antropología (VÉASE) filosófica y, por tanto, al de la esencia del hombre. Al examinar lo que distingue al hombre del resto de la realidad, y en particular de los animales superiores, Scheler manifiesta que no es la memoria asociativa ni la inteligencia práctica, ni menos aun el psiquismo (que es común a todo ser viviente): es el espíritu. Éste se distingue de la psique y de la vida; es un principio "que se opone a toda vida en general" y que no puede reducirse a la razón, porque ésta es uno de sus "momentos" o formas. El espíritu es el conjunto de los actos superiores centrados en la unidad dinámica de la persona (v.). Estos actos no son sólo de naturaleza pensante, sino también emotiva. El acto espiritual por excelencia es la intuición de esencias. Las notas características del espíritu son: libertad, objetividad, conciencia de sí. Por la libertad el espíritu se distingue de lo psicofísico. Por la objetividad, trasciende el medio natural y reconoce la realidad en su verdad. Por la conciencia de sí, alcanza la autoposesión. El espíritu se inclina ante lo que es y lo que vale. Ahora bien, contra lo que creían "los antiguos" el espíritu no es para Scheler un principio universal y activo. El espíritu no es sólo el resultado de la represión de los impulsos naturales, pero no es tampoco el principio supremo de actividad. Asentado sobre la psique, el espíritu es la parte superior, mas también la más débil del "ser". El espíritu logra influir sólo en cuanto se ponen a su servicio los impulsos naturales. Éstos quedan determinados por el espíritu. Sin embargo, la determinación no es causa, sino una *dirección.* El espíritu dirige y canaliza la energía de los impulsos. Por eso la historia no debe explicarse a base de impulsos ciegos (el impulso sexual, la necesidad económica, etc.), pero tampoco como resultado de una actividad puramente espiritual. La historia puede explicarse sólo —metafísicamente hablando— por medio de la conjunción de factores reales (impulsivos) y determinaciones ideales (espirituales).

N. Hartmann considera que el espíritu es la parte del ser por la cual penetran los valores. El espíritu es como una zona de contacto de lo humano con lo ideal. N. Hartmann se ha ocupado especialmente de la cuestión de los "grados del ser espiritual". Siguiendo a Hegel, N. Hartmann distingue entre el espíritu individual (o, mejor, personal) y el espíritu objetivo. A diferencia de Hegel, sin embargo, considera que el espíritu objetivo, bien que superindividual, no es substancial.

Indicamos a continuación, por orden cronológico, diversas obras en las cuales se trata, desde diversos puntos de vista, el problema del significado del concepto "espíritu" y la cuestión de la naturaleza del espíritu y la vida espiritual.

Rudolf Eucken, *Die Einheit des Geistesleben in Bewusstsein und Tat der Menschheit,* 1888. — íd., id., *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt,* 1896 (trad. esp.: *La lucha por un contenido espiritual de la vida,* 1925). — G. Class, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes,* 1896. — Léon Brunschvicg, *Introduction à la vie de l'esprit,* 1900. — Hermann Siebeck, "Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Geist-Begriffs", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXVII (1914), 1-16. — Hans Freyer, *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel,* 1908

(Kantstudien. Ergänzungshefte 7). — Helmut Plessner *Grundlinien zu einer Aesthesiologie des Geistes,* 1923. — Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes,* 1923, 3a ed., 1934. — Theodor Erismann, *Die Eíngenart des Geistigen,* 1924. — J. Hessing, *Zelfbewusstwording des geestes,* 1925 (en trad. alemana: Das *Selbsbewusstwerden des Geistes,* 1936). — E. Wechssler, *Esprit und Geist,* 1927. — José Ortega y Gasset, "Vitalidad, alma, espíritu", *El Espectador,* V, 1927, reimp. en *Obras completas,* II. — Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* 1928 (trad. esp. : *El puesto del hombre en el cosmos,* 1929). — Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes,* 1928. — Richard Kröner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena, zur Kulturphilosophie,* 1928. — Gallo Galli, *Saggia sulla dialettica della realtà spirituale,* 1933, 3a ed., 1950. — Id., id., *Linee fondamentali di una filosofía dello spiríto,* 1962. — F. Noltenius, *Materie, Psyche, Geist,* 1934. — Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins,* 1934. — Francisco Romero, *Filosofía de la persona,* 1934. — Id., id., *Teoría del hombre,* 1952. — Hermann Glöckner, *Das Abenteuer des Geistes,* 1938. — Hermann Schmalenbach, *Geist und Sein,* 1939. — A. Carlini, *La vita dello spirito,* 1940. — Id., id., *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano,* 1942. — W. Szilasi, *Macht imd Ohnmacht des Geistes,* 1946. — Fritz Medicus, *Natur und Geist,* 1946. — Theodor Litt, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes,* 1948, 2a ed., 1961. — P. Wust, *Dialektik des Geistes,* 1950. — L. Lupi, *Preliminari di una metafísica dello spirito,* 1954. — Ugo Redaño, *Natura e spirito,* 1954. — Imgard Gindl, *Seele und Geist. Versuch einer Unterscheidung,* 1955. — Wolfgang Cramer, *Grundlegung einer Theorie des Geistes,* 1957. — José Camón Aznar, *El ser en el espí ritu,* 1959. — André Marc, *L'Être et l'Esprit,* 1955 (trad. esp.: *El ser y el espíritu,* 1962. — M. F. Sciacca, *Qué es el esplritualismo contemporá neo* (trad. esp., 1962 [Esquemas, 55].

La abundancia de obras alemanas e italianas citadas refleja el hecho de que en Alemania y en Italia se ha desarrollado muy particularmente la "filosofía del espíritu". Hay que tener en cuenta que muchas obras que no se refieren especialmente al espíritu tratan asimismo de él. Tratan también de la cuestión del espíritu la mayor parte de obras sobre el idealismo (VÉASE) alemán y sus diversas ramificaciones en varios países. Por lo demás, a las obras citadas hay que agregar algunas de autores a que nos hemos referido en el texto (Croce, Gentile principalmente; también Louis Lavelle, René Le Senne). Obras en inglés donde se trata el problema del espíritu como algo distinto de la "psique" son, entre otras: G. F. Thomas, *The Spirit and Its Freedom,* 1939. — E. S. Brightman, *The Spiritual Life,* 1942. — Otras obras en inglés donde se trata del concepto de *mind* (tales como C. W. Morris, Six *Theories of Mind,* 1932, y G. Ryle, *The Concept of Mind,* 1949) no se refieren al espíritu en el sentido tratado en el presente artículo. Más cerca de este concepto se halla G. Santayana en *The Realm of Spirit,* 1940. Erwin Schrödinger, *Mind and Matter,* 1956 (The Tarner Lectures, 1956; trad. esp.: *La mente y la materia,* 1958) dilucida algunos aspectos que pueden entrar en la idea de "espíritu", aunque siempre muy próximos a la idea de "realidad mental". Para la oposición entre alma y espíritu a favor de la primera: Ludwis Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele,* 1929. — Para el espíritu en el sentido *sui generis* de Jung (VÉASE): C. G. Jung, *Symbolik des Geistes. Studium über psychische Phänomenologie,* 1948 (trad. esp.: *Simbología del espíritu,* 1962). — Para la idea del espíritu en N. Hartmann: S. Breton, *L'Être spiritual. Recherches sur la philosophie de N. H.,* 1962.

De las numerosas obras sobre "ciencias del espíritu" destacamos: W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* 1883 *(Gesammelte Schriften,* I, 1922; trad. esp. cit. en bibliografía de *Dilthey [Wilhelm]).* — E. Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschafften,* 1920. — Id., id., *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften,* 1926, 3a ed., 1948. — Erich Becher, *Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft,* 1921. — E. Spranger, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften,* 1929. — Julius Kraft, *Die Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft,* 1934, 2a ed., 1959. — F. Schmidt, *Kleine Lo gik der Geisteswissenschaften,* 1938. — Juan Roura Parella, *Spranger y las ciencias del espíritu,* 1944, especial mente Caps, II, III y IV. E. Grassi y Th. von Uexküll, *Vom Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften,* 1950 (trad. esp.: *Las ciencias de la Naturaleza y del espíritu,* 1952). — Véase asimis mo bibliografía de BADÉN (ESCUELAS DE), CULTURA.

ESPÍRITU OBJETIVO. Véase ESPÍRITU.

ESPIRITUALISMO se entiende: (1) En sentido psicológico, como la afirmación del primado del espíritu en la explicación de los fenómenos psíquicos. (2) En sentido metafísico, como la afirmación de que el mundo se halla constituido, en su fondo último, por lo espiritual. Ambas significaciones se unen muchas veces cuando, al sostenerse el esplritualismo metafísico, se considera que esa substancia espiritual que constituye el fondo de lo existente es de carácter psíquico. Así ocurre, por ejemplo, en Leibniz y Lotze. Lo psíquico es en este caso una realidad que tiene diversos grados, que va desde la inconsciencia absoluta hasta la conciencia absoluta, hasta el espíritu en el sentido más propio del vocablo. El esplritualismo desemboca de este modo con frecuencia en el monismo, pues tiende a concebir la realidad material como fundada en la espiritual, como el aspecto mecánico, extenso e inerte del espíritu. Sin embargo, no todo esplritualismo es monista. No lo es, por ejemplo, el esplritualismo de Berkeley y Collier. Según William James (A *Pluralistic Universe,* Cap. I), el esplritualismo se subdivide en dos especies: el esplritualismo "más íntimo" (monista) y el esplritualismo "menos íntimo" (dualista). "La especie dualista es el *teísmo,* que ha sido elaborado por los filósofos escolásticos, en tanto que la especie monista es el *panteísmo,* del cual se habla a veces simplemente como de un idealismo, y a veces como del idealismo "post-kantiano" o 'absoluto'." A su vez, el esplritualismo de índole "más íntima" se subdivide en otras dos especies (o subespecies): una de forma más monista y otra de forma más pluralista. Esta última es la defendida por el propio James.

Por todas estas posibles divisiones, el término 'espiritualismo' resulta un tanto ambiguo. Pero, además, la definición del término se complica por la definición que cada una de las tendencias espiritualistas da del predicado 'es espiritual'. Así, unos reducen lo espiritual a lo inmaterial puro y simple; otros lo identifican con lo psíquico en general; otros, finalmente, sostienen el primado del espíritu inclusive sobre la psique, la vida y la materia, ya sea como una realidad superior, ya como la realidad de la cual las demás son manifestaciones.

Cuando se habla de la filosofía espiritualista en la filosofía, hay que precisar lo que se entiende por 'espiritualista'. El término 'espiritualista' es con gran frecuencia un vocablo polémico con el cual se pretende impugnar o defender cierta vaga tendencia al "primado de lo espiritual". Así ha ocurrido, por ejemplo, en gran número de polémicas sobre la escuela de Cousin. La calificación de espiritualista a una tendencia como si este término agotara su definición y diera cuenta cabal de todas sus características, a veces sumamente complejas, es sin duda un residuo de la consideración de la historia de la filosofía desde el punto de vista de las "sectas". El esplritualismo sería así una "secta" más, opuesta por lo general al materialismo o al sensualismo, cierta afirmación de lo espiritual tanto en la metafísica como en la ética. Pero la oposición mencionada y la calificación de espiritualista son siempre insuficientes, porque, aparte las múltiples nociones de lo espiritual, ni siquiera la precisión de lo que se entiende por 'espíritu' puede caracterizar propiamente a una dirección filosófica.

El espiritualismo contemporáneo se ha manifestado especialmente en Francia (con la "filosofía del espíritu" de L. Lavelle y R. Le Senne (VÉANSE]) y en Italia (con el llamado "espiritualismo cristiano" de muchos autores: M. F. Sciacca, Augusto Guzzo, L. Pareyson, Armando Carlini y otros).

Perceval Frutiger, *Volonté et Conscience: Essai de dualisme espiritualiste,* 1920. — M. F. Sciacca, *Linee di uno spiritualisme critico,* 1936. — F. P. Alessio, *Studi sul Neospiritualismo,* 1953 (sobre la "filosofía del espíritu" de Carlini, Guzzo, Le Senne, Sciacca, Lavelle, etc.). — N. Licciardello, *Teoria dello spiritualisme integrale,* 1955. — S. Alberghi, *Metafísica e spiritualisti italiani contemporanei,* 1960.

ESQUEMA. Los conceptos puros del entendimiento en sentido kantiano (véase CATEGORÍA) son heterogéneos a las intuiciones empíricas y no digamos a las intuiciones sensibles. Sin embargo, tales conceptos deben aplicarse de algún modo a los fenómenos si los juicios formulados acerca de éstos deben tener un carácter universal y necesario (es decir, contener un elemento *a priori* sin el cual no sería posible una ciencia de la Naturaleza). Se plantea con ello lo que Kant llama el problema de "la *subsunción* de las intuiciones bajo los conceptos puros". Hay que investigar, en suma, cómo pueden *aplicarse* los conceptos puros del entendimiento (categorías) a la experiencia.

Kant señala que debe haber un elemento que sea homogéneo, por un lado, con la categoría y, por el otro lado, con la apariencia, de suerte que se haga posible la aplicación de la primera a la segunda. Se trata de un elemento "mediador", de una "representación mediadora" que sea en un respecto *intelectual y* en otro respecto *sensible.* "Tal representación [mediadora entre la categoría y la apariencia o fenómeno] es el *esquema trascendental."*

"El concepto del entendimiento —escribe Kant [Cfr. *infra* para bib.]— contiene la pura unidad sintética de la diversidad en general. El tiempo, como condición formal de la diversidad del sentido interno y, por lo tanto, de la conexión de todas las representaciones, contiene una diversidad *a priori* en la intuición pura. Ahora bien, una determinación trascendental del tiempo es homogénea con la categoría que constituye su unidad por cuanto es universal y se basa en una regla *a priori.* Mas, por otro lado, es homogénea con la apariencia [fenómeno] en cuanto el tiempo se halla contenido en toda representación empírica de la diversidad. Así, una aplicación de la categoría a las apariencias [fenómenos] resulta posible por medio de la determinación trascendental del tiempo, el cual, como esquema de los conceptos del entendimiento, efectúa la subsunción de las apariencias [fenómenos] bajo la categoría."

El esquema es siempre un producto de la imaginación, pero no es una imagen. El esquema de un concepto es "la idea de un procedimiento universal de la imaginación" que *hace posible* una imagen del concepto. Mientras "la *imagen* es un producto de la facultad empírica de la imaginación reproductiva [a veces se lee: productiva]", el *"esquema* de los conceptos sensibles, tales como de las figuras en el espacio, es un producto y, por así decirlo, un monograma de la pura imaginación *a priori"* por medio de la cual se hacen posibles las imágenes (véase FANTASÍA, IMAGINACIÓN).

Ejemplos de esquemas son: el esquema de la magnitud (cantidad) en cuanto concepto del entendimiento es el número —en cuanto unidad debida al engendrarse el tiempo en el curso de la aprehensión de la intuición—; el esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo; el esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo; el esquema de la causalidad es la sucesión temporal de la diversidad de acuerdo con una regla.

Si consideramos ahora la causalidad, podremos ver mejor en qué consiste un esquema y, además, reparar en un aspecto básico de la epistemología kantiana. Una pura forma lógica del juicio, como la forma hipotética, nada dice sobre la realidad. Es menester derivar la categoría de relación (causalidad y dependencia). Ésta, a su vez, no puede directamente aplicarse a los fenómenos. Pero los fenómenos no revelan (como había dicho Hume) más que la sucesión temporal sin un lazo causal necesario y universal. La producción del esquema de causalidad mediador entre la categoría y la sucesión temporal permite, en cambio, afirmar que hay sucesión temporal de acuerdo con una regla *a priori.*

El propio Kant destacó la dificultad del esquematismo del entendimiento en su aplicación a las apariencias al escribir que se trata de "un arte oculto en las profundidades del alma humana cuyos modos reales de actividad la Naturaleza no nos permitirá jamás descubrir y abrir a nuestra mirada". Kant indicó, además, que el esquema es, propiamente, "sólo el fenómeno o concepto sensible de un objeto en acuerdo con la categoría". Por la dificultad tanto de la aplicación de la doctrina del esquematismo como de la idea misma de "esquema", esta parte de la *Crítica de la razón pura* ha suscitado numerosos comentarios. Nos referiremos a varios ejemplos de ellos considerando sobre todo dos aspectos: (1) la cuestión de la naturaleza de los esquemas del entendimiento; (2) la cuestión del papel que la doctrina del esquematismo del entendimiento desempeña en la filosofía kantiana.

(1) La interpretación "clásica" de la doctrina kantiana al respecto es la

que subraya el papel "mediador" de los esquemas en el proceso del conocimiento en el nivel del juicio. Una vez admitido este papel "mediador" se discute acerca de si el procedimiento de Kant al formular la doctrina del esquematismo es sintético o analítico. Si es sintético, entonces "lo primero" son las categorías —cuya significación, cuando no son "aplicadas", es meramente lógica—; luego vienen los esquemas y, con ello, la posibilidad de aplicabilidad de los conceptos del entendimiento. Si es analítico, entonces "lo primero" son nociones tales como "substancia", "causa", etc. que aparecen como modificadas temporalmente; al analizarse tales nociones se encuentran las categorías puras. El procedimiento sintético es el que parece hallarse en la propia exposición de Kant. Sin embargo, algunos autores (como Gottfried Martin) indican que "para Kant no hay primero una categoría pura y luego algo añadido a ella en el esquema, sino que la determinación temporal de las categorías es algo originaria e inseparablemente dado a nosotros y meramente analizado" *(op. cit. infra).*

Heidegger *(op. cit. infra)* mantiene una opinión semejante a la última citada, pero en vez de atenerse a la interpretación "tradicional" de índole predominantemente epistemológica subraya el carácter ontológico de la doctrina kantiana. Que "el concepto no sea nada fuera de la unidad regulativa de la regla" muestra que "lo primero" es la categoría en cuanto esquematizada. Pero ello no es una simple cuestión epistemológica; "el esquematismo pertenece necesariamente a la trascendencia". Y de ahí que "el problema del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento sea una cuestión sobre la naturaleza última del conocimiento ontológico".

Para T. D. Weldon, lo más importante de la doctrina kantiana que comentamos es que permite comprender lo que Kant entendía por 'pensar' (Weldon, *op. cit. infra)* — tomando la expresión 'pensar' en un sentido restringido. Los esquemas son reglas de procedimiento por medio de las cuales se llevan a cabo ciertos "planes": pensar por medio de esquemas es, pues, "actuar" (inteligentemente). Aunque Kant no distinguió claramente entre un esquema como regla de procedimiento con el fin de llegar a un fin determinado y específico (por ejemplo, construir círculos), y un esquema como regla de procedimiento con el fin de construir fórmulas según las cuales se cumplen ciertos fines, el esquematismo aparece siempre como una regla de procedimiento que permite la "actuación inteligente". Esquematizar es, pues, tener un plan, aunque no una imagen.

(2) Peirce manifestó que la doctrina kantiana del esquematismo es algo sobrepuesto a la estructura de la *Crítica de la razón pura.* La distinción tajante entre procesos intuitivos (sensibilidad) y procesos discursivos (entendimiento) permitió a Kant emanciparse del leibnizianismo y concluir que no es posible dar ninguna descripción general de la existencia. La distinción kantiana fue en este sentido fecunda. Por desgracia, indica Peirce, fue oscurecida por un lamentable defecto: el no poder correlacionar de nuevo la intuición con el "discurso". Para corregir este defecto, se hizo necesaria la doctrina del esquematismo. Ahora bien, si tal doctrina no se le hubiese ocurrido a Kant posteriormente, como una solución *ad hoc, y* hubiese partido de ella, habría inundado todo su sistema. Peirce reconoce, pues, que la doctrina del esquematismo es una teoría fundamental, pero que no encaja dentro de la *Crítica de la razón pura.*

Para Heidegger, la doctrina kantiana en cuestión es tan importante, que representa "la etapa decisiva en la instauración del fundamento de la *metaphysica generalis".* La doctrina del esquematismo es la piedra angular o pieza fundamental *(Kernstück)* de la *Crítica* kantiana. Contra la opinión de muchos autores, que destacan la oscuridad y ambigüedad de esta parte de la *Crítica de la razón pura,* Heidegger opina que "cada palabra ha sido medida". En un sentido parecido se manifiesta Roger Duvel *(op. cit. infra)* al decir que la doctrina del esquematismo es el eje de la filosofía kantiana. Según Duval, los esquemas permiten *resolver a fondo* el problema *capital* del conocimiento: la unión de lo *a priori* con lo *a posteriori,* y de lo necesario con lo contingente.

Los términos 'esquema' y 'esquemático' han sido usados en un sentido preciso por diversos filósofos contemporáneos. Así, por ejemplo, Heidegger ha hablado de los "esquemas horizontales" al referirse a los tres éxtasis de la temporalidad (véanse ÉXTASIS, HORIZONTE). Eugenio d'Ors ha desarrollado una "filosofía del esquema" según la cual la inteligencia —a diferencia de la razón abstracta y de la intuición sensible— es capaz de captar los "esquemas" de las realidades individuales haciendo éstas inteligibles sin destruir su carácter individual y concreto. La realidad de las cosas no consiste, según d'Ors, en su "fenomenalidad apariencial" ni en su "abstracta esencia", sino en su "esquema", que es como el orden y la forma de las cosas. El esquema es, así, un "universal concreto". "El esquema constituido por una línea que, a cierta altura, irradia varias líneas, cada una de las cuales o alguna de ellas, a su vez, irradia a cierta altura nuevas líneas, es... el lugar lógico en que coinciden entidades tan distintas como ciertos grupos de palabras en el lenguaje, como los miembros de una familia, como un árbol vegetal. . . Más elementalmente aun, una esfera representa el esquema formal común del planeta tierra (sin detenernos ahora a considerar hasta qué punto de regularidad o de exactitud), de una naranja, de una gota de mercurio." *(La ciencia de la cultura,* 1963.) Ors llama al "pensar esquemático" "pensar figurativo", pues los esquemas son las figuras a la vez inteligibles y concretas de la realidad. Los esquemas introducen ritmos, formas, "eones", estilos, etc. (Véase José Luis L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio d'Ors,* 1945, págs. 125 y sigs.).

Para Kant véase *K. r. V.,* A 137 / B 176 - A 148 / B 187. — Casi todas las obras sobre Kant (VÉASE) tratan con algún detalle la doctrina del esquematismo. Especialmente detallados son los comentarios de obras acerca de la Deducción trascendental (VÉASE). Las opiniones de G. Martin, en I. *Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie,* 1951, § 12. — Las de Heidegger, en Kant *und das Problem der Metaphysik,* 1929, § § 19-23. — Las de T. D. Weldon, en *Kant's Critique of Pure Reason,* 2a ed., 1958 [1a ed., 1945], págs. 163-71. — Las de Peirce, en *Collected Papers,* 1.35. — Las de R. Duval, en *La métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme,* 1951, *passim.* — Entre otros comentarios, mencionamos: W. Zschokke, "Ueber Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft", *Kantstu-*

dien, XII (1907). — H. Levy, *Kants Lehre vom Schematismus der reinen Verstandsbegriffe,* I Teil, 1907. — F. Heinemann, *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der* Zeit, 1911, especialmente págs. 131-214. — H. J. Patón, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the* Kritik der reinen Vernunft, 1936, especialmente págs. 17-78. — Enzo Paci, "Critica dello schematismo transcendentale", *Rivista di Filosofía* (1955), 387-414 y (1956), 37-56. — Pasquale Salvucci, *La dottrina kantiana dello schematismo transcendentale* 1957.

ESSE. Véase ENTE, ESENCIA, EXISTENCIA, SER.

ESSE EST INESSE. Véase ACCIDENTE, INESSE.

ESSE EST PERCIPI. Berkeley (VÉASE) mantenía que todos los objetos del conocimiento son "ideas realmente impresas en los sentidos, o bien tales [es decir, tales objetos de conocimiento] que son percibidos al prestar atención a las pasiones y operaciones del espíritu, o finalmente ideas formadas con auxilio de la memoria y de la imaginación, ya sea componiendo, dividiendo o meramente representando las que son originariamente percibidas en los modos indicados" *(Principles,* § 1). Lo que se llama "una cosa" significada por medio de un nombre es una colección de ideas. En consecuencia, el ser de un objeto consiste en su ser percibido, esto es, *esse est percipi.*

A la vez, estas ideas son percibidas por un espíritu. Las ideas son pasivas, pero el espíritu es activo. El ser de este último consiste en percibir ideas, por lo cual su ser puede ser definido como un percibir, esto es, *esse est percipere.* Si consideramos ahora todas las formas de ser posibles, tendremos que el ser sólo o ser percibido o percibir, de acuerdo con la fórmula *esse est percipi et* [o, mejor, *aut] percipere.*

Berkeley se extiende sobre esta cuestión manifestando, en defensa de su posición:

(1) Que ser percibido puede querer decir asimismo poder ser percibido *(Principles,* § 2).

(2) Que negar su tesis (la cual no es, a su entender, una tesis, sino un hecho primordial innegable) equivale a admitir la existencia de realidades no percibidas o no percibibles, de las cuales no se puede decir nada.

(3) Que los que se oponen a su "tesis" lo hacen por seguir la doctrina de las "ideas abstractas", con la cual no se hace sino duplicar innecesariamente la realidad *(Principles,* §§ 5 et al.).

(4) Que tal "tesis" no se aplica sólo a las llamadas "cualidades secundarias", sino también a las (erróneamente) llamadas "cualidades primarias" *(Principles,* § 9; *Three Dialogues,* I). Es absurdo, pues, afirmar que existe algo que se llama "materia" o "substancia corpórea". No hay más substancias que las substancias activas, las cuales son espíritus.

Las opiniones de Berkeley llevan al idealismo y al esplritualismo. Sin embargo, puede subrayarse asimismo en ellas el nominalismo y el fenomenismo. Cuando se destaca el idealismo y el esplritualismo, el *esse est percipi* berkeleyano parece estar en contradicción con el "sentido común". Cuando se destacan el nominalismo y el fenomenismo (y especialmente este último), el "principio" berkeleyano parece constituir una defensa del sentido común. Además, parece ser no tanto una afirmación sobre la existencia como más bien una interpretación del significado del predicado 'existe'. Es plausible afirmar que hay en Berkeley todas estas intenciones a un tiempo. En sus *Comentarios* —los *Philosophical Commentaries,* antes llamados *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts*— Berkeley indicó ya que "No existen propiamente sino personas, es decir, cosas conscientes, no siendo las demás cosas tanto existencias como modos de existencia de personas" (Notebook B. Entry, 24; *Works,* ed. Luce-Jessop, I, 10). Pero también señaló: "No se diga que suprimo la existencia. Únicamente declaro el significado del término en cuanto puedo comprenderlo" *(ibid.,* - 593; I, 74). Por tanto, las fórmulas berkeleyanas *esse est percipi* y *esse est percipere* constituyen a la vez una tesis sobre la existencia y una tesis sobre el significado de 'existe'. Algunos autores estiman que la primera tesis se funda en la segunda; otros, que Berkeley desembocó en la segunda en vista de la primera. Estimamos aquí que ambas tesis se hallan íntimamente relacionadas entre sí dentro del conjunto del pensamiento de Berkeley, esto es, si consideramos sus varios propósitos (lucha contra el ateísmo y el escepticismo, defensa del espiritualismo) y el modo como los llevó a cabo (crítica del realismo en la doctrina de los universales y de la epistemología de Locke). En todo caso, aunque sea muy importante el componente epistemológico (y lingüístico) en las citadas opiniones de Berkeley, sería injusto desestimar por completo el componente teológico. Este último se manifiesta sobre todo cuando, al plantearse la cuestión de lo que ocurre cuando *nadie* percibe una idea, y, sin embargo, el objeto significado por ella sigue existiendo, Berkeley indica que hay un Espíritu Universal (Dios) que percibe todo lo percibible desde todos los ángulos posibles. El fundamento de la percepción (o del *esse est percipi)* es, pues, Dios — y no sólo, como escribe en una ocasión, aunque sin insistir luego en ello, la mera "posibilidad" de percepción por un espíritu finito.

En la mencionada edición de Luce-Jessop, los pasajes más pertinentes al asunto tratado se hallan en los siguientes volúmenes y páginas: II, 42 y sigs., 50 y sigs., 59, 61, 76, 78 y sigs., 80 y sigs., 168, 175, 179, 190, 200, 230, 234, 237, 244, 249, 250, 257 y sigs.; III, 13; V, 12, 119, 135.

ESTADÍSTICA. Nos limitamos en este artículo a poner de relieve el problema general planteado por el uso del método estadístico en las ciencias. Prescindiremos de cuestiones técnicas y de las diferentes formas que adopta el método estadístico. Conviene completar este artículo con lo dicho en los dedicados a las nociones de inducción y probabilidad (VÉANSE).

El ideal de la ciencia durante la época moderna ha sido la formulación de leyes en las cuales se sostenga que un fenómeno o grupo de fenómenos sigue *siempre* a la aparición de otro fenómeno o grupo de fenómenos dados. La filosofía subyacente en tal ideal ha sido el determinismo (v.). Ahora bien, tan pronto como se suprime de la consideración anterior el vocablo 'siempre', es menester abandonar el citado ideal. Si, por ejemplo, establecemos que un fenómeno dado sigue a un grupo de hechos dados 90 veces por cada 100 veces, formulamos una ley de tipo distinto de la ley causal determinista: es una ley estadística. Observemos que en la formulación de tal ley no se supone que por cada

100 veces que tenemos el grupo de hechos en cuestión tendremos 90 veces el referido fenómeno (ni menos que lo tendremos 9 por cada 10 veces). En la ley estadística se declara que, dado un número suficientemente grande de repeticiones del proceso considerado, se tiende a obtener una razón de 90/100. Por medio del método estadístico definimos, por consiguiente, una cierta área de incertidumbre, que se va restringiendo a medida que aumentamos el número de casos. El método estadístico hace, pues, posible la obtención de un término medio y, con ello, la realización de uno de los propósitos esenciales de las ciencias y de la acción humana: la predicción.

El método estadístico es usado hoy en todas las ciencias. En algunas de ellas —como las ciencias sociales, la biología (teoría de la herencia), etcétera— es el método más destacado. En otras —como en la física— desempeña un papel menos decisivo, pero de todos modos importante. Ello sucede especialmente en la escala microfísica, en la cual el citado método es fundamental. Se considera a veces inclusive que la certidumbre alcanzada en las leyes macrofísicas se debe a la restricción al máximo del área de incertidumbre definida en el área microfísica. Sin embargo, si hay acuerdo en el uso de los métodos, no lo hay siempre en la interpretación dada de los mismos. Algunos autores suponen que se usa el método estadístico porque *todavía* no se ha aprendido a suprimir el área de incertidumbre. Otros, en cambio, señalan que la citada área de incertidumbre es una realidad objetiva, que el método estadístico se limita a describir. Estos últimos afirman que, cuando menos en ciertas esferas de la realidad, hay azar y no determinación. Hay que tener cuidado, con todo, de no confundir el azar con la libertad; hablar, por ejemplo, de "la libertad de un electrón" es una εμτάβασις ἐις ἄλλο γένος contra la cual el filósofo y el científico deben precaverse.

El método estadístico es uno de los métodos de la probabilidad: el que se refiere a fenómenos objetivos. No debe confundirse este método con los inductivos, los cuales se refieren a proposiciones sobre tales fenómenos objetivos. Aunque en las ciencias se usan ambos métodos, conviene distinguirlos. Siguiendo a Carnap, diremos que el método estadístico se halla ligado al concepto de probabilidad como frecuencia relativa, mientras que el método inductivo se refiere al concepto de probabilidad como grado de confirmación.

R. von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit,* 1928 (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad,* 1948). — M. R. Cohen, E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method,* 1934, Cap. XVI. — H. Schorer, *Grundlegung und Einführung in die statistische Methode,* 1946. — Lancelot Hogben, *Statistical Theory: the Relationship of Probability, Credibility, and Error,* 1957. — Véase asimismo la bibliografía de INDUCCIÓN y PROBABILIDAD.

ESTADO. El Estado ha sido tema de reflexión filosófica en casi todos los grandes pensadores, los cuales, en particular desde Platón, han intentado definir su esencia y su misión con respecto al individuo y a la sociedad. En la Antigüedad, el problema del Estado era un caso particular del problema más general de la justicia, y de ahí que tanto en la discusión platónica sobre el Estado ideal como en los escritos políticos de Aristóteles, que reanudan, por otro lado, los temas puestos en circulación por los sofistas, se hable del Estado como la mejor organización de la sociedad, como aquella forma o articulación de los individuos y de las clases que permite realizar en la medida de lo posible la idea de la justicia, dando a cada uno lo que de derecho le pertenece. Con ello Platón y Aristóteles se oponían por igual a algunos sofistas, quienes estimaban que el Estado no se halla fundado en la justicia, sino en "el interés del más fuerte" (Trasímaco en Platón, *Rep.*, I), anticipando con ello algunos de los temas del maquiavelismo, de la teoría del contrato social (v.) y del totalitarismo modernos. Para tales sofistas, el Estado se halla básicamente ligado al "poder".

Especialmente a partir de Platón ocupó grandemente a los griegos la cuestión de los diversos posibles tipos de Estado de acuerdo con el grupo o grupos que ejercieran el poder, es decir, la cuestión de la "constitución política". Se hablaba a este respecto de timocracia, oligarquía, democracia, aristocracia, tiranía, etc. y se discutía cuál era el mejor régimen. Tanto Platón (véase especialmente *Rep.*, VIII) como Aristóteles *(Pol., passim]* discutieron ampliamente estos problemas y trataron de encontrar el fundamento de la legitimidad del poder en el Estado en un tipo de constitución que se hallara distante de la anarquía y de la oligarquía. Que el poder de gobierno en el Estado sea patrimonio de los "pocos" no significa, ni en Platón ni en Aristóteles, que sea un poder oligárquico. El poder de los gobernantes no está fundado en los intereses particulares de éstos, sino en el interés del Estado en tanto que compuesto de distintos grupos cuyas relaciones entre sí están determinadas por la justicia.

En la Edad Media la disputa sobre la naturaleza del Estado versó sobre todo en torno a la supremacía del Estado sobre la Iglesia o viceversa, entendiéndose por el primero una comunidad temporal e histórica, y por la segunda una comunidad espiritual que se halla en la historia, pero que trasciende de ella. Las teorías de San Agustín (V. CIUDAD DE Dios) y de Santo Tomás de Aquino sobre el Estado, relacionadas con la visión cristiana de la historia, concluyen la inferioridad del Estado respecto a la Iglesia, pero mientras para el primero el Estado es con frecuencia algo malo, para el segundo es un reflejo de la Iglesia, una comunidad que representa los intereses temporales, pero que debe ser guiada por los fines espirituales de la Iglesia. En el Renacimiento se opera un cambio radical en la concepción del Estado; como reacción contra la pretensión de predominio de la Iglesia y como consecuencia de la formación de los Estados nacionales, la filosofía del Estado tiende como, por ejemplo, en Maquiavelo (como ya ocurrió en Marsilio de Padua), a una exigencia de separación rigurosa del Estado y de la Iglesia, a la cual se niega toda soberanía temporal como paso al primado del Estado. Con ello el Estado es desvinculado, por una parte, de su fundamento divino y es decididamente insertado en la temporalidad y en la historia. Se enlazan con ello diversas teorías utópicas acerca del Estado ideal —Campanella, Tomás Moro— que, continuando la ruta iniciada por Platón, intentan encontrar una organi-

zación de tal Índole que sea posible en ella la paz y la justicia. Durante los siglos XVII y XVIII predomina la teoría del Estado como pacto (V. CONTRATO SOCIAL), ya sea en cuanto contrato realizado por los hombres para evitar el aniquilamiento final que produciría la guerra de todos contra todos (Hobbes), ya sea como renuncia al egoísmo producido por el estado innatural de civilización, y consiguiente sometimiento a la voluntad general (Rousseau). Paralelamente se desenvuelve la teoría del Estado como comunidad de los hombres libres, los cuales son más libres precisamente porque viven en el Estado "según el decreto común" (Spinoza). El Estado es así aquella organización de la sociedad que garantiza la libertad, cuyo fin es, en realidad, la libertad, por la cual se entiende casi siempre la libertad de pensamiento o, mejor dicho, la libertad de profesar una religión sin sometimiento forzoso a la oficial del Estado. El Estado aparece aquí ya en gran parte como un equilibrio, equilibrio de las distintas sectas religiosas, por un lado, y de las clases por otro. Durante la Ilustración, el Estado es concebido muchas veces, de acuerdo con la doctrina del "despotismo ilustrado", como aquella organización que puede conducir a los hombres por el camino de la razón frente al oscurantismo, las nieblas y las supersticiones del pasado. Para Kant, el Estado debe estar constituido de tal modo que, sea cual fuere su origen histórico, la ley corresponda a una organización establecida por pacto y contrato. La libertad es también el fin del Estado, pero esta libertad no debe entenderse como una arbitrariedad subjetiva, sino como el respeto de la libertad moral de cada uno a la libertad moral del conjunto, hecha posible mediante la ley. Los componentes del Estado son, en cuanto hombres, fines en sí que deben someterse al fin en sí de su moralidad y que no deben ser empleados en ningún caso como medios. En cambio, la filosofía romántica desarrollada en Alemania al hilo de un violento despertar nacionalista, tiende a identificar la nación con el Estado y a atribuir a éste, como verdadero representante de aquélla, de la comunidad de todos los hombres unidos por un mismo fin, todas las funciones que pudieran corresponder tanto a una clase como a un individuo o a una Iglesia. El Estado es para Hegel el lugar donde el espíritu objetivo, vencida la oposición entre la familia y la sociedad civil, llega a realizarse plenamente. El que rige el Estado debe ser, conforme a la teoría romántica, el representante del "espíritu del pueblo" (v.) o "espíritu nacional" *(Volksgeist)*, el que cumple los fines objetivos planteados por este espíritu.

La discusión sobre el Estado se mueve durante casi todo el siglo XIX dentro de los rieles de la lucha entre el individualismo y el colectivismo. En ambos casos es concebido el Estado como un equilibrio, pero mientras para el primero es el equilibrio de la tensión entre las voluntades particulares, para el segundo es el equilibrio resultante de la supresión de estas voluntades, cuya presencia y actuación se suponen nocivas para el Estado. En el marxismo, el Estado representa el dominio de una clase, la cual ejerce desde el poder, bajo la máscara del equilibrio y de la justicia, su propia y particular dominación, y por eso en tal doctrina se propugna la desaparición del Estado una vez que se haya conseguido, mediante la dictadura proletaria, la abolición definitiva de las clases. La supresión de la tensión entre las clases mediante una dictadura aparece de nuevo en los llamados Estados totalitarios, donde toda actividad queda integrada en el cuerpo del Estado, identificado con un partido que pretende representar a su vez la nación, la raza, el pueblo, etc. En el Estado totalitario queda excluido todo lo que no se halle al servicio del Estado, toda actividad espontánea desenvuelta al margen de él, que es estimada simultáneamente opuesta a él. La ascendencia hegeliana de estos tipos de Estados resulta sobre todo evidente en la propensión a la divinización del Estado y a su confusión con todas las instancias —sociedad, nación, pueblo— que significan realidades muy diferentes, por íntima que sea su vinculación con la organización estatal.

El Estado es, en realidad, como señala Ortega y Gasset, un modo o porción de la sociedad; en el Estado quedan potenciadas todas las vigencias sociales, hasta el punto de que "el orden estatal es la forma extrema de lo colectivo", "el superlativo de lo social". El Estado, siempre que no pretenda sustituir a la sociedad, se limita a intervenir en ella cuando, dentro de las actividades sociales que han surgido espontáneamente, encuentra algunas que son ineludibles, que deben ser conservadas, mantenidas y ordenadas. La actividad espontánea social queda entonces estatificada, oficializada. Por eso el Estado es, en el fondo, la fijación y determinación de toda espontaneidad social. La filosofía del Estado tiene por misión definir la esencia del Estado y determinar sus formas efectivas y posibles. Para ello debe procurar ante todo establecer una distinción entre lo que aparece casi siempre confundido y mezclado —Estado, nación, pueblo, sociedad— y precisar la función del Estado dentro de cada una de estas realidades y como reunión parcial de todas ellas. En sus investigaciones, la filosofía del Estado se relaciona íntimamente con la filosofía del Derecho, con la sociología y, desde luego, con la ciencia y la filosofía de la historia. No debe confundirse, sin embargo, la filosofía del Estado con la ciencia del Estado; la primera es la reflexión filosófica sobre la realidad llamada "Estado", realidad que aparece en la vida humana y debe ser comprendida como una forma de esta vida; la segunda comprende, en cambio, el estudio concreto de la organización y estructura del Estado, la teoría general de su constitución.

Teorías jurídicas y filosófico-jurídicas sobre el Estado: Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre,* 1900 (trad. esp.: *Teoría general del Estado,* 2 vols., 1914-15). — O. G. Fischbach, *Allgemeine Staatslehre,* 2a ed., 1928 (trad. esp.: *Teoría general del Estado,* 1934). — Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre,* 1925 (trad. esp.: *Teoría general del Estado,* 1934). — R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État,* I, 1920; II, 1922 (trad. esp.: *Teoría general del Estado,* 1948). — L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State).* 1918 (Parte I de los *Principles of Sociology* de dicho autor). — Othmar Spann, *Der wahre Staat,* 1921. — F. Oppen-heimer, *System der Soziologie* (vol. II: *Der Staat,* 1926). — Hans Freyer, *Der Staat,* 1925. — Ha-rold T- Laski, *The State in Theory and Practice,* 1935. — Karl Petras-

hek, *System der Philosophie des Staates und des Völkerrechts,* 1938. — R. G. Collingwood, *The New Leviathan, or Man, Society, Civilization and Barbarism,* 1942. — Agustín Basave Fernández del Valle, *Teoría del Estado. Fundamentos de filosofía política,* 1955. — Concepto sociológico y concepto jurídico: Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff,* 1928. — Fenomenología del Estado: Edith Stein, *Eine Untersuchung über den Staat,* 1925 [Jahrbuch für Philosophie und phanomenologische Forschung, VII]. — Filosofía del Estado: Holstein y Larenz, *Staatsphilosophie,* 1933. — Kurt Schilling, *Der Staat. Seine* geistigen *Grundlagen, seine Entstehung und Entwicklung,* 1935. — Arnold Gehlen, *Der Staat und die Philosophie,* 1934. — Historia de las doctrinas filosóficas del Estado: L. Gumplowicz, *Geschichte der Staatstheorien,* 1926. — E. von Hippel, *Geschichte der Statsphilosophie in Hauptkapiteln,* 2 vols., 1955-1958. — Filomusi Guelfi, *La dottrina dello Stato nellantiquità greca nei suo rapporti con l'etica,* 1874. — Leopold Ziegler, *Von Platons Staatheit zum chrístlichen Staat,* 1948. — Adolfo Ravà, *Le teorie filosofiche sullo Stato,* 1933. — Harold J. Laski, *El Estado moderno* (trad. esp., 1931, de la obra A *Gram-mar of Politics,* 1925). — Robert Morrison MacIver, *The Modem State,* 1926. — A. Weber, *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa* (trad. esp., 1932). — Karl Larenz, *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart,* 1932. — Para el desarrollo histórico de las teorías políticas: Ernst Cassirer, *The Myth of the State,* 1946 (trad. esp.: *El mito del Estado,* 1947).

ESTADO (STATUS), ESTAR. El vocablo 'estado' —que escribimos con minúscula para distinguirlo de 'Estado' (VÉASE)— designa el modo de ser de una realidad, la situación en que se halla una realidad. El estado es el hecho de estar, es decir, de hallarse en una cierta situación o condición, de encontrarse en un cierto modo. Puede emplearse 'estado' para traducir la categoría (VÉASE) aristotélica κεῖσθαι (como 'echado', 'sentado'). Esta categoría es traducida también por 'situación' o 'postura'. Podría asimismo emplearse 'estado' para traducir la categoría aristotélica χάσχειν (como 'cortado'). Esta categoría es asimismo traducida por 'pasión'. La posibilidad de emplear el mismo término para traducir varias categorías indica que hay varios modos de "estado", o, más precisamente, varios modos de "estar". Puede decirse que el "estar" es una de las maneras del "ser". Pero a la vez puede admitirse el "estar" como un modo distinto del "ser". Como ha indicado Julián Marías *(Ensayos de convivencia,* 1955; reimp. en *Obras completas,* III [1959], págs. 172-3), el uso (y, además, la posibilidad de frecuencia del uso) del verbo 'estar' en español permite expresar conceptos que quedan velados, o por lo menos, no suficientemente claros en idiomas que no poseen la clara distinción entre 'ser' y 'estar'. Así, por ejemplo, el 'estar' y varias locuciones en las cuales interviene 'estar' (como 'estar en', 'estar a', 'estar abocado a', etc. etc.) hacen posible, entre otras cosas, dar mayor precisión a la idea heideggeriana del *Dasein* (véase DASEIN, EXISTENCIA) en cuanto "estar" puede analizarse y, a la vez, enriquecerse, en comparación y contraste con las ideas del "ser", del "ser así", del "ser tal o cual" y otras. En su forma sustantiva, el vocablo 'estado' podría en principio dar gran juego en comparación y contraste con los vocablos 'esencia', 'existencia', 'ser', 'ente', 'hábito', 'condición', etc. Podría entonces darse a 'estado' una significación más amplia de la que tiene cuando se emplea esta palabra para traducir una de las citadas categorías aristotélicas, sea la situación o postura, o sea (como ocurre con especial frecuencia) la (décima) categoría de la "pasión" o "hábito".

En el artículo Situación (VÉASE) hemos aludido al uso medieval de *status,* que es, según Renato Lazzarini, un antecedente del concepto actual (o de algunos de los conceptos actuales) de "situación". Agregamos aquí que el término *status* ha sido empleado frecuentemente en la Edad Media en relación con expresiones como *status naturae,* "estado de Naturaleza", que ha tenido un sentido teológico y también un sentido antropológico. De un modo preciso ha definido Duns Escoto (apud É. Gilson, *Jean Duns Scot* [1952], pág. 61) el "estado" *(status)* como una permanencia estable asegurada por las leyes de la sabiduría divina *(stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata).* Las entidades se hallan en el estado que corresponde a su naturaleza en cuanto ha sido establecida, y afirmada, por la sabiduría de Dios. En cierto sentido se puede decir entonces que el ser de cada cosa es propiamente (y hasta formalmente) su "estado" o su "estar".

Las ideas sobre el *status naturae* o "estado de Naturaleza" —es decir, al supuesto estado natural del hombre antes de la sociedad— han abundado en la época moderna; nos hemos referido a esta cuestión en artículos tales como CONTRATO SOCIAL y JUSNATURALISMO (y también GROCIO [HUGO], HOBBES [THOMAS] y ROUSSEAU [JEAN-JACQUES]).

Agreguemos que el término 'estado' aparece en algunos autores ingleses en un sentido bastante preciso en la expresión *state of affairs.* El *state of affairs* es "lo que al caso" en cuanto correlato de una proposición y es, pues, equivalente al alemán *Sachverhalt,* empleado en sentidos parecidos por Husserl y "Wittgenstein (la expresión *Sachverhalt* en el *Tractatus* 2.01 ha sido traducida justamente por *state of affairs).* El *state of affairs* o estado de cosas es, en cierto modo, un hecho (VÉASE), siempre que éste sea interpretado no como el ser del hecho, sino justamente como su "estar" o "estar siendo" (lo que es, o tal como es).

ESTAR. Véase ESTADO (STATUS), ESTAR; EXISTENCIA, SER.

ESTÉTICA. En tanto que derivada de αἴσθησις, sensación, Kant llama Estética *trascendental* a la "ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad" (K.r.V., B 35 / A 21). En la "Estética trascendental" así entendida, considera Kant, en primer lugar, la sensibilidad separada del entendimiento, y, en segundo término, separa de la intuición todo lo que pertenece a la sensación, "con el fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la forma del fenómeno, que es lo único que la sensibilidad puede dar *a priori" (op. cit.,* B 36 / A 22). La "Estética trascendental" se distingue de la "Lógica trascendental", que examina los principios del entendimiento puro, y poco tiene, por tanto, que ver con lo que en la actualidad se llama estética, ciencia de lo bello o filosofía del arte. En este último sentido, el término 'estética' fue empleado por Alexander Baumgarten (VÉASE) y desde entonces la estética ha sido considerada como una disciplina filosófica sin que ello excluya la existencia de reflexiones y aun de sistemas estéticos

en la anterior filosofía. El problema capital de la estética en el sentido de Baumgarten es, en efecto, el de la esencia de lo bello. Según Baumgarten, la estética, en cuanto *theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi, ars analo-gi rationis,* es la *scientia cognitionis sensitivae (Aesthetica,* § 1). Es decir, el fin de la estética es la *perfectio cognitionis sensitivae, qua talis (ibid.,* § 14). El problema fue ya dilucidado en la Antigüedad especialmente por Platón, Aristóteles y Plotino, quienes, al lado de consideraciones estéticas más o menos "puras", siguieron la antigua tendencia a la identificación de lo bello con lo bueno en la unidad de lo real perfecto, y, por lo tanto, subordinaron en la mayor parte de casos, al tratar de definir la esencia de lo bello y no simplemente de averiguar en detalle los problemas estéticos, el valor de la belleza a valores extraestéticos y particularmente a entidades metafísicas. La identificación de lo bueno con lo bello es propia asimismo de la filosofía inglesa del sentimiento moral, en particular de Shaftesbury, y se encuentra en algunas direcciones del idealismo romántico. En realidad, sólo desde hace relativamente poco tiempo se ha intentado erigir una estética independiente, alejada de consideraciones de tipo predominantemente metafísico, lógico, psicológico o gnoseológico. Los gérmenes de esta estética como disciplina independiente se encuentran ya en gran número en la Antigüedad y en la Edad Media, pero han sido desarrollados sobre todo con la crítica kantiana del juicio, que es en parte una delimitación de esferas axiológicas. Mientras para Baum-garten lo estético era sólo, siguiendo la tendencia general de la escuela de Leibniz-Wolff, algo inferior y confuso frente a lo consciente y racional, *sensitivae,* Kant trató el juicio estético al lado del teológico examinando lo que hay de *a priori* en el sentimiento. Lo que caracteriza al juicio reflexivo es, según Kant, la finalidad, pero mientras ésta es objetiva en el juicio teológico propiamente dicho, que se refiere a lo orgánico, es subjetiva en el juicio estético, por cuanto la finalidad de la forma del objeto es adecuada con respecto al sujeto, lo que no significa precisamente con respecto al sujeto individual, sino a todo sujeto, con lo cual puede llamarse la unidad de la naturaleza subjetiva. El juicio estético es, pues, por lo pronto, un juicio de valor, distinto, por consiguiente, no sólo de los juicios de existencia sino también de los demás juicios axiológicos, pero mientras en éstos hay satisfacción de un deseo o correspondencia con la voluntad moral, en la adecuación de lo bello con el sujeto, esto es, en el juicio estético por el cual encontramos algo bello, no hay satisfacción, sino agrado desinteresado. El desinterés caracteriza la actitud estética en el mismo sentido en que el juego es la actividad puramente desinteresada, la complacencia sin finalidad útil o moral. Por eso lo estético es independiente y no puede estar al servicio de fines ajenos a él; es, en sus propias palabras, "finalidad sin fin". Lo bello no es reconocido objetivamente como un valor absoluto, sino que tiene sólo relación con el sujeto; el hecho de las distintas y contradictorias apreciaciones sobre lo bello, no es, sin embargo, el producto de esta necesaria referencia a la subjetividad, sino el hecho de que la actitud del sujeto sea siempre plena y puramente desinteresada, dedicada a la contemplación. La prioridad del juicio estético requiere, a pesar de su referencia al sujeto, el desprendimiento en éste de cuanto sea ajeno al desinterés y a la finalidad sin fin.

Esta concepción, llamada subjetiva, de la estética, ha sido proseguida a través del siglo XIX y durante buena parte del actual por gran número de pensadores, quienes, sin embargo, han mezclado las tesis subjetivas con las objetivas o han tendido a una concepción puramente axiológica como, por otro lado, está ya preformada en el propio Kant. Considerada desde el sujeto, la estética ha sido elaborada sobre todo atendiendo a lo que hace del juicio estético el producto de una vivencia, tanto si ésta es concebida como oscura intuición cuanto si es presentada como una clara aprehensión, como una mera contemplación o como una proyección sentimental. En cambio, la estética desarrollada desde el objeto ha tendido particularmente a una reducción de lo estético a lo extraestético, a la definición de la estructura de lo bello mediante caracteres ajenos a él. Este es, por ejemplo, el caso del idealismo alemán cuando Schelling reduce la belleza a la identidad de los contrarios en el seno de lo Absoluto, a la síntesis de lo subjetivo y objetivo, o cuando Hegel convierte lo bello en manifestación de la Idea. Una tendencia análoga se revela en Schopenhauer al hacer del arte la revelación más propia de las ideas eternas, pues el artista es, frente al hombre vulgar, el que contempla serenamente las objetivaciones de la Voluntad metafísica.

En las últimas décadas se han propuesto muchas definiciones de la estética, algunas de las cuales no han hecho sino reformular en un nuevo lenguaje las antiguas concepciones antes mencionadas. Puede hablarse así de concepciones absolutistas y relativistas, subjetivistas y objetivistas de la estética según se consideren respectivamente la naturaleza de los objetos estéticos o el origen de los juicios estéticos. Otras concepciones que se han propuesto y de las que diremos unas palabras son las siguientes: la formalista y la intuidonista, la psicológica y la sociológica, la axiológica y la semiótica. Las concepciones formalistas atienden exclusivamente a la forma de los objetos estéticos en el sentido en el que hemos analizado el problema de lo formal en el artículo Formalismo (VÉASE). Las concepciones intuicionistas han reducido a lo mínimo el papel de los elementos puramente formales y han establecido una muy rígida línea divisoria entre la intuición estética y la expresión (VÉASE) de esta intuición. Las concepciones psicológicas y sociológicas tienen de común el hecho de que han intentado reducir el significado de los juicios estéticos al origen —individual y colectivo— de los mismos. Más complejas —y sobre todo más influyentes— son las dos últimas concepciones mencionadas en nuestra lista: la axiológica y la semiótica, por lo que nos extenderemos algo más sobre ellas. La estética axiológica considera la estética como la ciencia de un grupo de valores (lo bello, lo feo, lo ordenado, lo desordenado, lo alusivo, lo expresivo, etc. etc.). Sus dos principales problemas son: primero, la descripción de tales valores; segundo, la interpretación de los mismos. Este último problema ha dado origen a múltiples discusiones, paralelas a las que han tenido lugar en la teoría del va-

lor (VÉASE) en general. En efecto, se ha examinado si los valores en cuestión son absolutos o relativos, si dependen del individuo o de la colectividad, si están o no ligados a otros valores y cuestiones análogas. Ha sido inevitable, pues, que se hayan reinsertado en la estética axiológica los problemas tradicionales a que hemos hecho ya referencia. En cuanto a la estética semiótica, considera la estética como una parte de la semiótica general, por lo que ha sido llamada a veces una semiótica no lógica. Su principal misión es el análisis de los llamados signos estéticos ¡cónicos, y su finalidad es la consideración del objeto estético como un vehículo de comunicación. Hay que notar a este respecto que la estética semiótica no es forzosamente incompatible con la estética axiológica; algunos autores han defendido la tesis de que una teoría estética completa se apoya tanto en la teoría de los signos como en una teoría de los valores.

A veces se distingue entre la estética y la filosofía del arte. A veces se estima que las dos forman una sola disciplina. Si considerarnos ahora el conjunto de los problemas que se plantean al tratadista de estética, podemos dar (sin pretensión exhaustiva) la enumeración siguiente: (1) La fenomenología de los procesos estéticos; (2) El análisis del lenguaje estético comparado con los demás lenguajes; (3) La ontología regional de los valores estéticos, cualquiera que sea el *status* ontológico que se adscriba a éstos; (4) El origen de los juicios estéticos; (5) La relación entre forma y materia; (6) El estudio de la función de los juicios estéticos dentro de la vida humana, y (7) El examen de la función de supuestos de índole estética en juicios no estéticos (como, por ejemplo, los de la ciencia).

Obras sistemáticas generales, introducciones y tratados: F. Th. Vischer, *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, 1847-1858, 6 vols. — G. Th. Fechner, *Zur experimentalen Aesthetik*, 1872. — Id., íd., *Vorschule der Aesthetik*, 1876. — B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 1902 (trad. esp.: *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, 1912). — Id., íd., *Breviario di Estetica*, 1913 (trad. esp.: *Breviario de estética*, 1938). — Th. Lipps, *Aesthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, 2 vols., I, 1903; II, 1906 (trad. esp.: *Los fundamentos de la estética*, 1924). — J. Volkelt, *System der Aesthetik*, 3 vols. (I, 1905; II, 1910; III, 1914). — M. Dessoir, *Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1906. — Charles Lalo, *Introduction à l'Esthétique*, 1912, nueva ed., 1925 (trad. esp.: *Nociones de estética*, 1935). — F. Challaye, *Esthétique*, 1925 (trad. esp.: *Estética*, 1935). — E. Utitz, *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenchaft*, 2 vols. (I, 1914; II, 1920). — Id., íd., *Aesthetik und Kunstphilosophie*, 1925. — I. A. Richards, C. K. Ogden, J. Wood, *The Foundations of Aesthetics*, 1922. — Th. Ziehen, *Vorlesungen über Aesthetik*, 2 vols., (I, 1923; II, 1925). — P. Häberlin, *Allgemeine Aesthetik*, 1929. — E. Galli, *L'Estetica e i suoi problemi*, 1936. — J. Segond, *Traité d'Esthétique*, 1947.—F. Kainz, *Aesthetik*, 1948 (trad. esp.: *Estética*, 1952). — J. K. Feibleman, *Aesthetics*, 1940. — E. F. Carritt, *An Introduction to Aesthetics*, 1949 (trad. esp.: *Introducción a la estética*, 1951). — Luis Farré, *Estética*, 1950. — A. P. Ushenko, *Dynamics of Art*, 1953. — Pius Servien, *Esthétique*, 1953. — M. Nédoncelle, *Introduction à l'esthétique*, 1953. — S. K. Langer, *Feeling and Form*, 1953. — N. Hartmann, *Aesthetik*, 1953. — Max Bense, *Aesthetik*, 1953. — Max Bense, *Aesthetica. Metaphysische Betrachtungen am Schönen*, 1954 (trad. esp.: *Estética*, 1957). — L. Pareyson, *Estetica: teoria della formatività*, 1954. — D. Huisman, *L'esthétique*, 1954 (*Que sais-je?*, 635). — E. Verom, *L'esthétique*, 1955. — L. Stefanini, *Trattato di Estetica*, I, 1955. — Raymond Bayer, *Traité d'Esthétique*, 1956. — F. Mirabent Vilaplana, *Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos*, 2 vols., 1957-1958. — M. C. Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, 1958. — Juan Luis Guerrero, *Estética operatoria*, 3 vols.: I, 1958; II, 1960; III, en prep. — Véase también la bibliografía de ARTE, BELLO. — Historia de la estética: R. Zimmermann, *Aesthetik*, 2 vols., 1858-1865. — E. Bergmann, *Geschichte der Aesthetik und Kunstphilosophie*, 1914. — M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, 1882-1886 (refundición: I, 1, 1890; 1, 2, 1891; II, 1894; III, 1896; IV, 1901. Reedición en la Edición Nacional de *Obras completas* del autor, 5 vols., 1946-1947). — B. Bosanquet, *A History of Aesthetics*, 1892 (trad. esp.: *Historia de la estética*, 1949). — E. Utitz, *Geschichte der Aesthetik*, 1932. — G. Lukács, *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik*, 1954 (artículos publicados entre 1924 y 1954). — Estética comparada del Oriente y del Occidente: Kanti Chandra Pandey, *Comparative Aesthetics*, 3 vols., 1956 (estética india y estética occidental). — K. E. Gilbert y H. Kuhn, *A History of Esthetics*, 1939, 2ª ed., 1954. — R. Bayer, *Histoire de l'esthétique*, 1961. — Historias de períodos y autores: E. de Bruyne, *Geschiedenis van de aesthetica*, 1952 (griega), 1954 (cristiana). — Id., íd., *Études d'esthétique médiévale*, 3 vols., 1946 (*I. De Boèce à Jean Scot Erigène; II. L'époque romane. III. Le XIII siècle*) (trad. esp.: *Estudios de estética medieval*, 3 vols.: I, 1958; II-III, 1959). — A. M. Cervi, *Introduzione alla estetica neoplatonica*, 1951. — F. Mirabent, *La estética inglesa del siglo XVIII*, 1927 (tesis). — M. Manlio Rossi, *L'estetica dell'empirismo inglese*, 2 vols. (1948). — P. Menzer, *Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung*, 1952. L. Pareyson, *L'estetica dell'idealismo tedesco*, I, s/f. (1950).—B. Teyssèdre, *L'esthétique de Hegel*, 1958. — Earl of Listowel, *A Critical History of Modern Aesthetics*, 1939 (trad. esp.: *Historia crítica de la estética moderna*, 1954). — J. M. Guyau, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, 1884 (hay trad. esp.). — E. Neumann, *System der Aesthetik*, 1919 (trad. esp.: *Introducción a la estética actual*, 1923). — R. Odebrecht, *Aesthetik der Gegenwart*, 1932 (trad. esp.: *La estética contemporánea*, 1942). — F. Kreis, *Die Autonomie des Aesthetischen in der neueren Philosophie*, 1922. — Ch. Lalo, *L'esthétique expérimentale contemporaine*, 1909. — Estética fenomenológica: M. Geiger, *Zugänge der Aesthetik*, 1928 (trad. esp.: *Introducción a la estética*, 1933). — W. Ziegenfuss, *Die phänomenologische Aesthetik*, 1928. — M. Dufrenne. *Phénomenologie de l'expérience esthétique*, 2 vols., 1953. — Estética y lenguaje: Varios autores, *Aesthetics and Language*, ed. W. Elton, 1954. — Estética y valor: R. Odebrecht. *Grundlegung einer aesthetischen Werttheorie*, I, 1927. — Sentimientos estéticos: Charles Lalo, *Les sentiments esthétiques*, 1909 (trad. esp.: *Los sentimientos estéticos*). — Estética como teoría del estilo: A. Görland, *Aesthetik. Kritische Philosophie des Stils*, 1937. — Experiencia estética: Milton C. Nahm, *Aesthetic Experience and Its Presuppositions*, 1946. — Realidad estética: Herman Nohl, *Die aesthetische Wirklichkeit*, 1935, 2ª ed., 1954. — Porvenir de la estética: E. Souriau, *L'Avenir de l'Esthétique, essai sur l'objet d'une science naissante*, 1929. — Sociología de la estética: J. M. Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, 1889 (trad.

esp.: *El arte desde el punto de vista sociológico*, 1902). — Forma estética: F. H. Heinemann, *Essay on the Foundations of Aesthetics (Analysis of Aesthetical Form)*, 1939. — Filosofía de la historia del arte: W. Passarge, *Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart*, 1930 (trad. esp.: *La filosofía de la historia del arte en la actualidad*, 1932). — Bibliografías: William A. Hammond, *A Bibliography of Aesthetics and of the Philosophy of Fine Arts from 1900 to 1932*, 1933. — Ethel M. Albert y Clyde Kluckhohn, *A Selected Bibliography on Values, Ethics, and Esthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy 1920-1958*, 1959.

ESTILO DE VIDA. Véase ADLER (ALFRED).

ESTILPÓN DE MEGARA (*fl.* 320 antes de J. C.), uno de los miembros de la escuela de Megara o de los megáricos (VÉASE), profesó en Atenas. Según Diógenes Laercio (II, 113 sigs.), fue discípulo de algunos de los seguidores de Euclides de Megara o quizá del propio Euclides, destacándose por su σοφιστεία o arte sofístico. Muy versado en la controversia, Estilpón atacó la doctrina platónica de las ideas *en tanto que* pretendía explicar lo individual como copia (o como efecto) de lo universal; en efecto, según Estilpón lo genérico e inmóvil (que es el ser) está enteramente separado de lo individual y movible (que es la apariencia). Es absurdo, pues, según dicho filósofo, usar un término general —por ejemplo, 'hombre'— para aplicarlo a un hombre individual determinado. Estilpón se aproximó en muchos puntos a las posiciones éticas de Antístenes, y hasta —a juzgar por lo que dice Diógenes Laercio— a la *figura* del sabio cínico. Siendo el sabio para Estilpón aquel que se basta absolutamente a sí mismo, la suma virtud deberá ser la apatía. Se atribuyen a Estilpón nueve diálogos, de los cuales no se han conservado fragmentos. Uno de sus discípulos fue Zenón de Cito, el fundador de la escuela estoica; otro, su hijo Brisón, que influyó al parecer sobre Pirrón.

Véase la bibliografía de MEGÁRICOS. Artículo de K. Praechter sobre Estilpón (Stilpo) en Pauly-Wissowa.

ESTIMATIVA. Véase VALOR.

ESTOBEO (JUAN ESTOBEO; JUAN DE STOBI; IOANNES STOBAEUS o STOBAIOS), nac. en Stobi (Macedonia) entre fines del siglo V y comienzos del siglo VI, es considerado como un neoplatónico. Su importancia radica en lo doxografía (véase DOXÓGRAFOS) usualmente citada como *Eclogae [Eclogae physicae* o *Eclo-gae physicae et ethicae]* o "Extractos". Recogiendo numerosas informaciones sobre filósofos y doctrinas, así corno numerosos fragmentos y extractos, y basándose en gran parte en los *Placita* de Aecio (VÉASE), Estobeo compuso cuatro libros titulados al parecer Εκλογῶν ἀποφθεγμάτων ὑποθηκων βιβλία τέσσαρα. Estos cuatro libros se repartieron en dos volúmenes de dos libros cada uno. El primer volumen abarca las citadas *Eclogae;* el segundo es la llamada *Antología*, Ανθολόγιον o *Florilegium.*

Edición crítica por C. Wachsmuth y O. Hense en 5 vols., 1884-1923. — Véase Hermann Diels, *Doxographi graeci*, 1879; editio itérala, 1929. — Id., id., "Stobaios und Aëtios", *Rheinisches Museum*, N. F. XXXVI (1881), 343-50. — Artículo de O. Hense sobre Estobeo (loannes Stobaois) en Pauly-Wissowa.

ESTOICISMO. Véase ESTOICOS.

ESTOICOS. El estoicismo —un conjunto de doctrinas filosóficas, un modo de vida y una concepción del mundo— es una escuela filosófica griega y grecorromana y, al mismo tiempo, una "constante" (histórica) en el pensamiento occidental.

En el primer sentido, la escuela suele dividirse en tres períodos.

(1) El llamado *estocismo antiguo* (los "viejos estoicos"). Fue "fundado" por Zenón de Citio y tuvo, como principales figuras, a Aristón de Quíos, Cleantes y Crisipo (VÉANSE). Como figuras menos importantes se cita a las siguientes: Herilo de Cartago (siglo III antes de J. C.), quien siguió las enseñanzas de Zenón de Citio y las interpretó en forma a veces distintas de las de Cleantes y Crisipo; Dionisio de Heraclia (siglo III antes de J. C.), discípulo de Zenón de Citio y grandemente inclinado hacia la doctrina de los cirenaicos; Perseo (Parsaio) de Citio (siglo III antes de J. C.), amigo de Zenón de Citio e inclinado en favor de las doctrinas de los megáricos y élicoerétricos; Esfero (Sfero) del Bósforo (siglo III antes de J. C.), condiscípulo de Cleantes; Apolodoro de Seleucia (siglo II antes de J. C.), escolarca de la escuela, maestro de Panecio de Rodas y adversario de Carnéades. Se incluyen a veces entre los viejos estoicos a Boeto (Boezo) de Sidón (entre siglos π y i antes de J. C.), también influido por los peripatéticos; Arquidemo de Tarso (siglo II antes de J. C.) y Zenón de Tarso. Los antiguos estoicos recogieron algunos rasgos de la escuela cínica, especialmente en la política y la moral, y se preocuparon intensamente de cuestiones físicas —que relacionaron con sus ideas acerca de la divinidad y del destino— y lógicas. La física estoica y los notables trabajos estoicos en la lógica proceden casi enteramente de este período. Algunos autores subrayan el naturalismo y racionalismo de los viejos estoicos.

(2) El llamado *estoicismo medio.* Sus principales figuras son Panecio y Posidonio (VÉANSE). Figuras menos importantes son: Recatón de Rodas (siglo π antes de J. C.), discípulo de Panecio, que se interesó grandemente por cuestiones morales e influyó mucho sobre el desarrollo del estoicismo romano; Dionisio de Cirene (siglo II antes de J. C.); Mnesarco de Atenas (fines siglo II y principios siglo I antes de J. C.), discípulo de Panecio. Se menciona asimismo a Asclepiodoto, a Gemino y a Fenias (Fainias), discípulos de Posidonio y miembros de la llamada "escuela de Rodas", la cual fue continuada por Jasón de Niza y es considerada como representando el paso al nuevo estoicismo. El estoicismo medio influyó en pensadores que pertenecen formalmente a otras escuelas y que algunas veces son presentados como estoicos (tal el caso de Antíoco de Ascaón *[fl.* 180 antes de J. C.], que fue propiamente un "académico" (véase ACADEMIA PLATÓNICA), y que se opuso a los escépticos. Característico del estoicismo medio es la tendencia al sincretismo y a la universalidad de intereses intelectuales, tal como es revelada por el "enciclopedismo" de Posidonio. En esta escuela se manifiestan rasgos platónicos y a veces pitagorizantes, así como tendencias escépticas moderadas en la teoría del conocimiento. En teología hay una fuerte tendencia al panteísmo (o a un politeísmo "jerarquizado"). Los estoicos de este período, sin descuidar las especulaciones sobre la física, tendieron a dar mayor importancia a problemas humanos y morales. Sus ideas influyeron grandemente sobre el mundo intelectual y

político romano sobre todo por medio del círculo de Escipión Emiliano, constituyendo el fundamento de las creencias políticas y de la acción moral de no pocos estadistas de Roma a partir del siglo I antes de J. C.

(3) El llamado *estoicismo nuevo* (los "nuevos estoicos" o "estoicos romanos"), llamado también a veces (aunque impropiamente) *estoicismo imperial.* Sus principales figuras son Séneca, Musonio, Epicteto, Hierocles y Marco Aurelio (VÉANSE). Se destacan asimismo: Lucio Anneo Cornuto (siglo I), maestro de Lucano y Persio, interesado por la retórica; Flavio Amano, de Nicomedia (fines siglo I), discípulo de Epicteto en Roma, cuyas doctrinas transcribió y expuso (V. EPICTETO). Como figuras menores puede citarse a un número considerable de escritores y pensadores, algunos de ellos influidos por el estoicismo medio, singularmente el de Posidonio. Nos limitamos a mencionar: Atenodoro de Tarso (siglo I antes de J. C.), bibliotecario de Pérgamo y enemigo de los cínicos; Antipatro de Tiro (siglo I antes de J. C.), que influyó sobre Catón de Utica y escribió sobre los deberes; Apolonio de Calcedonia o Nicomedia (siglo II), maestro de Marco Aurelio. Se menciona a veces asimismo a A. Persio Flacco, amigo de Cornuto; M. Anneo Lucano, sobrino de Séneca. El estoicismo de esta época, sobre todo el de las grandes figuras señaladas al principio de este párrafo, fue principalmente de índole moral y religiosa. El estoicismo conquistó en esta época gran parte del mundo político-intelectual romano, sin que pudiera ser considerado, empero, como un "partido", sino como una norma para la acción. Sería erróneo, sin embargo, considerar que la doctrina estoica de esta época se limitó a la ética. Si bien no se produjeron nuevos descubrimientos en la lógica, se desarrollaron, en cambio, bastante las cuestiones naturales y las tendencias enciclopédicas. El estoicismo grecoromano no se limitó, por lo demás, a los citados períodos y figuras. Muchas de sus doctrinas penetraron en autores no formalmente estoicos. Un caso ejemplar es el del neoplatonismo (hay mucho de estoicismo en Plotino), así como el de numerosos autores cristianos (entre los que podemos mencionar, como figura típica, a Boecio).

Si hacemos ahora abstracción de las diferencias que separan a los citados períodos y de las particulares doctrinas o intereses de cada uno de los principales representantes de la escuela, llegamos a una doctrina unificada —y forzosamente simplificada— que puede ser considerada común a todos los estoicos. Esta doctrina se presenta dividida en tres partes: la lógica, la física y la ética. La lógica o filosofía racional puede, a su vez, subdividirse en dos ramas: la lógica formal y la teoría del conocimiento. En la lógica formal —durante mucho tiempo desdeñada o desconocida— la contribución de los estoicos fue sumamente importante. Como lo han mostrado Lukasiewicz, Bochenski, Benson Mates y otros autores, se trata de una lógica formalista, que se preocupa sobre todo de las proposiciones —en vez de concentrarse, como gran parte de la lógica aristotélica, en los términos— y que llega a establecer las bases del cálculo proposicional. Nos hemos referido a este punto en el artículo Lógica (VÉASE) y en varios otros artículos de este Diccionario (por ejemplo, Variable [v.]). Junto a ello los estoicos elaboraron con gran detalle y refinamiento reglas de inferencia para tal cálculo, como lo muestra su doctrina de los indemostrables (v.). En la teoría del conocimiento, los estoicos elaboraron la doctrina del alma como un encerado sobre el cual inscriben las cosas externas las impresiones (o "fantasías") que el alma puede aceptar o negar, dependiendo de ello la verdad o el error. Si se acepta la impresión tal como es, surge una comprensión (o "catalepsia"). La certidumbre absoluta o evidencia es una "impresión comprensiva" (o "fantasía cataléptica" (v.) Esta doctrina distinguía a los estoicos tanto de los platónicos como de los empíricos y escépticos. Otras investigaciones estaban relacionadas con la filosofía racional; entre ellas, todas las que se referían a la retórica y a la semiótica, que los estoicos trataron con particular detalle. El hecho, pues, de que muchos estoicos (principalmente los nuevos estoicos) considerasen la lógica como una rama subordinada a la ética, no significa, pues, que descuidaran esta rama.

En la física de los estoicos se manifestaron algunos de los rasgos más conocidos de su cosmovision. Los elementos racionalistas, materialistas (o, mejor dicho, corporalistas) y deterministas que invaden sus doctrinas están fundados en gran parte en su concepción de la realidad física. Para los estoicos, el mundo es esencialmente corporal, pero ello no significa que se nieguen ciertas realidades que se llaman los incorpóreos. Contra los aristotélicos, los estoicos proponían, además, ciertas doctrinas propias; así, por ejemplo, la tesis de la interpenetrabilidad de los cuerpos a que nos hemos referido en los artículos sobre el espacio y el lugar (VÉANSE). Importante es que, a diferencia de la física atomista de Demócrito y de Epicuro, basada en el postulado (o "intuición") de la existencia de partículas invisibles (véase ATOMISMO), la física estoica se funda en la idea de un continuo dinámico. En *este* respecto la física estoica se parece a la aristotélica. Pero a diferencia de ella, la de los estoicos supone, como indica Sambursky, la existencia de "una isla inmersa en un vacío infinito". En efecto, lo real es pleno y continuo (VÉASE), pero lo rodea el vacío. El sustrato que llena el cosmos es el *pneuma* (v.). Propiedad fundamental del pneuma es la tensión (v.), por medio de la cual tiene lugar la cohesión, συνεχεία, de la materia. Ello llevó a los estoicos a suponer que ninguna cosa es igual a otra dentro del continuo dinámico, y a la vez a establecer la ley de necesidad universal o causalidad para relacionar las interacciones dentro del conjunto. Siguiendo antecedentes heracliteanos, los estoicos consideraban el fuego como principio del cosmos; de él han nacido los cuatro elementos y a él vuelven en una sucesión infinita de nacimientos y destrucciones. El fuego es el principio activo, dinámico, que se opone a la pasividad que gradualmente van adquiriendo los cuatro elementos al alejarse de él. El universo es un compuesto de elementos reales y racionales —*logoi*—; sus diversas partes se mantienen unidas gracias a la *tensión* producida por el alma universal que todo lo penetra y vivifica. Así, la teoría de las fuerzas divinas aproxima las concepciones físicas del antiguo estoicismo a las creencias religiosas populares de los griegos, de las que se apartaron en los posteriores períodos.

La parte más conocida del estoicismo, la ética, se halla fundada en la eudemonía, pero ésta no consiste en el placer, sino en el ejercicio constante de la virtud, en la propia autosuficiencia que permite al hombre desasirse de los bienes externos. El primer imperativo ético es vivir conforme a la Naturaleza, esto es, conforme a la razón, pues lo natural es racional. La felicidad radica en la aceptación del destino, en el combate contra las fuerzas de la pasión que producen la intranquilidad. Al resignarse al destino se resigna también el hombre a la justicia, pues el mundo es, en tanto que racional, justo. La existencia del mal y el hecho de la coexistencia en las pasiones de la naturalidad y de la irracionalidad dio origen a una teodicea, desarrollada sobre todo por Crisipo, que intentó justificar el mal por la necesidad de los contrarios. El mal consiste en lo que es contrario a la voluntad de la razón del mundo, en el vicio, en las pasiones, en cuanto destruye y perturba el equilibrio. Con todo, la teoría de la resignación, que hubiera debido conducir aparentemente a la aceptación de todo lo existente como necesario, no impidió a los estoicos ejercer una crítica social y política y abogar por reformas fundadas en sus ideales del cosmopolitismo y del sabio. El fondo estoico de muchas personalidades del mundo romano vale como una prueba de este rasgo del estoicismo, que se manifiesta con más vigor cuando la parte teórica va siendo arrinconada por la concepción del estoicismo como actitud ante la vida y aun como religión.

Considerado en su conjunto, el estoicismo aparece, por lo tanto, como algo más que como una escuela y una "secta"; es, en la opinión de María Zambrano, "la recapitulación de los conceptos e ideas fundamentales de la filosofía griega", "el zumo que arroja al ser exprimida la filosofía griega cuando alguien quiere saber a qué atenerse". Lo cual no significa en modo alguno que el estoicismo sea un mero sincretismo; de modo análogo a los neoplatónicos, los estoicos representaban la transposición al plano filosófico del afán común de salvación y aun la expresión de esta salvación en la forma de vida del sabio. Pero mientras los neoplatónicos tendían a una filosofía religiosa —o a una religión filosófica— propia exclusivamente del elegido que, teniendo conciencia de la crisis, pretendía sobreponerse a ella, los estoicos descendían de continuo hacia el hombre común, de suerte que el estoicismo representa un vigoroso esfuerzo de salvación total y no sólo de desdeñoso apartamiento del sabio. El aprendizaje de la actitud ante la muerte, el sostenerse y resistir en el mar embravecido de la existencia, podían transmitirse a todos, y si de hecho no ocurrió así en una proporción análoga a como ocurrió en el cristianismo, se debió a que, a pesar de todo, el estoicismo era una filosofía popularizada y una religión filosófica en vez de ser un pensamiento común a todos y una religión auténtica. Sin embargo, la persistencia de la actitud estoica en Occidente señala que es tal vez una de las raíces de su vida o, cuando menos, una de las actitudes últimas que el hombre occidental adopta cuando, aparecida la crisis, busca un camino para acomodarse a ella, un ideal provisional que tenga en lo posible la figura de una postura definitiva.

Podría, empero, hacerse una historia del estoicismo en Occidente no sólo como una de las actitudes últimas del hombre ante ciertas situaciones, sino también como reiteración de un conjunto de doctrinas que el estoicismo antiguo desarrolló en forma particularmente detallada y madura. De esta historia es usual mencionar la llamada renovación estoica —o neoestoicismo— que surgió en Europa desde el Renacimiento. Como lo ha indicado Cassirer, este movimiento tiene raíces múltiples, todas ellas vinculadas al afán del "conocimiento del hombre", y se desarrolló sobre todo, en sus principios, en Italia y en España, de tal modo que puede rastrearse en autores como Telesio, Cardano y Vives. Este movimiento surge, naturalmente, en estrecha relación con otros intentos de renovación del pensamiento "antiguo" (tales, el epicureísmo y especialmente el escepticismo, por no decir nada del neoplatonismo y el aristotelismo humanistas), pero adquiere una particular fuerza en las tendencias neoestoicas. Como es apenas necesario mencionarlo, este nuevo estoicismo se tiñe de contenidos que sólo de modo ocasional habían estado presentes en el estoicismo antiguo: el "humanismo" es, por ejemplo, uno de ellos, en una forma más radical que el humanismo cosmopolita del "estoicismo imperial" o estoicismo nuevo. Desde el punto de vista histórico-filosófico, se suele considerar como neoestoicos estrictos a autores como G. du Vair (que, al parecer, influyó sobre Charron), así como Justus Lipsius, cuyas obras ejercieron una gran influencia. Otros autores de la misma tendencia son C. Schoppe o Scioppius (1576-1649), Thomas Gataker (1574-1654) y Daniel Heinsius (1580-1655). Pero limitar a ellos el "neoestoicismo" es no comprender el sentido de la actitud estoica en la época. La literatura, sobre todo, está impregnada de elementos estoicos, y en algunos casos, como en la literatura española, estos elementos representan uno de los pilares sobre los cuales se basa el escritor. Se ha mostrado esto, por ejemplo, en la misma concepción del honor en los dramaturgos del Siglo de Oro, oscilante entre una concepción "pública" y "externa" —"Honra es aquello que consiste en otro", como dice un personaje de Lope en Los *comendadores de Córdoba*— y una concepción "interior", que identifica honor y virtud. Y el caso posterior de Quevedo es una prueba de este papel fundamental desempeñado por el estoicismo, sin que haya que adherirse para defender esta idea a la tesis extrema de Ganivet, que hace del estoicismo uno de los cimientos de la vida española. Lo que importa, en todo caso, es no identificar siempre precipitadamente las *doctrinas* estoicas, solidificadas en fórmulas, con la *actitud* estoica, que puede en principio admitir varias formas. Los neoestoicos como secta filosófica en el período que nos ocupa tendían, por supuesto (a diferencia de los literatos) a subrayar el primer aspecto. A ellos se refiere Leibniz cuando señala (Cfr. Gerhardt, VII, 333) que "la secta de los nuevos estoicos cree que hay substancias incorporales, que las almas humanas no son cuerpos, que Dios es el alma o, si queréis, la primera potencia del mundo, que es inclusive causa de la materia, pero que una necesidad ciega le mueve a obrar, de modo que es en el mun-

do lo que son el muelle o el peso en el reloj". El "esplritualismo" de los neoestoicos, a diferencia del "corporalismo" de los estoicos antiguos, sobre todo los más tradicionales, introduce, por supuesto, en la doctrina misma una diferencia considerable, pero la afirmación del poder del *fatum y* la necesidad de resignarse ante él parece no haber sido alterada.

Los fragmentos de los antiguos estoicos han sido recogidos y editados por H. von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta collegit Iohannes ab Arnim*, 4 vols.: *I. Zeno et Zenonis discipuli*, 1905; *II. Chrysippi fragmenta logica et physica*, 1903; *III. Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, 1903; *IV* [índices preparados por M. Adler], 1924. Hay otras ediciones separadas (así, la de A. C. Pearson: *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891). Edición más reciente de N. Festa: *I frammenti degli stoici antichi*, 1932. Las ediciones de los filósofos del estoicismo medio (Posidonio, Panecio) y nuevo (Epicteto, Séneca, Marco Aurelio) están indicadas en la bibliografía de cada uno de ellos. — Sobre la doctrina estoica en general: P. Weigoldt, *Die Philosophie der Stoa*, 1883. — P. Ogéreau, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, 1885. — Paul Barth, *Die Stoa*, 1903, 6ª ed., reel. por Goedeckemeyer, 1946 (trad. esp.: *Los estoicos*, 1930). — R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean*, 1910. — Gilbert Murray, *The Stoic Philosophy* (Conway Memorial Lecture), 1915. — Íd., íd., *Stoic, Christian and Humanist*, 1950. — Robert Mark Wenley, *Stoicism and Its Influence*, 1927. — R. K. Hack, "La Sintesi stoica. I. Tonos", *Ricerche religiose* (1925), págs. 505-13; "II. Pneuma", *ibid.* (1929), págs. 297-325. — K. H. E. de Jong, *De Stoa, een wereld philosophie*, 1937. — Jean Brun, *Le stoïcisme*, 1958 ("Que sais-je?") (trad. esp.: *El estoicismo*, 1962). — Sobre historia de la escuela: G. Rodier, *Histoire extérieure et intérieure du Stöicisme (Études de philosophie grecque)*, 1926. — Max Pohlenz, *Die Stoa. Die Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vol. 1949, 2ª ed., 1959. — Sobre estocismo medio: A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa, in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, 1892. — Sobre estoicismo nuevo: E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism, Being Lectures on the History of the Stoic Philosophy with Special Reference to Its Development within the Roman Empire*, 1911. — V. E. Alfieri, *Lo stoicismo del mondo greco al mondo romano*, 1950. — Sobre estoicismo y Patrística: Michel Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, 1957. — Sobre el renacimiento del estoicismo en el siglo XVI: Leontine Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, 1914 [Bibliothèque Littéraire de la Renaissance, vol. V]. — J. L. Saunders, *J. Lipsius. The Philosophie of Renaissance Stoicism*, 1954. — *Sobre física estoica*: S. Sambursky, *Physics of the Stoica*, 1959 (con trad. ing. de textos griegos y latinos relativos a la física estoica [págs. 116-45]). — Sobre ética estoica: M. Heinze, *Stoicorum Ethica ad origines suas relata*, 1889. — A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, 1890. — Otto Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, 1933. — Guido Mancini, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, 1940. — Sobre psicología estoica: Ludwig Stein, *Die Psychologie der Stoa*, 1886. — Sobre teoría del conocimiento estoico: Ludwig Stein, *Die Erkenntnistheorie der Stoa*, 1888. — Sobre filosofía social estoica: Eleuterio Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, 1936 (Dis.). — Sobre la doctrina estoica del alma y sus partes: K. Schindler, *Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen, insbesondere bei Panaitios und Poseidonios, und ihre Verwendung bei Cicero*, 1934. — Sobre la moral estoica y la moral cristiana: A. Bonhöffer, *Epiktet und das neue Testament*, 1911 [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 10]. — J. Stelsenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, 1933. — Sobre lógica estoica: J. Lukasiewicz, "Z historji logiki zdań", *Przeglad filozoficzny*, XXVII (1934), 369-77. Trad. alemana en "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis*, V (1935-36), 111-31. — A. Krokiewicz, "O logice stoików", *Kwartalnik filozoficzny*, XVII (1948), 173-97. — A Virieux-Reymond, *La logique et l'epistémologie des stoïciens*, 1949. — I. M. Bocheński, *Ancient Formal Logic*, 1951. — B. Mates, *Stoic Logic*, 1953. — Jürgen Mau, "Stoische Logik. Ihre Stellung gegenüber der Aristotelischen Syllogistik und dem modernen Aussagenkalkül", *Hermes*, LXXXV (1957), 147-58.

ESTRATIFICACIÓN (LEY o PRINCIPIO DE). Véase CATEGORÍA.

ESTRATÓN DE LAMPSACO fue escolarca del Liceo, como sucesor de Teofrasto, desde 288/7 ó 287/6 antes de J. C. y durante dieciocho años. Es conocido por el nombre de *el físico*, por haberse ocupado principalmente (y extensamente) de ciencias naturales (física, mecánica, cosmología, meteorología, geografía, zoología, fisiología, psicología, medicina), aun cuando también se ocupó de ética, lógica y teología. La tendencia de Estratón fue naturalista y aun mecanicista; intentando combinar las teorías de Aristóteles con las de Demócrito, defendió el atomismo. Pero los átomos de que habla Estratón eran infinitamente divisibles y, además, estaban dotados —contrariamente a los de Demócrito— de cualidades, especialmente de las cualidades de lo cálido y lo frío. En psicología Estratón mantuvo la doctrina de la unión de la percepción (que es movimiento) y el pensar, así como la fundamentación somática de todos los procesos psíquicos. Ahora bien, ello no significaba un corporalismo completo, sino la afirmación del hecho de que el alma, como soporte de las afecciones psíquicas, es la unidad del cuerpo. Los trabajos de Estratón influyeron considerablemente sobre los investigadores de la época alejandrina, especialmente en física y medicina.

Texto y comentario por Fritz Wehrli en el Cuaderno V de *Die Schule des Aristoteles: Straton von Lampsakos*, 1950. — Véase también C. Nauwerk, *De Stratone Lampsceno*, 1836. — G. Rodier, *La physique de Straton de Lampsaque*, 1890. — H. Diels, "Ueber das physikalische System des Straton", *Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften* (1893). — Artículos de W. Capelle sobre Estratón de Lámpsaco (Straton, 25) en Pauly-Wissowa, y de O. Regenbogen sobre el mismo autor en Supplementband VII de P.-W.

ESTRUCTURA. El significado del vocablo 'estructura' está relacionado con los significados de los términos 'forma', 'configuración', 'trama', 'complexo', 'conexión' (o 'interconexión'), 'enrejado' y otros similares. 'Estructura' designa un conjunto de elementos solidarios entre sí, o cuyas partes son funciones unas de otras. Los componentes de una estructura se hallan interrelacionados; cada componente está relacionado con los demás y con la totalidad. Se dice por ello que una estructura está compuesta de miembros más bien que de partes, y que es un todo (VÉASE) más bien que una suma. Los miembros de un todo de esta índole están, según dice Husserl,

enlazados entre sí de tal forma que puede hablarse de no independencia relativa de unos con otros y de compenetración mutua. En la estructura hay, pues, enlace y función, más bien que adición y fusión. Por eso en la descripción de una estructura salen a relucir vocablos tales como 'articulación', 'compenetración funcional' y 'solidaridad'.

La idea general de estructura ha sido utilizada desde muy antiguo. Sin embargo, se ha insistido en la noción de estructura y aun en el carácter estructural de lo real especialmente desde el romanticismo. Lo que puede llamarse "estructuralismo" se ha contrapuesto con frecuencia al "atomismo" (VÉASE) y también al asociacionismo (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO). Se han dado como ejemplos de estructuras los organismos biológicos, las colectividades humanas, los complexos psíquicos, las configuraciones de objetos dentro de un contexto, etc. etc. Estos ejemplos de estructuras han sido examinados, por así decirlo, "en su totalidad" y no, o no sólo, en los elementos componentes. Ha podido hablarse por ello no sólo de una concepción estructuralista, sino también de un método estructuralista, contrapropuesta al método analítico — o, mejor, a los métodos analítico y sintético, de descomposición y recomposición de elementos. El estructuralismo ha recibido también los nombres de "organicismo", "totalismo" y otros similares. Algunos autores han indicado que el método estructuralista no es opuesto al método "atomis-ta", el cual puede ser usado como auxiliar del primero. Ello ha ocurrido, según veremos de inmediato, en la psicología.

La noción de estructura ha alcanzado gran predicamento especialmente en la psicología. El término 'estructura' suele traducir el vocablo alemán *Gestalt,* hablándose de "gestaltismo" no menos que de "estructuralismo". Otros términos usados al efecto han sido 'forma' y 'configuración'. Los principales promotores de la teoría (psicológica) de la estructura son Max Wertheimer (VÉASE), Kurt Koffka (v.), y Wolfgang Köhler (v.). Debe advertirse que la teoría de la estructura en psicología, o psicología estructuralista (o "gestaltista"), no ha surgido como reacción completa a las concepciones llamadas "atomistas" y "asociacionistas". Según hemos puesto de relieve (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO), los estructuralistas o gestaltistas han criticado diversos supuestos del asociacionismo, pero han aprovechado muchos trabajos de la "escuela asociacionista", integrándolos en sus propias concepciones. Junto al asociacionismo han contribuido a la formación de la teoría de la estructura las investigaciones de Meinyng y Ehrenfels sobre las "cualidades de forma" y en parte (menor) las investigaciones de Husserl a que nos hemos referido en el artículo TODO. Pero el precedente más inmediato de las teorías de los citados psicólogos se encuentra en los trabajos de Ehrenfels, Lipps y especialmente F. Krüger y J. Volkelt. Los trabajos experimentales de Krüger sobre la noción de totalidad psíquica proceden de 1905-1906; los de Volkelt, de 1912. Éste es considerado el año 1 en la historia de la teoría psicológica de la estructura. En el curso del mismo publicó 'Wertheimer su trabajo "Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegungen" *(Zeitschrift für Psychologie,* 61). Koffka publicó en 1913 sus "Beiträge zur Psychologie der Gestalt-und Bewegunserlebnisse" *(ibid.,* 67). Las contribuciones a la teoría de la estructura a partir de estas fechas han sido abundantes. Lo más importante desde el punto de vista filosófico fue la extensión dada al concepto de estructura por Kóhler en 1920 con su escrito *Die physischen Gestalten im Ruhe una im stationären Zustand.* Han sido, por lo demás, escritos de este tipo más bien que los propiamente psicológico-experimentales los que han suscitado numerosos debates. Muchos psicólogos que admiten los resultados experimentales de la teoría de la estructura se niegan a admitir las correspondientes implicaciones ontológicas y lógicas. Por otro lado, la suposición de que en la base de tal teoría se halla el realismo tradicional aparece a algunos como demasiado vaga; de hecho, las implicaciones ontológicas y lógicas de la teoría psicológica de la estructura (y de su aplicación a la realidad entera) son más complejas. En vista de ello podría declararse que es necesario establecer una completa distinción entre la teoría psicológica estructuralista y la filosofía general estructuralista. Ahora bien, bastantes investigadores —no solamente filósofos, sino también psicólogos y, en general, científicos— rechazan una distinción demasiado radical e indican que la noción de estructura podría ser aplicada a todas las ciencias. Esto se ve especialmente en el libro colectivo sobre el concepto de forma mencionado en la bibliografía (ed. L. L. Whyte, 1951). Partiendo de la psicología estructuralista suponen algunos, en efecto, la posibilidad de una "física estructuralista" o "gestaltista", cuyo "modelo" es la biología. También imaginan la posibilidad de que tanto la física como la biología se desarrollen siguiendo conceptos "estructuralistas". Otros autores hablan de un "estructuralismo" en la matemática — o, por lo menos, en la topología y otras ramas no estrictamente "cuantitativas" de la matemática.

Dentro de la psicología estructuralista ha desarrollado Kurt Lewin (VÉASE) una "psicología topológica". Una especie de "estructuralismo topológico" ha sido presentado por Raymond Ruyer (VÉASE) en su obra *Esquisse d'une philosophie de la structure* (1930). Ruyer ha modificado luego sus puntos de vista, pero en la obra citada aspiró a defender un "mecanicismo integral" fundado en una concepción geométrico-mecánica, "es decir [son sus propias palabras], estructural", de la realidad. Ésta fue concebida por dicho autor como un conjunto de formas. La forma a su vez era definida como "un conjunto de posiciones en el espacio y en el tiempo".

En las ciencias del espíritu (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL) la noción de estructura ha sido desarrollada sobre todo por Dilthey y su escuela. Mientras en la psicología de la estructura esta última es principalmente una "configuración", en Dilthey y autores diltheyanos aparece sobre todo como una "conexión significativa" (Sinnzu*sammenhang).* Tal conexión es propia tanto de los complexos psíquicos como de los objetos culturales y hasta del sistema completo del "espíritu objetivo". En la idea de estructura como conexión significativa desempeña un papel fundamental el elemento temporal y, a la postre, histórico. Subjetivamente, las totalidades estructurales aparecen como vivencias (véase VIVENCIA); objetivamente, aparecen como formas del espíritu (objetivo). Las estructuras como conexiones significa-

tivas no pueden ser propiamente explicadas; en vez de explicación hay descripción y comprensión (VÉASE).

No todas las direcciones de la filosofía contemporánea están de acuerdo en concebir del mismo modo la estructura. Varios autores declaran que la concepción estructural, tal como es utilizada en la psicología y, en general, en las ciencias del espíritu, adolece del defecto de una insuficiente dilucidación lógica de la noción de estructura. Russell ha señalado, por ejemplo, que la noción de estructura no puede aplicarse a conjuntos o a colecciones —donde el todo "determina" a la parte—, sino únicamente a relaciones. La estructura es entonces función de sistemas relaciónales; la estructura común de dos o más de estos sistemas equivale a la referencia de cada uno de los "elementos" de un sistema a cada uno de los de otro u otros. Otros autores concuerdan en parecidas opiniones. S. K. Langer indica que la estructura es "el puente que une todos los diversos significados de la forma " (donde "forma", o "forma lógica" designa "el modo mediante el cual es construida una cosa"), de tal suerte que "cualquier cosa que posee una forma definida resulta construida de una manera también definida" (An *Introduction to Symbolic Logic*, 1937, pág. 24). K. Grelling y P. Oppenheim declaran que la noción de estructura debe ser analizada en estrecha relación con la noción de correspondencia. La aplicación del análisis lógico permite, además, a su entender, traducir a un lenguaje más formal proposiciones de carácter estructuralista que hasta ahora habían sido interpretadas en un sentido demasiado metafísico. Así ocurre, por ejemplo, con una proposición tal como "La estructura *(Gestalt)* es más que la suma de las partes", la cual se expresa más rigurosamente mediante la proposición "El sistema de acciones es más que el agregado". Por lo general, estos y otros autores han tendido a aproximar, pues, la noción de estructura a nociones tales como las de correspondencia, orden (formal) e isomorfismo (VÉANSE).

Según lo anterior, parece haber tres distintas nociones de estructura: la elaborada por psicólogos (Ehrenfels, Koffka, Krüger, etc.); la ofrecida por los filósofos de la escuela de Dilthey, y la propuesta por los lógicos. Podemos ahora preguntarnos si hay relaciones entre las tres nociones.

Dos respuestas se nos ocurren. Por un lado, podemos aproximar los conceptos psicológico y lógico en virtud de su común tendencia a considerar la estructura estáticamente, a diferencia del sentido temporal y "dinámico" del concepto diltheyano. Podemos asimismo aproximar este último concepto al psicológico por basarse ambos en observaciones de hechos de naturaleza análoga. Y podemos finalmente considerar el concepto lógico como una generalización y formalización de todo concepto de estructura, incluidos los conceptos psicológico y diltheyano.

Por otro lado, podemos seguir a Knut Erik Tranöy (*Wholes and Structures. An Attempt at a Philosophical Analysys,* 1959) y examinar los usos de los términos 'todo' y 'estructura'. Según dicho autor, esos términos pueden aplicarse a diversas entidades que consideramos como todos y estructuras, pero el significado que adquieren los citados términos en sus diversas aplicaciones es tan distinto que parece quebrarse la "unidad del uso". Si consideramos los objetos de investigación científica (o científica y filosófica) como un "continuo" en uno de cuyos extremos se halle la matemática y la lógica, y en el otro extremo las disciplinas humanísticas (y al final probablemente la estética), podremos advertir que hay una transformación continua del uso del vocablo 'estructura' desde un concepto puramente formal en el que predomina la noción de "sistema de relaciones entre elementos" que forman la estructura, hasta la noción de todo "holístico", en el cual la noción de relación entre elementos pierde importancia (o se hace sumamente vago), de modo que los componentes llamados "elementos" o "partes" van siendo cada vez más variados y heterogéneos. Sucede como si en las estructuras formales los elementos (y sus relaciones) determinaran la estructura, y como si en las estructuras no formales los todos "holísticos" determinaran el tipo de los elementos y las relaciones que deben mantenerse entre ellos. En ambos casos se mantiene la noción de estructura, pero la forma de relación entre el todo y las partes se invierte casi totalmente.

Teoría psicológica de la estructura: Max Wertheimer, *Ueber Gestalttheorie,* 1925. — Id. id., *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie,* 1925. — W. Köler, *Gestaltpsychologie,* 1929 (trad. esp.: *Psicología de la forma,* 1948) (véase también la obra del mismo autor, citada en el texto de este artículo, sobre la estructura en los objetos físicos). — K. Koffka, *Principies of Gestalt Psychology,* 1935 (trad. esp.: *Principios de psicología de la forma,* 1953. — Félix Krüger, "Ueber psychische Ganzheit", *Neue Psychologische Studien,* I (1926). —Id., id., "Das Problem der Ganzheit", *Bläter für deutsche Philosophie,* VI (1932). Otras obras de Krüger, en la bibliografía sobre este filósofo. En esp. véase especialmente su obra *El concepto de totalidad en psicología* (trad., 1941). En colaboración con F. Sander, Félix Krüger publicó también, en los citados *Neue Psychologische Studien* (1928), un estudio sobre estructura y sentido: "Gestalt und Sinn". — El órgano de la escuela psicológica estructuralista fue durante varios años *Psychologische Forschung* (fundado en 1922). — Las obras principales de Kurt Lewin han sido mencionadas en el artículo dedicado al mismo. Una exposición amplia de la teoría de la estructura, por K. Koffka, M. Ogden y E. Rignano: *La teoría de la estructura* (trad. esp., 1928). — Sobre la teoría de la estructura de Wertheimer, Koffka y Kôhler: B. Petermann, *Die Wertheimer- Koffka- Köhlersche Gestalttheorie und das Gestaltproblem,* 1929. — Sobre psicología de la estructura y la teoría general de la estructura: E. R. Jaensch, *Gestaltpsychologie und Gestalttheorie,* 1929. — Exposición de las diferentes teorías psicológicas de la estructura por E. Pucciarelli, *La psicología de la estructura,* 1936 [Publicaciones de la Universidad de La Plata, XX, N° 10]. — P. Guillaume, *Psicología de la forma* (trad. esp., 1947). — F. H. Allport, *Theories of Perception and the Concept of Structure,* 1955. — Emil Altschul, *Problem und Programm der Ganzheits-Psychologie,* 1956. — D. W. Hamlyn, *The Psychology of Perception; a Philosophical Examination of Gestalt Theory and Derivative Theories of Perception,* 1957. — Sobre método estructural: F. Weindhandl, *Die Methode der Gestaltanalyse,* 1923. — Id., id., *Die Gestaltanalyse,* 1927. — Martin Scheerer, *Die Lehre von der Gestalt, ihre Methode und psychologischer Gegenstand,* 1931. — Sobre configuraciones y sentimientos: Varios autores, *Komplexqualitäten, Gestalten und Gefühl,*

ed. Felix Krüger, 1926. — Sobre teoría de la estructura, del complexo y de la configuración: H. Heicke, *Der Strukturbegriff*, 1928. — B. Petermann, *The Gestalt Theory, and the Problem of Configuration*, 1932. — G. E. Müller, *Komplextheorie und Gestalttheorie*, 1923. — Véase también análisis de la noción de estructura en las obras de Merleau-Ponty sobre la percepción y sobre el comportamiento mencionadas en MERLEAU-PONTY (MAURICE). — Sobre teoría de la estructura y la noción de totalidad en biología: F. Alverdes, *Die Ganzheitsbetrachtung in der Biologie*, 1933. — Dürken, *Entwicklungsbiologie und Ganzheit*, 1936. — Sobre la idea de totalidad estructural en la economía: H. Peter, *Der Ganzheitsgedanke in Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft*, 1934. — Sobre el problema de la estructura en teoría del conocimiento: Balduin Noll, *Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie*, 1946. — Sobre noción de estructura en varias disciplinas: A. Wenzl, "Der Gestalt und Ganzheitsbegriff in der modernen Psychologie, Biologie und Philosophie, und sein Verhältnis zum Entelechiebegriff", en *Festschrift J. Geyser* (1931). — Roger Bastide, ed., *Sens et usages du terme "structure" dans les sciences humaines et sociales*, 1962 (*Janua Linguarum*, 16) [colaboraciones de E. Wolf, C. Lévi-Strauss, P. Francastel, H. Lefèbvre *et al.*]. — Sobre estructura de las totalidades: W. Burkamp: *Die Struktur der Ganzheiten*, 1929. — Sobre implicaciones filosóficas de la idea de estructura: F. Romero, "Vieja y nueva concepción de la realidad", 1932 (Cfr. *Filosofía contemporánea*, 1941). — L. L. Whyte, *Accent on Form. An Anticipation of the Science of To-morrow*, 1954. — Bosquejo de filosofías estructurales: Eugen Herrigel, *Urstoff und Urfom. Ein Beitrag zur philosophischen Strukturlehre*, 1926. — R. Ruyer, *op. cit* en el texto del artículo. — Ed. Morot-Sir, *La pensée négative. Recherche logique sur la structure et ses démarches*, 1946 (Heidegger, Husserl y otros). — Sobre lógica estructural; Jakob Sulser, *Die Strukturlogik*, 1944 (también el libro de Bornstein citado en ARQUITECTÓNICA). — Análisis fenomenológico sobre la estructura de la estructura: Rafael García Bárcena, "Estructura de la estructura. Esquema para la filosofía de la estructura" (*Cursos y conferencias*, Buenos Aires, Nos. 193-194), 1948. — Sobre estructura y realidad: D. W. Gottschalk, *Structure and Reality*, 1937. — Sobre el concepto de estructura en sentido lógico y como totalidad funcional: Kurt Grelling y Paul Oppenheim "Der Gestaltbegriff im Lichte der neuen Logik", *Erkenntnis*, VI (1937-38), 211-25. — Id., id., "Logical Analysis of 'Gestalt' as 'Functional Whole' " (V Congreso Int. de Unidad de la Ciencia), 1939. — Véase también Knut Erik Tranöy, *op. cit.* en el texto.

ETERNIDAD. En dos sentidos suele entenderse el vocablo 'eternidad': en un sentido común, según el cual significa el tiempo infinito, o la duración infinita, y en un sentido más usual entre muchos filósofos, según el cual significa algo que no puede ser medido por el tiempo, pues trasciende el tiempo. Los griegos, filósofos o no, entendieron *con frecuencia* 'eternidad' en el primer sentido. Así ocurría cuando daban a lo eterno, αἰών, el significado de lo que dura a través de todo el tiempo, de lo que perdura, διὰ παντὸς ἀεί τοῦ χρόνου, o el significado de lo que es desde siempre, o de lo que ha sido hasta ahora sin interrupción. Especialmente vivo se halla este sentido en las doctrinas de los filósofos presocráticos cuando hablan de que la realidad primordial es eterna (es decir, sempiterna), o cuando mantienen la teoría del eterno retorno (VÉASE). En el propio Platón tenemos este sentido en algunos pasajes, tales como en el *Fedón* (103 E), donde se refiere a la duración eterna o por todo el tiempo, εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, que pertenece a las formas (otro pasaje de tipo análogo en *Rep., X,* 608 D). Y en Aristóteles se encuentra el sentido de 'eternidad' como infinita duración en sus afirmaciones acerca de la eternidad del movimiento circular *(Phys.,* VIII 8, 263 a 3) acerca del existir "desde el principio" las cosas eternas *(Met.,* Θ 9, 1051 a 20) y aun acerca de la eternidad de una de las tres clases de substancias: las substancias que son a la vez sensibles y eternas *(Met.,* Λ 1, 1069 a 31 b). Ahora bien, tan pronto como se procedió a analizar la relación entre la eternidad y el tiempo se descubrió que no era fácil medir aquélla por medio de éste. Ello se advierte en el famoso pasaje de Platón en el *Timeo* (37 D), donde se manifiesta que antes de crearse el cielo no había noches ni días, meses ni años. Estas medidas del tiempo — que son partes del tiempo— surgieron al crearse el cielo. Es un error, pues, transferir a la esencia eterna el pasado y el futuro, que son especies creadas de tiempo. De la esencia eterna decimos a veces que fue, o que será, pero en verdad solamente podemos decir de ella que *es.* En efecto, lo que es inmóvil no puede llegar a ser más joven ni más viejo. De la eternidad se dice que es siempre, pero es menester destacar más el 'es' que el 'siempre'. Por este motivo no puede decirse que la eternidad es una proyección del tiempo al infinito. Más bien cabe decir que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad, es decir, una imagen perdurable de lo eterno que se mueve de acuerdo con el número: μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ᾽ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα. Con esto se admite un contraste entre lo eterno, αἰώνιος, y lo sempiterno o perdurable, ἀΐδιος. Pero que la eternidad no sea simplemente la infinita perduración temporal no quiere decir que sea algo opuesto al tiempo. La eternidad no niega el tiempo, sino que lo acoge, por así decirlo, en su seno: el tiempo se mueve *en* la eternidad, que es su modelo. Estas ideas fueron recogidas y elaboradas por Plotino. Mas para formular su teoría de la eternidad Plotino tuvo asimismo en cuenta la doctrina aristotélica. En el artículo sobre el tiempo nos hemos referido ya al cambio semántico del vocablo αἰών ; de querer decir 'de un cabo a otro de una existencia' pasó a significar 'de un cabo a otro de la edad del cielo entero'. No es este el lugar de embarcarnos en informaciones semánticas (esto es, semántico-filológicas). Pero llamamos la atención del lector sobre la riqueza de significaciones del término griego αἰών tal como ha sido puesta de relieve por A.-J. Festugière en su artículo "Le sens philosophique du mot αἰών", *La Parola del Passato. Rivista di Studi Classici*, XI (1949), 172-89, de que hemos dado cuenta en el artículo Tiempo, y tal como ha sido investigada por Enzo Degani en su obra ΑΙΩΝ. *Da Omero ad Aristo-tele,* 1961. Degani indica que debemos recurrir por lo menos a diez vocablos para traducir diversos sentidos de αἰών : 'fuerza vital', 'médula espinal', 'vida', 'tiempo', 'duración de la vida', 'edad', 'época', 'generación', 'suerte (destino), 'eternidad'. Ἀιων es realmente un término πολύσημος . Pero pueden distinguirse filosóficamente varios significados básicos, y puede

también trazarse una historia de cambios semánticos fundamentales atendiendo a los escritos de los filósofos. Es lo que hacemos en el presente artículo destacando dos sentidos importantes para nuestro tema.

Aristóteles parece atenerse todavía a la concepción más común de la eternidad, según la cual ésta es tiempo que perdura siempre. Pero al acentuar que carece de principio y de fin, y sobre todo, al manifestar que el αἰών incluye *todo* el tiempo y es duración inmortal y divina *(De caelo,* I 9, 279 a 22-9), Aristóteles usó asimismo la contraposición mencionada al comienzo de este artículo. Pues la eternidad es un fin que está abarcando, περιέχον, lo infinito. Ahora bien, Plotino recalcó aun más la tesis platónica. En el cap. vii de su tercera ***Eneada*** indica Plotino que la eternidad no puede reducirse a la mera inteligibilidad ni al reposo (uno de los cinco grandes género del ser establecidos por Platón en el *Sofista).* Además de estos caracteres, la eternidad posee dos propiedades: unidad e indivisibilidad. Una realidad es eterna, pues, cuando no es algo en un momento y cosa distinta en otro momento, sino cuando lo es todo a la vez, es decir, cuando posee una "perfección indivisible". La eternidad es, por así decirlo, el "momento" de absoluta estabilidad de la reunión de los inteligibles en un punto único. Por eso, como en Platón, no puede hablarse ni de futuro ni de pasado; lo eterno se encuentra siempre en el presente; es lo que *es y* es *siempre* lo que es. De ahí las características definiciones plotinianas: "la eternidad no es el substrato de los inteligibles, sino en cierto modo la irradiación que procede de ellos gracias a esa identidad que afirma de sí misma, no con lo que será luego, sino con lo que es". El punto en que se unen todas las líneas y que persiste sin modificación en su identidad no tiene porvenir que no le esté ya presente. Claro está que tal ser no es tampoco el ser de *un* presente; en tal caso la eternidad no sería sino representación de la fugacidad. Al decir que lo eterno es lo que es, quiere decirse, en última instancia, que posee en sí la *plenitud* del ser y que pasado y futuro se encuentran en él como concentrados y recogidos. La eternidad es, en otros términos, "el ser estable que no admite modificaciones en el porvenir y que no ha cambiado en el pasado", pues "lo que se encuentra en los límites del ser posee una vida presente a la vez, plena e indivisible en todos los sentidos". El análisis de Plotino insiste continuamente en este carácter de concentración de lo eterno, en ese ser total no compuesto de partes, sino más bien en-gendrador de las partes. En esto se distingue de lo engendrado, pues si de lo engendrado se segrega el devenir, lo engendrado pierde su ser, en tanto que si se otorga un devenir a lo no engendrado experimenta una "caída" de su ser verdadero. De ahí que los seres primeros e inteligibles no tiendan hacia el porvenir para ser; estos seres son ya la totalidad del ser: nada poseen, pues están, por así decirlo, plenamente en sí mis-mos, de suerte que en vez de depender de otra cosa para seguir subsistiendo, subsisten en su propio ser. La eternidad es "la vida infinita"; por lo tanto, la vida total que nada pierde de sí misma. Y de ahí que el ser eterno se halle, dice Plotino, cerca de lo Uno, hasta el punto de que, siguiendo la sentencia platónica, puede decirse que "la eternidad permanece en lo Uno" *(Timeo,* 37 E). En rigor, no habría que decir de la naturaleza eterna que es eterna, sino simplemente que es — a saber, que es verdad. "Pues lo que es, no es distinto de lo que es siempre, en el mismo sentido en que el filósofo no es diferente del filósofo verdadero." En otras palabras, "lo que es siempre debe tomarse en el sentido de: lo que es verdaderamente". El tiempo (VÉASE) es por ello caída e imagen de la eternidad, la cual no es mera abstracción del ser temporal, sino fundamento de este ser. La eternidad es el fundamento de la temporalidad.

Análogamente, Proclo *(Inst. Theol,* props. 52-55; ed. Dodds, 51-55) ha indicado que lo eterno, αἰώνιόν, significa lo que es siempre, τὸ ἀεὶ ὄν, pero como algo distinto de la existencia temporal o devenir. No se puede distinguir entre sus partes, ni entre un antes y un después, pues se trata de algo que es simultáneamente la totalidad de lo que es. La eternidad existe inclusive, a su entender, con "anterioridad" a las cosas eternas, en el mismo sentido en que el tiempo existe con "anterioridad" a las cosas temporales, y en virtud de la tesis, tan cara a los neoplatónicos, de que el principio es "anterior" a lo principiado. Por eso la eternidad es la medida de las cosas eternas, como el tiempo es la medida de las cosas temporales. Sin embargo, estas dos medidas son distintas. El tiempo mide por partes,, κατὰ μέρη. La eternidad, en cambio, mide por la totalidad, καθ' ὅλον .

La meditación agustiniana sobre lo eterno sigue una vía parecida. La eternidad no puede medirse, según San Agustín, por el tiempo, pero no es simplemente lo intemporal: "la eternidad no tiene en sí nada que pasa; en ella está todo presente, cosa que no ocurre con el tiempo, que no puede estar jamás verdaderamente presente". Por eso la eternidad pertenece a Dios en un sentido parecido a como en el neoplatonismo pertenece a lo Uno. Por lo tanto, San Agustín acentúa la plenitud de lo eterno frente a la indefinición de lo meramente perdurable y a la abstracción de lo simplemente presente en un momento. Lo mismo ocurre en Boecio. La diferencia entre los dos conceptos de eternidad queda aclarada por medio de dos vocablos. Por un lado hay la sempiternidad, ***sempiternitas,*** la cual transcurre en el tiempo, ***currens in tempore.*** Por otro, hay la eternidad, ***aeternitas,*** la cual constituye lo eterno estando y permaneciendo, ***stans et permanens.*** La eternidad es la posesión entera, simultánea y perfecta de una vida interminable, ***interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio (De consol.,*** V). Santo Tomás aceptó esta definición en varios pasajes de sus obras (Cfr. 1 ***sent., 8,*** 2, 1 c; ***De potentia,*** q. 3 ***[De creatione],*** art. 14; S. ***theol,*** I 9, X, i-vi). En los comentarios a las Sentencias, la definición de Boecio es introducida y comentada con aprobación. En el ***De potentia*** se presenta el contraste entre la duración del mundo y la eternidad; solamente esta última es omnisimultánea, ***tota simul.*** En la ***S. theol.*** se plantea el problema de la eternidad de Dios y se formulan las cuestiones siguientes: (1) ¿Qué es la eternidad? (2) ¿Es Dios eterno?; (3) ¿Es Dios la única realidad eterna?; (4) ¿Cuál es la diferencia entre la eternidad y el tiempo?; (5) ¿Cuál es la diferencia en-

tre la eviternidad y el tiempo?; (6) ¿Hay solamente una eviternidad así como hay un tiempo y una eternidad? Nos interesa aquí especialmente la cuestión (1), pero haremos referencia ocasional a otras cuestiones especialmente con el fin de definir el concepto de eviternidad. Digamos ante todo que Santo Tomás no solamente aprueba la definición citada de Boecio, sino que la defiende contra las objeciones que se habían presentado en su contra. Subrayemos en particular la objeción contra la simultaneidad, objeción que fue luego muy desarrollada por los escotistas. Según ella, la eternidad no puede ser omnisimultánea, pues cuando las Escrituras se refieren a días y a épocas en la eternidad, la referencia es en plural. Santo Tomás alega que lo mismo que Dios, aunque incorpóreo, es nombrado en las Escrituras mediante términos que designan realidades corpóreas, la eternidad, aunque omnisimultánea, es llamada con nombres que implican tiempo y sucesión. A este argumento puede agregarse otro, de naturaleza más filosófica: que la eternidad es omnisimultánea justamente porque se necesita eliminar de su definición el tiempo, *ad removendum tempus.* Con ello se hace posible distinguir rigurosamente entre la eternidad y el tiempo: la primera es simultánea y mide el ser permanente; el segundo es sucesivo y mide todo movimiento. También así se hace posible distinguir entre la eviternidad *(aevum) y* el tiempo. Aparentemente se trata de lo mismo. Pero no es así: la eviternidad difiere, según Santo Tomás, del tiempo y de la eternidad como el medio entre los extremos. En efecto, la eviternidad es la forma de duración propia de los espíritus puros. De ellos no puede decirse que están en el tiempo en tanto que medida del tiempo según lo anterior y lo posterior. Tampoco puede decirse de ellos que son eternos, pues la eternidad solamente pertenece a Dios. Por eso hay que decir que son eviternos. Y ello significa que aunque en su naturaleza no hay diferencia entre pasado y futuro y puede decirse que son inmutables, en sus operaciones —pensamientos y "propósitos"— hay sucesión real, aunque no —como en el tiempo— continua. La eviternidad es omnisimultánea, pero no es la eternidad, pues el antes y el después son compatibles con ella. Así, la eternidad es una inmovilidad completa, sin sucesión, y la eviternidad es una inmovilidad esencial, unida a la movilidad accidental. El tiempo tiene antes y después; la eviternidad no tiene en sí antes ni después, pero éstos pueden ser conjugados; la eternidad no tiene ni antes ni después, ni ambos se compadecen. Por eso la eviternidad no puede, como la eternidad, coexistir con el tiempo excediéndolo al infinito, ni coexistir con los acontecimientos medidos por el tiempo excepto en el instante en que se producen las operaciones que permiten tal medición.

Uno de los problemas que se discutieron a menudo durante la Edad Media y parte de la época moderna fue el de si el mundo es o no eterno: el problema *de aeternitate mundi.* Los autores cristianos admiten como dogma que el mundo ha sido creado de la nada; por consiguiente, concluyen que el mundo no es eterno y, en todo caso, no tiene la eternidad que corresponde a Dios. Sin embargo, no todos los teólogos y filósofos cristianos tratan la cuestión de la misma manera. San Agustín no se limitó a afirmar que el mundo no es eterno; sostuvo que se puede probar que no lo es. San Buenaventura y otros autores siguieron en ello a San Agustín. De este modo se refutaba el averroísmo (VÉASE), el cual interpretaba a Aristóteles sosteniendo que el mundo es eterno. Por otro lado, Santo Tomás negaba que el mundo fuese eterno. Pero en los escritos acerca de esa cuestión (2 *sent, 1* qu. 1 art. 5; *Cont. Gent.,* II, 31-38; *Quaest. disp. de pot.* qu. 3, art. 17; S. *theol,* I, qu. VII, arts. 2-4 y qu. XLVI arts. 1 y 2; *Quaest. quodlib.,* quod. 9 y 12 y *de aeternitate mundi;* textos señalados por A. Antweiler, *op. cit. infra),* Santo Tomás mostraba que si bien no puede demostrarse la eternidad del mundo, no puede demostrarse tampoco su no eternidad. La autoridad de Aristóteles no es suficiente al respecto. Pero tampoco los argumentos producidos son convincentes. "Contra [los averroístas], Tomás de Aquino mantiene la posibilidad de un comienzo del universo en el tiempo, pero mantiene también, inclusive *contra murmurantes,* la posibilidad de su eternidad. Es indudable que nuestro filósofo utilizó para resolver el problema de la creación los resultados obtenidos por sus antecesores, especialmente por Alberto el Grande y Maimónides. Pero la posición que adopta no se confunde con ninguna de las posiciones adoptadas por sus predecesores" (É. Gilson, *Le Thomisme, 5a e*d., 1947, pág. 213). [V. EX NIHILO NIHIL FIT.]

Aunque en sentido muy distinto del tomista, la idea de que no puede demostrarse ni la eternidad ni la no eternidad del mundo fue puesta de relieve por Kant en la "primera antinomia" de la razón pura *(K.r.V.,* A 426 / 454; véase ANTINOMIA). A diferencia de Santo Tomás, sin embargo, Kant trató de mostrar que puede probarse tanto la eternidad como la no eternidad. Mas ello equivale a decir que ninguna de las dos proposiciones puede ser propiamente "probada": no se trata de conocimientos, sino de puras "ideas de la razón", donde las "pruebas" no se aplican a los fenómenos.

Durante la época moderna se trató el concepto de eternidad en sentidos semejantes a los puestos de relieve por los filósofos medievales. Pero además de ello se consideró el problema de si el mundo es o no eterno, y aun llegó este problema a adquirir un primado sobre los demás en los que está envuelta la noción de eternidad. Algunos autores, como Giordano Bruno, afirmaron —o, más bien, exaltaron— la idea de la eternidad del mundo sin dar demasiadas precisiones sobre el sentido de 'es eterno'. Otros autores se interesaron por dar definiciones más o menos formales de la eternidad. Así, en la *Ethica,* I, def. viii, Spinoza indica que entiende por eternidad "la existencia misma en tanto que se concibe necesariamente como siguiéndose de la sola definición de la cosa eterna" *(Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, qua tenus ex sola rei aeterna definitione necessario sequi concipitur), y* agrega que tal existencia no puede ser explicada mediante la duración o el tiempo, aun cuando la duración sea concebida sin principio y fin. Algunos pensadores, como Locke y Condillac, han examinado la noción de eternidad desde el punto de vista de la formación psicológica de su idea. Así, Locke indica *(Essay,* I ii, xiv) que la idea de eternidad procede de la misma impresión original de la cual surge la idea del tiempo (idea de sucesión y dura-

ción), pero procediendo *in infinitum (y* concibiendo que la razón subsiste *siempre* con el fin de ir más lejos). En cuanto a Condillac, señala *(Traité des sensations,* I iii §§ 13, 14) que su imaginaria estatua puede asimismo adquirir la noción de eternidad en tanto que duración indefinida de las sensaciones que han precedido y las que tienen la costumbre de seguir. Al proceder de este modo, tanto Locke como Condillac han tendido a considerar la eternidad como una *idea* de *tiempo sin principio ni fin y,* por lo tanto, a usar el método de entender lo eterno como ampliación hasta el infinito de lo temporal. Finalmente, otros, como Hegel, han subrayado el momento de la intemporalidad al declarar que la eternidad es la intemporalidad absoluta, *absolute Zeitlosigkeit,* del concepto o del espíritu.

En el artículo sobre la noción de tiempo (v.) nos hemos referido a las propensiones "temporalistas" de varias escuelas filosóficas contemporáneas. Advirtamos aquí que ello no ha impedido algunas importantes reflexiones sobre la cuestión de la eternidad y aun el deseo de hacer de ésta un eje central de la filosofía. Entre los pensadores más destacados al respecto figuran Alberto Rouges, Ferdinand Alquié y Louis Lavelle. Reseñaremos brevemente sus doctrinas.

Rouges concibe una jerarquía de seres fundada en la mayor o menor eternidad de cada uno. El grado inferior es el del ser físico, que nace y perece continuamente, que es absolutamente instantáneo. El grado superior es el ser espiritual. Ahora bien, *"situadas así entre el ser físico y el máximo Ser espiritual, todas las jerarquías del ser son jalones del camino a la eternidad, momentos dramáticos de una empresa divina".* Esto supone una crítica y a la vez una complementación de la filosofía bergsoniana; se admite de ésta la noción de lo espiritual, pero se le añade la anticipación del futuro que allí faltaba. De este modo la eternidad plotiniana no aparece ya como un corte efectuado en la fluencia del devenir (VÉASE), sino como un presente espiritual infinitamente rico, que comprende el pasado y el futuro. Bergson necesitaba una eternidad moviente, porque tal eternidad, lo mismo que la duración, carecía de anticipación del futuro. La eternidad plotiniana analizada por Rouges consiste, en cambio, en una temporalidad sin tiempo, pues no necesita sucesión, que es una forma inferior de la temporalidad, ya que abarca todo el tiempo en un presente perfecto. El presente de lo espiritual no es, en efecto, según Rouges, el presente de lo físico; es en cierto modo lo inverso de él. Por eso mientras la temporalidad del último necesita el tiempo, la del primero lleva suspendido, por así decirlo, el tiempo en su interior: es el perfecto recogimiento del primer ser.

Alquié ha analizado "el deseo de eternidad", sea lo que fuere lo eterno (leyes físicas, Dios, etc.). Esta eternidad aparece en primer lugar como la conciencia de una ausencia. Por este motivo hay que buscarla en las diversas operaciones de la conciencia en las cuales se manifiesta tal deseo. Las pasiones, la memoria, el hábito, el remordimiento, el pensamiento son varias de estas manifestaciones. La conclusión de esta investigación es que la eternidad no es algo separado del tiempo, sino algo exigido por el espíritu en virtud de la realidad del tiempo. Conviene, sin embargo, según Alquié, no confundir entre la presencia espiritual de la eternidad y el deseo subjetivo de eternidad: la "eternidad real" no pertenece al individuo. Esta comprensión, propia de la vida espiritual, hace posible percibir que el pensamiento fecundo no es un retorno a lo *eterno,* sino "un descenso de lo eterno a lo temporal, una aplicación de lo eterno a las cosas". De este modo, la eternidad no es una huida y un rechazo del tiempo. Todo lo contrario, "solamente nuestras empresas temporales pueden manifestar nuestra fidelidad al Espíritu", que es raíz de temporalidad y substancia de eternidad.

En cuanto a Louis Lavelle, concluye que la eternidad no puede concebirse como si estuviera más allá del tiempo y como sí hubiese entre ambos un abismo insalvable. Por el contrario, hay que concebir a toda existencia temporal como si implicara una especie de "circulación en la eternidad". Ello es posible porque hay una realidad que une por su base la eternidad y el tiempo: es la libertad. De ahí ciertas fórmulas, entre las cuales dos son especialmente importantes: *"La eternidad no es nada si ella misma no es para nosotros un perpetuo 'mientras' " y "La eternidad misma debe ser elegida por medio de un acto libre: debe ser siempre aceptada o rechazada".* La-velle coincide, pues, con una cierta tradición filosófica que define la eternidad como "el hontanar del tiempo" en vez de concebirla como negación del tiempo, pero intenta mostrar este carácter "fundamentante" por medio de una visión de la eternidad en tanto que creadora; la eternidad posee, declara dicho autor, una "función creadora" y gracias a ella el tiempo aparece como algo que está en perpetuo "renacimiento".

Obras históricas sobre la relación entre tiempo y eternidad, y sobre el problema de la eternidad del mundo: Hans Leisegang, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus,* 1913 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIII, 4]. — J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne,* 1931. — Jan Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez Saint Augustin,* 1933, 3ª ed., 1959. — F. H. Brabant, *Time and Eternity in Christian Thought,* 1937. — A.-J. Festugière, art. cit. *supra.* — Enzo Degani, *op. cit. supra* (especialmente parte II). — R. B. Onians, *The Origins of European Thought,* 1954. — M. Gierens, S. J., *Controversia de aeternitate mundi,* 1933. — W. J. Dwyer, C. S. B., *L'Opuscule de Siger de Brabant* De aeternitate mundi. *Introduction critique et texte,* 1937. — É. Gilson, *op. cit.* y *loc. cit. supra.* — Anton Antweiler, *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant,* 2 vols., 1961 (el vol. II con "fuentes"). — Obras sistemáticas y especulativas: Diettrich Mahnke, *Der Wille zur Ewigkeit,* 1917. — Íd., íd., *Ewigkeit und Gegenwart,* 1922. — Max Wundt, *Ewigkeit und Endlichkeit,* 1937. — Alberto Rougès, *Las jerarquías del ser y la eternidad,* 1943. — Ferdinand Alquié, *Le desir d'éternité,* 1943. — L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité,* 1945. — Ananda K. Coomeraswamy, *Time and Eternity,* 1947 [La eternidad en las tradiciones hindú, budista, griega, islámica, cristiana]. — W. T. Stace, *Time and Eternity,* 1952. — F. Alquié, V. Jankélévitch, R. Lazzarini, E. Przywara *et al., Tempo e eternità,* 1959 (*Archivio di Filosofia,* 1, ed. E. Castelli).

ETERNO RETORNO. La doctrina según la cual el universo nace y pe-

rece en una sucesión cíclica tiene muy antiguos precedentes. Uno de ellos se encuentra en el hinduismo, que influyó en este respecto sobre el budismo. En este último se habla, en efecto, de *Kalpas, es* decir, de períodos que van desde el nacimiento hasta la destrucción de un mundo. La duración de cada *Kalpa* es indeterminada, pero se supone muy grande — posiblemente, varios millones de años. El nacimiento del mundo tiene lugar por condensación extrema; su final, por una conflagración. El número de *Kalpas* es infinito, de modo que el proceso cíclico es eterno. La doctrina del eterno retorno o sucesión cíclica de los mundos fue defendida asimismo por muchos pensadores griegos; era común entre éstos considerar cada ciclo como un "Gran Año". Así, la teoría atribuida a Heráclito, según la cual el mundo surge del fuego y vuelve al fuego según ciclos fijados y por toda la eternidad (Diog. L., IV, 9), es una forma de la doctrina del eterno retorno. Lo mismo ocurrió con muchos pitagóricos y en particular con los estoicos, que tomaron en parte su cosmología de Heráclito. Los motivos filosóficos de esta doctrina son, entre otros, la necesidad de reconocer el movimiento y de limitarlo mediante una ley o, mejor dicho, una "medida". Las causas empíricas que promovieron su adopción son probablemente la observación del carácter cíclico de muchos procesos naturales (por ejemplo, el cambio de las estaciones, que daba la idea de un continuo regresar al punto de partida). Varios pensadores medievales, especialmente árabes, expresaron ideas parecidas. Así, Alkindi, Avicena, Averroes —y también el llamado averroísmo latino— admitieron una reaparición periódica de los acontecimientos, una evolución circular del mundo único regido por la revolución eterna de los astros. Los autores cristianos no podían admitir, en cambio, la idea de un eterno retorno; "lo que pasa" no vuelve a pasar, porque es historia, y hasta "drama". Sólo en algunos casos se concibió el "devenir" a modo de un volver: el "volver a la unidad primera". Ello sucedió cuando se rozó, o se supone que se rozó, el "panteísmo". Es el caso de Orígenes, cuya apocatástasis de todas las cosas, la *restitutio universalis* (expresiones que corresponden justamente a las antiguas ideas del eterno retorno), representa la transposición al plano de un proceso único de la doctrina de la "repetición". Es también el caso de Juan Escoto Erigena, si bien no debe olvidarse que la *deificatio* de todas las cosas no expresa, como parece a primera vista (véase JUAN Escoto ERIGENA), una radical absorción de ellas en el seno de Dios. En la época contemporánea Nietzsche ha formulado la doctrina del eterno retorno *(die ewige Wiederkunft)* al suponer (o imaginar) que, en un mundo en donde los átomos sean indestructibles y finitos, las infinitas combinaciones posibles de los mismos en la eternidad del tiempo darán un número infinito de mundos entre los cuales estará comprendido un número infinito de momentos iguales. El hombre ha de vivir, por consiguiente, un número infinito de vidas. Nietzsche llama a esta doctrina "una profecía" y exige para llegar a ella "libertarse de la moral". Unamuno llama a la doctrina del eterno retorno "una formidable tragicomedia" y un "remedo de la inmortalidad del alma". Jaspers supone que la doctrina nietzscheana del eterno retorno es exclusivamente ética y en modo alguno cosmológica (o mitológico-cosmológica) : lo que tal doctrina tiende a mostrar es que el hombre es responsable por sus acciones de un modo definitivo, hasta el punto de que cada una de sus acciones se repite un número infinito de veces. Heidegger hace de la doctrina del eterno retorno nietzscheana uno de los elementos fundamentales de la "destrucción de la metafísica occidental". Con frecuencia se estima que dicha teoría sufre de las mismas contradicciones con que choca toda doctrina que opere en la realidad con el concepto de lo infinito. En su significación física excluye la posibilidad de sistemas cerrados o relativamente cerrados dentro del Universo; en su sentido metafísico excluye la idea de la irreversibilidad del tiempo y la reducción de todas las realidades a un mismo nivel.

Considerada como una descripción plausible del proceso cósmico y no como una teoría filosófica apoyada en la posibilidad de un número infinito de combinaciones de los mismos elementos, la doctrina del eterno retorno ha sido reformulada por algunos cosmólogos contemporáneos. Es el caso de G. Gamow, cuya teoría al respecto hemos bosquejado en el artículo sobre cosmología (VÉASE). Es curioso comprobar que la teoría en cuestión se parece extraordinariamente, en sus líneas más generales, a los precedentes más remotos de la doctrina del eterno retorno; en efecto, en esta cosmología contemporánea interviene la noción de condensación extrema de la materia y su expansión hasta alcanzar un estado de rarefacción extrema, a partir del cual se produce de nuevo la condensación y así hasta el infinito.

Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* 1935; 2a ed., 1956. — O. Becker, "Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft", *Blätter für deutsche Philosophie,* IX (1936). — M. Heidegger, *Nietzsche,* 2 vols., 1961. — M. Eliade, *Le mythe de l'étenel retour: archétypes et répétition,* 1949 (trad. esp.: *El mito del eterno retorno,* 1952, especialmente Caps. III y IV). — A. Blum, *Die Lehre von der ewigen Wiederkehr,* 1951 (especialmente desde el punto de vista del problema moral). — Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes,* 1953. — M. Heidegger, *Was heisst Denken?,* 1954 (trad. esp.: *¿Qué significa pensar?,* 1958).

ÉTICA. El término 'ética' deriva de ἦθος , que significa 'costumbre' y, por ello, se ha definido con frecuencia la ética como la doctrina de las costumbres, sobre todo en las direcciones empiristas. La distinción aristotélica entre las virtudes éticas, ἠθικαι ἀρεταί , y virtudes dianoéticas, διανητικαί ἀρεταί, indica que el término 'ético' es tomado primitivamente sólo en un sentido "adjetivo": se trata de saber si una acción, una cualidad, una "virtud" o un modo de ser son o no "éticos". Las virtudes éticas son para Aristóteles aquellas que se desenvuelven en la práctica y que van encaminadas a la consecución de un fin, en tanto que las dianoéticas son las virtudes propiamente intelectuales. A las primeras pertenecen las virtudes que sirven para la realización del orden de la vida del Estado —la justicia, la amistad, el valor, etc.— y tienen su origen directo en las costumbres y en el hábito, por lo cual pueden llamarse virtudes de hábito o tendencia. A las segundas, en cambio,

pertenecen las virtudes fundamentales, las que son como los principios de las éticas, las virtudes de la inteligencia o de la razón: sabiduría, σοφία, y prudencia, φρόνησις. En la evolución posterior del sentido del vocablo, lo ético se ha identificado cada vez más con lo moral, y la ética ha llegado a significar propiamente la ciencia que se ocupa de los objetos morales en todas sus formas, la filosofía moral.

Antes de describir los problemas fundamentales de la ética tal como se presentan al filósofo contemporáneo, nos ocuparemos brevemente de la historia de la ética y de las posiciones capitales adoptadas a lo largo de ella. Ante todo, cabe advertir que la historia de la ética como disciplina filosófica es más limitada en el tiempo y en el material tratado que la historia de las ideas morales de la humanidad. Esta última historia comprende el estudio de todas las normas que han regulado la conducta humana desde los tiempos prehistóricos hasta nuestros días. Este estudio no es sólo filosófico o histórico-filosófico, sino también social. Por este motivo, la historia de las ideas morales —o, si se prefiere eliminar el término 'historia', la descripción de los diversos grupos de ideas morales— es asunto de que se ocupan disciplinas tales como la sociología y la antropología. Ahora bien, la existencia de ideas morales y de actitudes morales no implica todavía la presencia de una particular disciplina filosófica. Así, por ejemplo, pueden estudiarse las actitudes e ideas morales de diversos pueblos primitivos, o de los pueblos orientales, o de los hebreos, o de los egipcios, etc., sin que el material resultante deba forzosamente encuadrarse en la historia de la ética. En nuestra opinión, por consiguiente, solamente hay historia de la ética dentro del marco de la historia de la filosofía. Aun así, la historia de la ética resulta a veces de una amplitud considerable, pues se hace difícil con frecuencia establecer una separación estricta entre los sistemas morales —objeto propio de la ética— y el conjunto de normas y actitudes de carácter moral predominantes en una sociedad o en una fase histórica dadas. Con el fin de solucionar este problema, los historiadores de la ética han limitado su estudio a aquellas ideas de carácter moral que tienen una base filosófica, es decir, que, en vez de darse simplemente por supuestas, son examinadas en sus fundamentos; en otros términos, son filosóficamente justificadas. No importa para el caso que la justificación de un sistema de ideas morales sea extramoral (por ejemplo, que se base en una metafísica o en una teología) ; lo decisivo es que haya una explicación racional de las ideas o de las normas adoptadas. Por este motivo, los historiadores de la ética suelen seguir los mismos procedimientos y adoptar las mismas divisiones propuestos por los historiadores de la filosofía. Ello plantea para la historia de la ética el mismo problema que se plantea a la historia de la filosofía, a saber, el de averiguar si es justo limitar tal historia a Occidente y de si no deberían también introducirse capítulos sobre la ética filosófica de varios pueblos orientales, especialmente de los de la China y la India, en los que parecen haberse suscitado cuestiones filosóficas análogas a las que han existido en Occidente y, por consiguiente, problemas éticos susceptibles de ser descritos e historiados filosóficamente. La respuesta que damos a esta cuestión es la misma que hemos dado al tratar el problema de la filosofía, de la historia de la filosofía y de la filosofía oriental. En efecto, consideramos que aun cuando en otras comunidades distintas de la occidental se hayan dado ideas morales, y aun importantes *sistemas* de ideas morales, la consideración de la ética como disciplina filosófica *especial* ha surgido solamente *en su madurez* dentro del Occidente, de modo que una historia de la ética filosófica coincide con una historia de la ética occidental.

De hecho, esta historia comenzó solamente de un modo formal con Aristóteles, con cuyas ideas sobre la ética y las virtudes éticas hemos iniciado este artículo. Sin embargo, antes de Aristóteles se hallan ya precedentes para la constitución de la ética como disciplina filosófica. Entre los presocráticos, por ejemplo, pueden encontrarse reflexiones de carácter ético que no están *ya* ligadas a la aceptación de ciertas normas sociales vigentes —o a la protesta contra tales normas—, sino que procuran descubrir las razones por las cuales los hombres tienen que comportarse de una cierta manera. Podemos citar a este respecto las reflexiones éticas de Demócrito. Pero sobre todo entran en este capítulo las meditaciones al respecto de Sócrates y de Platón. Muchos autores consideran a Sócrates como el fundador de una reflexión ética autónoma, aun reconociendo que la misma no hubiera sido posible sin el sistema de ideas morales dentro de las cuales vivía el filósofo y especialmente sin las cuestiones suscitadas acerca de ellas por los sofistas. En efecto, al considerar el problema ético individual como el problema central filosófico, Sócrates pareció centrar toda reflexión filosófica en la ética. En un sentido parecido trabajó Platón en los primeros tiempos, antes de examinar la idea del Bien (VÉASE) a la luz de la teoría de las ideas y, por consiguiente, antes de subordinar, por así decirlo, la ética a la metafísica. En cuanto a Aristóteles, no solamente fundó la ética como disciplina filosófica, sino que, además, planteó la mayor parte de los problemas que luego ocuparon la atención de los filósofos morales: relación entre las normas y los bienes; relación entre la ética individual y la social; clasificación y jerarquía de los bienes; clasificación (precedida por la platónica) de las virtudes; examen de la relación entre la vida teórica y la vida práctica, etc. Después de Aristóteles muchas escuelas filosóficas —tales los cínicos, cirenaicos y en parte estoicos— se ocuparon principalmente de escrutar los fundamentos de la vida moral desde el punto de vista filosófico. Especialmente ocupó a los pensadores post-aristotélicos la magna cuestión de la relación entre la existencia teórica y la práctica, con frecuente tendencia a establecer —si bien por consideraciones teóricas— el primado de la última sobre la primera. Común a muchas escuelas de la época fue —como ocurrió con los estoicos— el intentar descubrir un fundamento de la ética en la Naturaleza. Por este motivo, muchas comentes éticas de la época pueden ser calificadas de naturalistas, si bien teniendo presente que el término 'naturalismo' (v.) no debe entenderse en el mismo sentido que ha llegado a tener en la época moderna. También fue común a la mayor parte de tales escuelas el ma-

ninfestar los dos siguientes rasgos. Primero, el de considerar la ética como ética de los bienes, es decir, el establecer una jerarquía de bienes concretos hacia los cuales aspira el hombre y por los cuales se mide la moralidad de sus actos. Segundo: el buscar la tranquilidad de ánimo, que según algunos (los estoicos) se halla en la impasibilidad, según otros (los cínicos) en el desprecio a las convenciones, y según otros (los epicúreos) en el placer moderado o, mejor dicho, en el equilibrio racional entre las pasiones y su satisfacción.

El auge del neoplatonismo y la aparición del cristianismo modificaron sustancialmente muchas de las anteriores ideas éticas. Por un lado, los neoplatónicos tendieron a edificar la ética al hilo de la teoría platónica de las ideas, aun cuando es cierto que en algunos autores —como Plotino— la ética platónica se presenta mezclada con ideas morales aristotélicas y en particular estoicas. Por otro lado, los pensadores cristianos tuvieron, cuando menos en los comienzos, una doble actitud frente a la ética. En un sentido, absorbieron lo ético en lo religioso, y de ello nació una tendencia a edificar el tipo de ética que luego se ha llamado heterónoma o, más propiamente, teónoma, es decir, la que fundamenta en Dios los principios de la moral. En otro sentido, en cambio, aprovecharon muchas de las ideas de la ética griega —principalmente las platónicas y estoicas—, de tal modo que partes de la ética tales como la doctrina de las virtudes y su clasificación se insertaron casi enteramente dentro del cuerpo de la ética cristiana. Muy corriente fue el adoptar ciertas normas éticas de algunas escuelas (como la estoica), negando sus fundamentos naturalistas y suprimiendo aquellas porciones (por ejemplo, la justificación del suicidio) que eran incompatibles con las ideas morales cristianas. Ahora bien, a medida que se fue acogiendo el pensamiento griego dentro del cristiano se pusieron de relieve ciertos fundamentos que resultaron ser comunes a ambos. Entre ellos mencionamos como el principal la clásica equiparación de lo bueno con lo verdadero, que los filósofos cristianos desarrollaron en su teoría de los trascendentales (v.). Para conseguir tal comunidad de supuestos fue necesario que los aspectos hedonistas, naturalistas y autonómicos que caracterizaron a varias escuelas éticas griegas se pusieran completamente de lado. En tanto que se considerara que el hombre es un ser peregrino que está en esta tierra con el fin de prepararse para una vida futura ultraterrena, era natural que la noción de felicidad, tan importante en muchos! éticos griegos (véase EUDEMONÍA),; fuera sustituida por otras nociones más adecuadas a la vida cristiana. Ahora bien, ello no significa que la ética cristiana fuese siempre y necesariamente una ética de índole ascética. Como en muchas otras cosas, en el terreno ético el cristianismo ofrece variantes. Los bienes terrenales, especialmente en la medida en que fueron considerados como otorgados por Dios, no fueron tampoco eliminados. De ahí la posibilidad de adoptar poco a poco puntos de vista éticos que durante algún tiempo habían sido considerados como específicamente griegos y punto menos que incompatibles con una vida cristiana. Esto explica, entre otras cosas, la creciente introducción de las teorías éticas aristotélicas en los filósofos escolásticos, al compás de la introducción de la filosofía general aristotélica que culminó en el siglo XIII. De hecho, en la última época de la escolástica clásica se llegó a la formulación de una teoría ética que logró fundir la mayor parte de los principios fundamentales éticos griegos con las normas cristianas.

La historia de la ética se complica a partir del Renacimiento. Por un lado, resurgieron muchas tendencias éticas que, aunque no totalmente abandonadas, habían sido atenuadas considerablemente: es el caso del estoicismo. Fuertes corrientes neo-estóicas se divulgaron durante los siglos XV, XVI y XVII, alcanzando a filósofos como Descartes y, sobre todo, Spinoza. Por otro lado, los nuevos problemas presentados al individuo *y a* la sociedad a partir especialmente del siglo XVII, los cambios de normas en las relaciones entre personas y entre naciones, condujeron a reformulaciones radicales de las teorías éticas. De ello surgieron sistemas diversos que, aunque apoyándose en nociones tradicionales, aspiraban a cambiar las bases de la reflexión ético-filosófica. Como ejemplo de ellos mencionamos las teorías éticas fundadas en el egoísmo (Hobbes), en el realismo político (maquiavélicos), en el sentimiento moral (Hutcheson y otros autores). Fundamental para la mayor parte de los pensadores modernos fue la cuestión del origen de las ideas morales. Algunos las encontraron en ciertas facultades innatas del hombre, ya sea de carácter intelectual o bien de carácter emotivo; otros buscaron las bases de la ética en una intuición especial, o en el sentido común, o en la simpatía, o en la utilidad (individual o social); otros llamaron la atención sobre el papel que desempeña la sociedad en la formación de los conceptos éticos; otros, finalmente, insistieron en que el fundamento último de la ética sigue siendo la creencia religiosa o la dogmática religiosa. Las cuestiones de la libertad de la voluntad frente al determinismo de la Naturaleza; de la relación entre la ley moral y la ley de la Naturaleza, y otras análogas, predominaron durante los siglos XVII y XVIII. Se formaron así diversas corrientes éticas que han recibido los nombres de naturalismo, egoísmo, asociacionismo, intuicionismo, etc. Un cambio radical experimentó la ética con la filosofía de Kant. Según hemos expuesto en varios artículos (véase BUENA VOLUNTAD, CONCIENCIA MORAL, DEBER, INTENCIÓN, KANT), Kant rechazó toda ética de los bienes (véase BIEN), y procuró en su lugar fundamentar una ética formal, autónoma (V. AUTONOMÍA) y, en cierta medida, penetrada de rigorismo. La meditación de ,Kant al respecto influyó grandemente sobre muchas teorías posteriores de la ética. Es cierto que en el curso del siglo XIX dominaron otras corrientes además de la kantiana y de la desarrollada por el idealismo alemán (especialmente por Fichte). Mencionamos entre ellas la prosecución de las corrientes adscritas a la filosofía del sentido común (v.), la tendencia a examinar las cuestiones éticas desde el punto de vista psicológico, el desarrollo del utilitarismo (v.), el intuicionismo inglés, el evolucionismo ético, la tesis de la absoluta diferencia entre la ética y la religión (v.). El evolucionismo ético en particular renovó el naturalismo ético agregándole un aspecto dinámico que el antiguo naturalismo no había conocido. De ello surgieron

cambios revolucionarios en las concepciones éticas que terminaron, como ocurrió con Nietzsche, con esfuerzos para introducir una inversión completa en todas las tablas de valores. Consecuencia de ello fue la adopción de puntos de vista axiológicos, que habían sido poco atendidos por los autores anteriores. Ahora bien, la fundamentación de la ética en una explícita teoría de los valores —posición defendida por varias teorías éticas contemporáneas— vino asimismo por otros lados. En efecto, como reacción contra el formalismo y rigorismo kantianos —interpretados, por lo demás, demasiado al pie de la letra— autores como Brentano intentaron edificar una ética que fuese al mismo tiempo material y rigurosa y no dependiese de un sistema de bienes o arbitrariamente seleccionado, o considerado como establecido por la sociedad, o estimado como conocido de un modo inmediato y evidente, o fundado en una heteronomía. Desde entonces la ética ha entrado en una fase muy activa de su desarrollo. Y ello de tal modo que se hace difícil presentar un cuadro de la ética contemporánea desde el punto de vista de las diversas escuelas, y resulta más plausible dar una breve descripción de los problemas fundamentales de la ética y de las principales soluciones propuestas para solucionarlos. Examinaremos cuatro de estos problemas: la esencia de la ética, su origen, su objeto o fin y el lenguaje ético.

En lo que toca a la cuestión de la esencia, hay dos concepciones antitéticas, que pueden designarse con el nombre de ética formal y ética material. Ninguna de ellas aparece, naturalmente, en toda su pureza y puede decirse, por lo contrario, que toda doctrina ética es un compuesto de formalismo y "materialismo", los cuales se han mantenido como constantes a lo largo de toda la historia de las teorías y actitudes morales. No obstante el predominio del elemento formal en la filosofía práctica de Kant y del elemento material en casi todos los demás tipos de ética, ha contrapuesto radicalmente el kantismo al resto de las doctrinas morales y lo ha hecho aparecer como uno de los primeros intentos, relativamente logrados, para establecer lo *a priori* en la moral. Para Kant, en efecto, los principios éticos superiores, los imperativos, son absolutamente válidos *a priori* y tienen con respecto a la experiencia moral la misma función que las categorías con respecto a la experiencia científica. El resultado de semejante inversión de las tesis morales conduce, por lo pronto, al trastorno de todas las teorías existentes con respecto al origen de los principios éticos: Dios, libertad e inmortalidad no son ya, en efecto, los fundamentos de la razón práctica, sino sus postulados. De ahí que el formalismo moral kantiano exija, al propio tiempo, la autonomía ética, el hecho de que la ley moral no sea ajena a la misma personalidad que la ejecuta. Opuestas a este formalismo se presentan todas los doctrinas éticas materiales, de las cuales cabe distinguir, como ha hecho A. Müller, entre la ética de los bienes y la de los valores. La de los bienes comprende todas las doctrinas que, fundadas en el hedonismo o consecución de la felicidad, comienzan por plantearse un fin. Según este fin, la moral se llama utilitaria, perfeccionista, evolucionista, religiosa, individual, social, etc. Su carácter común es el hecho de que la bondad o maldad de todo acto dependa de la adecuación o inadecuación con el fin propuesto, a diferencia del rigorismo kantiano donde las nociones de deber, intención, buena voluntad y moralidad interna anulan todo posible eudemonismo en la conducta moral. En una dirección parecida, pero con distintos fundamentos, se halla la ética de los valores, la cual representa, por un lado, una síntesis del formalismo y del materialismo y, por otro, una conciliación entre el empirismo y el apriorismo moral. El mayor sistematizador de este tipo de ética, Max Scheler, la ha definido, de hecho, como un apriorismo moral material, pues en él empieza por excluirse todo relativismo, aunque, al mismo tiempo, se reconoce la imposibilidad de fundar las normas efectivas de la ética en un imperativo vacío y abstracto. El hecho de que semejante ética se funde en los valores demuestra ya el "objetivismo" que la guía, sobre todo si se tiene en cuenta que en la teoría de Scheler el valor moral se halla ausente de la tabla de valores y, por lo tanto, consiste justamente en la realización de un valor positivo sin sacrificio de los valores superiores y de completo acuerdo con el carácter de cada personalidad.

En lo que se refiere al problema del origen, la discusión ha girado sobre todo en torno al carácter autónomo o heterónomo de la moral. Para los partidarios del primero, lo que se ha realizado por una fuerza o coacción externa no es propiamente moral; para los que admiten el segundo, no hay de hecho posibilidad de acción moral sin esa fuerza extraña, que puede radicar en la sociedad o, como ocurre en la mayor parte de los casos, en Dios. A ellas se han sobrepuesto asimismo tendencias conciliadoras que ven la necesidad de la autonomía del acto moral, pero que niegan que esta autonomía destruya el fundamento efectivo de las normas morales, pues el origen del acto puede distinguirse perfectamente de la cuestión del origen de la ley. En otros sentidos, se han contrapuesto entre sí las tendencias aprioristas y empiristas, voluntaristas e intelectualistas, que se refieren más bien al origen efectivo de los preceptos morales en el curso de la historia o en la evolución de la individualidad humana y que quedan con frecuencia sintetizadas en una concepción perspectivista en la cual el voluntarismo y el intelectualismo, el innatismo y el empirismo son concebidos como meros aspectos de la visión de los objetos morales, de los valores absolutos y eternamente válidos, progresivamente descubiertos en el curso de la historia. En cuanto al problema de la finalidad, equivale en parte a la misma cuestión de la esencia de la ética y hace referencia a las posiciones eudemonistas, hedonistas, utilitaristas, etc., que responden a la pregunta por la esencia, siempre que ésta sea definida de acuerdo con un determinado bien.

Finalmente, en lo que respecta al problema del lenguaje de la ética, se han presentado varías teorías. Las más importantes han sido elaboradas por autores como C. K. Ogden e I. A. Richards, J. Dewey, A. J. Ayer, R. B. Perry, Ch. L. Stevenson, R. M. Hare, etc., es decir, por filósofos que se han ocupado de la significación de las expresiones éticas, o que han analizado la naturaleza de las "reacciones" de

un sujeto ante los imperativos éticos. Una de las doctrinas más difundidas ha sido la de J. Dewey al distinguir entre términos valorativos (como 'deseado' y términos descriptivos (como 'deseable'). Los términos éticos pertenecen al segundo grupo. Ogden y Richards han distinguido entre lenguaje indicativo o científico, y lenguaje emotivo no científico; el de la ética pertenece a la segunda serie. El llamado análisis emotivo en la ética ha sido defendido por Ayer (y Carnap). Consiste en hacer de los juicios valorativos (dentro de los cuales se hallan los éticos) juicios metafísicos, esto es, no teóricos y no verificables (véase IMPERATIVO). Ch. L. Stevenson ha elaborado estas distinciones, pero refinándolas considerablemente al mostrar que el hecho de que los juicios éticos no sean indicativos, sino pres-criptivos, no significa que tales juicios pertenezcan pura y simplemente a la "propaganda" (véase EMOTIVIS-MO). Los análisis de Perry están dentro del marco de una ética normativa, la cual pretende ser a la vez una ciencia natural. En cuanto a Hare, ha examinado sobre todo los usos de los términos éticos y axiológicos, mostrando que aun cuando todos ellos están dentro de un lenguaje prescriptivo, no pueden simplemente confundirse entre imperativos y juicios de valor, y entre imperativos singulares y universales, o entre juicios de valor morales y no morales. Lo común en todas estas investigaciones ha sido el hecho de haberse reconocido que hay un lenguaje propio de la ética, que este lenguaje es de naturaleza prescriptiva, que se expresa mediante mandatos o mediante juicios de valor y que no es posible en general un estudio de la ética sin un previo estudio de su lenguaje. Las principales dificultades que al respecto se ofrecen aparecen cuando se examinan las relaciones entre el lenguaje ético imperativo y el lenguaje ético valorativo, y especialmente cuando se plantea la cuestión de hasta qué punto tales lenguajes están relacionados con el lenguaje cognoscitivo. En los primeros tiempos en que empezó a estudiarse el problema del lenguaje ético se tendía a negar que éste tuviese carácter cognoscitivo. En época más reciente tal negación se ha atenuado mucho (V. EMOTIVISMO). Puede decirse que la cuestión está todavía abierta y que mientras las posiciones relativas a la esencia, origen y objeto o fin de la ética están ya bien delimitadas, las que se refieren al lenguaje ético se encuentran aún en estado de formación.

Obras sistemáticas, tratados e introducciones: Henry Sidgwick, *Methods of Ethics*, 1874, 2ª ed., rev. por E. E. Constance Jones, 1962. — Th. Green, *Prolegomena to Ethics*, 1883. — J. M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885 (trad. esp.: *Bosquejo de una moral sin obligación ni sanción*, 1925 y 1944).— W. Wundt, *Ethik*, 1886 (trad. esp., *Ética*, 1917). — Harald Höffding *Etik*, 1887. — Th. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, 1889 (trad. esp.: *Los problemas fundamentales de la ética*, 1926). — Friedrich Paulsen, *System der Ethik mit einem Umriss der Staatsund Gesellschaftslehre*, 1889, 2ª ed., 2 vols., 1894, 12ª ed., 1921). — Georg Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, 1892. — J. S. Mackenzie, *Manual of Ethics*, 1900.— G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1903. — Íd., íd., *Ethics*, 1912 (trad. esp.: *Ética*, 1929). — Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 1904. — E. Becher, *Die Grundfragen der Ethik*, 1908. — Leonhard Nelson, *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*, 3 vols., 1924. — Moritz Schlick, *Fragen der Ethik*, 1930. — W. M. Urban, *Fundamentals of Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*, 1930. — Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946). — Bruno Bauch, *Grundzüge der Ethik*, 1935. — Herman Nohl, *Die sittliche Grunderfahrungen. Eine Einführung in die* Ethik, 1939 (trad. esp.: *Introducción a la ética*, 1953). — W. D. Ross, *Foundations of Ethics*, 1939 (Gifford Lectures 1935-36). — R. Le Senne, *Traité de Morale générale*, 1942. — Paul Häberlin, *Ethik im Grundriss*, 1946. — Leopold von Wiese, *Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft*, 1947. — L. Garvin, *A Modern Introduction to Ethics*, 1953. — A. C. Ewing, *Ethics*, 1953. — J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, 1954. — P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, 1954. — P. Foulquié, *Morale*, 1955. — A. Edel, *Ethical Judgment; the Use of Science in Ethics*, 1955. — W. Ehrlich, *Ethik*, 1956. — José Luis L. Aranguren, *Ética*, 1958. — Kurt Baier, *op. cit.* infra. — Richard B. Brandt, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*, 1959. — S. C. Pepper, *Ethics*, 1960. — Jacques Maritain, *La philosophie morale*, 1960 (trad. esp.: *Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas*, 1962). — E. H. Werkmeister, *Theories of Ethics. A Study in Moral Obligation*, 1962. — Véase también la bibliografía del artículo MORAL. — Ética de los valores: F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889 (trad. esp.: *El origen del conocimiento moral*, 1927). — Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, I, 1913; II, 1916 (trad. esp.: *Ética*, I, 1941; II, 1942). — Nicolai Hartmann, *Ethik*, 1926. — A. Altmann, *Die Grundlagen der Wertethik*, 1931. — G. Störring, *Die moderne ethische Wertphilosophie*, 1935. — M. Wittmann, *Die moderne Wertethik*, 1940. — E. Vivas, *The Moral Life and the Ethical Life*, 1950. — J. Hessen. *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik*, 1954. — S. Krohn, *Die normative Wertethik in ihrer Beziehung zur Erkenntnis und zur Idee der Menschheit*, 1959. — Experiencia moral: F. Rauh, *L'Experience morale*, 1903. — Lenguaje ético: J. Dewey, *The Quest for Certainty*, 1929 (trad. esp.: *La cuestión de la certeza*, 1952). — Íd., íd., "Theory of Valuation", *The International Encyclopedia of Unified Science*, II, 4, 1939. — C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, 1928 (trad. esp.: *El significado del significado*, 1954). — A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, 1936, 2ª ed., 1946, Cap. VI. — R. B. Perry, *General Theory of Value*, 1926. — R. Lepley, *Verifiability of Value*, 1944. — Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1945. — R. M. Hare, *The Language of Morals*, 1952. — A. Stroll, *The Emotive Theory of Ethics*, 1954 [University of California Publications in Philosophy, 28, 1]. — Kurt Baier, *The Moral Point of View*, 1958. — Carl P. Wellman, *The Language of Ethics*, 1961. — Ética y lógica: A. N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, 1949 (especialmente en los moralistas ingleses modernos). — Historia general de la ética: H. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, 1879, 6ª ed., 1931. — F. Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft*, 1882, 3ª ed., 1920. — E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, 2 vols., I, 1906; II, 1908. — Ottmar Dittrich, *Die Systeme der Moral. Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart*, I, II, 1923; los tomos III (1926) y IV (1932) se titulan *Ges-*

chichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. — Historia de la ética antigua: Max Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 vols.: I, 1908; II, 1911. — E. Howald, *Ethik des Altertums (Handbuch der Philosophie*, ed. A. Baeumler y M. Schröter, Abt. 3, Bd. 2), 1926. — Historia de la ética medieval: Alois Dempf, *Die Ethik des Mittelalters*, 1927 (trad. esp.: *La ética de la Edad Media*, 1958). — Historia de la ética moderna: Th. Litt, *Ethik der Neuzeit*, 1927 (trad. esp.: *La ética moderna*, 1933). — David Baumgardt, *Der Kampf um den Lebenssinn unter den Vorläufern der modernen Ethik*, 1933. — Mary Warnock, *Ethics since 1900*, 1960. — Ética islámica: H. Bauer, *Islamische Ethik. I. Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit*, 1916; *II. Von der Ehe*, 1917; *III. Erlaubtes und Verbotenes*, 1922. — Bibliografía: Ethel M. Albert y Clyde Kluckhohn, *A Selected Bibliography on Values, Ethics, and Esthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy 1920-1928*, 1959.

ÉTICO-TEOLOGÍA. Véase FÍSICO-TEOLOGÍA.

ETOLOGÍA es la ciencia que estudia los caracteres y especialmente los caracteres morales, determinando sus tipos y sus variedades. La etología es para J. Stuart Mill una ciencia del espíritu y, como tal, una "ciencia deductiva" que deriva sus resultados de las leyes establecidas por la psicología y que constituye a la vez el fundamento sobre el cual debe apoyarse necesariamente la educación. En cambio, en otras direcciones (por ejemplo, en Albert Bayet, *La science des faits moraux)* la etología es estimada como una ciencia puramente empírica; a diferencia de la moral, que sería la investigación de los elementos aprióricos de la conducta, de la jerarquía eterna de los valores, etc., la etología se limitaría al estudio de cómo de hecho se han realizado en el curso de la historia las normas morales. La etología puede considerarse entonces, según los casos, como una ciencia derivada de la moral apriórica, que proporciona el cuadro dentro del cual se inserta la etología, o bien como el fundamento de esta misma moral, que sería el resultado de un concreto estudio "etológi-co", de una investigación de las "costumbres" y de los "caracteres morales".

EUCATALEPSIA. Véase BACON (FRANCIS).

EUCKEN (RUDOLF) (1846-1926), nacido en Aurich (Ostfriesland), fue profesor en la Universidad de Basilea (1874-1920]. En 1908 recibió el Premio Nobel de Literatura. En oposición al naturalismo, al positivismo y al criticismo, Eucken aspiró a reanudar lo que consideraba la tradición filosófica alemana por medio de una metafísica neo-idealista que, sin embargo, no niega la verdad de la imagen que proporciona de lo real la ciencia de la Naturaleza. Eucken reprocha al naturalismo la pretensión de hacer de su visión la única admisible. Frente al naturalismo acentúa Eucken la realidad de la vida del espíritu como realidad plenamente justificada e independiente, pues el espíritu o, mejor dicho, la vida espiritual *(Geistesleben)* es no sólo autónoma frente a la vida psíquica y a la razón, sino que las engloba en cierto modo como elementos inmanentes. Mientras lo psíquico se halla inevitablemente arraigado en la Naturaleza y está sometido, por lo tanto, a las categorías deterministas y causalistas de la ciencia, lo espiritual puede desarrollar sin trabas su propia actividad. La psicología al uso es impotente para aprehender la peculiaridad de esta realidad superior de la vida del espíritu, porque el método psicológico opera con categorías que el espíritu rechaza; por eso se impone, según Eucken, sustituir el método natural por el método "noológico", por el cual debe entenderse una forma de aprehensión que penetra en la profundidad del espíritu, que comprende la vida espiritual desde su totalidad íntegra y permite abrazarla en toda su realidad y en toda su verdad. Pero la idea de la vida espiritual, que es menos explicada que ensalzada, no es sólo el resultado de un método nuevo: es también aquello a que necesariamente llega la metafísica cuando se desprende de todo lastre positivista y racionalista. La metafísica de Eucken, íntimamente enlazada con una ética, con una filosofía de la religión y con una teoría de los valores, procura en todas sus partes destacar la peculiaridad de la vida espiritual, que desde su raíz personal y concreta se convierte bien pronto en la realidad única, en el fundamento del mundo, en esencia de la divinidad. Lo espiritual, que Eucken no entiende como algo puramente racional o lógico, sino como algo que trasciende lo racional y lo lógico (aunque a la vez abarcándolos) forma de este modo un reino universal en el que cada personalidad participa y en el que se resuelven en última instancia los problemas de la historia y de la cultura. Esta participación no es una pasiva entrega, sino una actividad que la persona natural ejerce, pues la libertad es tanto la condición necesaria de la vida espiritual como su esencia. Lo espiritual es el reino de los valores superiores, pero estos valores no son presentados por Eucken como esencias rígidas, infinitamente alejadas del hombre; son más bien vida activa, que se crea constantemente y se realiza en los actos de participación de la persona. La frecuentemente subrayada nebulosidad de la filosofía de Eucken no impide, con todo, el reconocimiento de que en él se perfila la visión de una realidad peculiar e irreductible. En este camino le siguió sobre todo Max Scheler, que fue primitivamente discípulo suyo, así como, en parte, Julius Goldstein y Otto Braun.

Obras: *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, 1878, 3ª ed. con el título: *Die geistige Strömungen der Gegenwart*, 1904, 5ª ed. (muy modificada), 1927 (trad. esp. de la 3ª ed.: *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, 1912). — *Geschichte der philosophischen Terminologie. Im Umriss dargestellt*, 1879, reimp., 1960 (*Historia de la terminología filosófica en compendio*). — *Bilder und Gleichnisse in der Philosophie*, 1880 (*Imágenes y comparaciones en la filosofía*). — *Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit*, 1885 (*Prolegómenos e investigaciones sobre la unidad de la vida espiritual en la conciencia y acción de la humanidad*). — *Die Einheit des Geistesleben in Bewusstsein und Tat der Menschheit*, 1888 (*La unidad de la vida espiritual en la conciencia y acción de la humanidad*). — *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart*, 1890, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida*, 1912). — *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1896 (trad. esp.: *La lucha por un contenido espiritual de la vida*, 1925). — *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 1901 (trad. esp.: *El contenido de verdad en la religión*, 1925). —

Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, 1907 (*Líneas fundamentales de una nueva concepción de la vida*). — *Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart,* 1907 (*Los problemas capitales de la actual filosofía de la religión*). — *Philosophie der Geschichte,* 1907 [Kultur der Gegenwart, I, 6] (*Filosofía de la historia*). — *Der Sinn und Wert des Lebens,* 1908 (trad. esp.: *La vida, su valor y su significación,* 1912). — *Einführung in die Philosophie des Geisteslebens,* 1908 (*Introducción a la filosofía de la vida espiritual*). — *Können wir noch Christen sein?,* 1911 (*¿Podemos ser aún cristianos?*). — *Erkennen und Leben,* 1912 (*Conocimiento y vida*). — *Zur Sammlung der Geister,* 1913 (*Para la reunión de los espíritus*). — *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens,* 1918 (trad. esp.: *El hombre y el mundo,* 1926). — *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung,* 1920 (*El socialismo y su estructuración de la vida*). — *Lebenserinnerungen. Ein Stück deutsches Lebens,* 1921 (*Recuerdos. Fragmento de una vida alemana*). — *Prolegomena und Epilog zu einer Philosophie des Geisteslebens,* 1922 (*Prolegómenos y Epílogo a una filosofía de la vida espiritual*). — Trad. esp. en 1 vol.: *Obras escogidas,* 1957 (comprende: *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida; La vida: su valor y su significación; El hombre y el mundo; Recuerdos de mi vida*). — Véase Hans Pöhlmann, *R. Euckens Theologie, mit ihrer philosophischen Grundlage dargestellt,* 1903. — O. Siebert, *R. Euckens Welt- und Lebensanschauung und die Hauptprobleme der Gegenwart,* 1904. — W. R. Royce Gibson, *R. Eucken's Philosophy of Life,* 1906. — Th. Kappstein, *R. Eucken, der Erneuer des deutschen Idealismus,* 1909. — K. Kesseler, *R. Euckens Werk. Eine neue idealistische Lösung des Lebensproblems,* 1911. — R. Kade, *R. Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie,* 1912. — G. Wunderle, *Die Religionsphilosophie R. Euckens,* 1912. — W. T. Jones, *An Interpretation of R. Eucken's Philosophy,* 1912. — M. Booth, *R. Eucken, His Philosophy and Influence,* 1913. — H. Hegenwald, *Gegenwartsphilosophie und christliche Religion. Eine kurze Erörterung der philosophischen und religionsphilosophischen Hauptprobleme der Gegenwart, besonders im Anschluss an Vaihinger, Rehmke, Eucken,* 1913. — G. Weingärtner, *R. Euckens Stellung zur Wahrheitsprobleme,* 1914. — W. S. MacGowan, *The religious Philosophy of R. Eucken,* 1914. — M. Müller, *Individualitäts- und Persönlichkeitsgedanke bel Eucken,* 1916 (Dis.). — A. Heussner, *Einführung in R. Euckens Lebens- und Weltanschauung,* 1912. — E. Becher, R. *Eucken und seine Philosophie,* 1927. — P. Kalweit, *Euckens religionsphilosophische Leistung,* 1927. — Manuel Argüelles, *El neoidealismo en Eucken,* 1929.

EUCLIDES (*ca.* 450-ca. 380 antes de J. C.) de Megara, siguió primero las doctrinas de los eleatas (VÉASE), pero bajo la influencia de Sócrates, de quien fue discípulo en Atenas, modificó aquellas doctrinas en un sentido ético. Según indica Diógenes Laercio (II 106), Euclides de Megara consideró el Bien como idéntico a lo Uno y al Ser, de tal forma que todo lo que puede decirse del Ser único puede asimismo decirse del Bien. Fiel al eleatismo, Euclides consideró, además, que de lo que no es el Bien no puede decirse nada, pues, siendo idéntico al no ser, no existe. Con el fin de defender esta doctrina Euclides de Megara usó argumentos parecidos a los de Zenón de Elea. Como Índica Diógenes Laercio, Euclides no ofrecía propiamente demostraciones, sino reducciones al absurdo. Éstas constituyeron el fundamento de la llamada erística (v.), desarrollada por los megáricos (v.) o seguidores de Euclides, quien es considerado como el fundador de esta escuela.

Véase la bibliografía del artículo MEGÁRICOS.

EUDEMO de Rodas fue, con Teofrasto de Ereso, uno de los dos más inmediatos y fieles discípulos de Aristóteles, hasta el punto de que, como cuenta Aulio Gelio en las *Noctes Atticae,* el Estagirita estuvo indeciso acerca de quién de los dos habría de regentar el Liceo tras su muerte, pues el vino lésbico (Teofrasto) y el vino ródico (Eudemo) eran "por igual excelentes". Siendo todavía confusas las relaciones intelectuales entre Aristóteles, Teofrasto y Eudemo no obstante los importantes trabajos de Jaeger, Zürcher y otros al respecto, no se puede determinar aún cuál fue la exacta contribución de Eudemo a] *Corpus Aristotelicum.* Podemos aceptar que colaboró con Teofrasto (VÉASE) en los notables trabajos lógicos que Bochenski ha destacado. Se ha supuesto también que la *Ethica Eudemia* fue escrita por el discípulo y se la ha llamado *Eudemi Rhodii Ethica* (Spengel, Fritzsche, Susemihl), una opinión ya mantenida en la Antigüedad, pero descartada, según apuntan Kapp, Von der Mühll y Jaeger, por un mayor número de opiniones inclinadas a declararla obra de Aristóteles, si bien, al parecer, con importantes modificaciones con respecto a lo que Jaeger considera el texto original. En general, se supone que, aunque trabajando sobre una materia común —los textos y notas de lecciones de Aristóteles—, la diferencia entre Eudemo y Teofrasto consiste principalmente cu que mientras este último manifestó tendencias enciclopédicas y decidida inclinación por investigaciones naturales, el primero se preocupó más bien de cuestiones éticas y religiosas. Esta diferencia es paralela a la que existe entre la tendencia naturalista de Teofrasto y la teológica de Eudemo.

Eudemi Rhodii Peripatetici fragmenta quae supersunt, coll. I. Spen-gel, Berolini, 1866, y F. W. A. Mu-ach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum,* III, 1881. Edición reciente de textos: Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles.* Heft VIII; *Eudemos von Rhodos,* 1955. — Véanse los trabajos de A. Th. H. Fritzsche en su edición de *Eudemi Rhodii Ethica,* Regensburg, 185], y de E. Zeller en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* V (1892), 442-3.

EUDEMONISMO. Literalmente, 'eudemonismo' significa "posesión de un buen demonio" (εὐδαίμον), es decir, goce o disfrute de un modo de ser por el cual se alcanza la prosperidad y la felicidad, εὐδαίμονία . Filosóficamente se entiende por 'eudemonismo' toda tendencia ética según la cual la felicidad (VÉASE) es el sumo bien.

La felicidad puede entenderse de muchas maneras: puede consistir en "bienestar", en "placer", en "actividad contemplativa", etc. etc. En todo caso, se trata de un "bien" y con frecuencia también de una "finalidad". Se dice por ello que la ética eudemonista equivale a una "ética de bienes y fines". Es costumbre desde Kant llamar a este tipo de ética "ética material", a diferencia de la "ética formal", elaborada y defendida por Kant. En la medida en que se identifica el bien con la felicidad o, mejor dicho, en la medida en que se estima que la felicidad se alcanza al conseguirse el bien a que se aspira, se puede decir

que todas las éticas materiales son éticas eudemonistas.

En vista de ello pueden considerarse como eudemonistas todos los "principios materiales" prácticos a que se refiere Kant en la *Crítica de la razón práctica.* Estos principios son de dos clases: subjetivos y objetivos. Los principios subjetivos pueden ser externos (de la educación, como en Montaigne; de la constitución civil, como en Bernard de Mandeville) o internos (del sentimiento de carácter físico, como en Epicuro; del sentimiento moral, como en Hutcheson). Los principios objetivos pueden asimismo ser externos (de la voluntad de Dios, como en Crusius y otras morales teológicas) o internos (de la perfección, como en Wolff y en los estoicos).

Característico del eudemonismo es estimar que no puede haber incompatibilidad entre la felicidad y el bien. Los que se oponen al eudemonismo, en cambio, admiten que la felicidad y el bien pueden coincidir, pero no necesitan coincidir. Para el eudemonismo, la felicidad es el premio de la virtud y, en general, de la acción moral. Para el anti-eudemonismo, en cambio, la virtud vale por sí misma, independientemente de la felicidad que puede producir.

Véase E. Pfleiderer, *Eudamonismus und Egoismus,* 1881. — M. Heinze, *Der Eudamonismus in der griechischen Philosophie,* 1883. — B. I. M. Boelen, *Eudaimonie in het wezen der ethiek,* 1949. — Véase también bibliografía de FELICIDAD.

EUDORO DE ALEJANDRÍA *(fl.* 25 antes de J. C.) es considerado como un filósofo ecléctico (véase ECLECTICISMO, ECLÉCTICOS. Siguiendo tendencias muy difundidas en su época, Eudoro de Alejandría trató de combinar el platonismo, el neopitagorismo y el estoicismo, con predominio de la primera tendencia. Entre las obras que se le atribuyen figuran un comentario al *Timeo,* un escrito sobre las *Categorías* de Aristóteles en el cual parece haberse opuesto al Estagirita, una obra sobre la división de la filosofía (en ética, física y lógica) y una obra titulada *Acerca del fin* en la cual dilucida este concepto no solamente en sentido moral sino también metafísico, con tendencia a hacer de él la expresión de la identificación del alma con lo divino. Eudoro trató también, al parecer, de la noción de lo Uno, en sentido a la vez platónico y neopitagórico, aproximándose en este análisis a algunas de las distinciones posteriormente desarrolladas por los neoplatónioos.

De la obra sobre la división de la filosofía, Διαιρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου, hay fragmentos en Estobeo, *Eclog., II,* 42, 11-45. Véase H. Diels, *Doxographi Graeci,* 1879. Artículo de E. Martini sobre Eudoro (Eudoros, 10) en Pauly-Wissowa.

EUDOXO DE CNIDO *(ca.* 408-355 antes de J. C.) es considerado por Diógenes Laercio (VIII, 86-91) como uno de los pitagóricos, aunque hoy se le suele incluir entre los platónicos en tanto que miembro de la antigua Academia platónica (VÉASE). Se ocupó extensamente de astronomía, matemáticas, medicina y geometría. En metafísica criticó la doctrina platónica de la relación entre las ideas y las cosas mediante la participación y se inclinó hacia una anterior opinión de Platón: la de que las ideas están mezcladas con las cosas, opinión que Eudoxo desarrolló. Según la reconstrucción de H. Karpp (véase la bibliografía) a base de la *Metafísica* de Aristóteles y de los fragmentos del Περὶ ᾽Ιδεῶν, del mismo autor, conservados por Alejandro, las ideas son para Eudoxo inmanentes en los objetos sensibles (una opinión que se ha comparado con algunas de las concepciones de Anaxágoras). En ética Eudoxo defendió la doctrina de que el bien es el placer, aunque es probable que deba entenderse éste en el sentido del "placer duradero y moderado" tan ensalzado por muchos socráticos. En astronomía y cosmología, Eudoxo elaboró un sistema que explicaba los "movimientos" de los astros mediante una serie de esferas concéntricas que giraban en torno a la Tierra inmóvil. Este sistema influyó sobre Platón (quien lo incorporó a las especulaciones cosmológicas del *Timeo) y* sobre Aristóteles.

Fragmentos en O. Vose, *op. cit.* en el artículo sobre Heraclides. — Entre los artículos sobre Eudoxo destacamos los de K. von Fritz sobre su vida *(Philologus,* 1930), sobre su doctrina de las ideas *(ibid.,* 1927), el de C. Jensen sobre los textos en Fi-lodemo y Horacio *(Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften,* 1936). Para la astronomía de Eudoxo: A. Boeckh, *Ueber die vierjährige Sonnekreise der Alten, vorzüglich den eudoxischen,* 1863, y el artículo de F. Gisinger (Στοιχεία, Heft VI, 1921). Para su teoría de las ideas: Heinrich Karpp, *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos,* 1933 (Dis.). — Id., id., "Neue Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos" [II], *Gnomos,* XI, 407-16. Véase también O. Becker, "Eudoxos-Studien" [III] *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik und Physik,* III, *id.* (1936), 236-444; 'Eudoxos-Studien" [IV], *id.,* III (1936), 370-8S; "Eudoxos-Studien" [V], *id.,* III (1936), 389-410. — Para la ética; artículo de Philippson en *Hermès* (1925). Artículo de F. Hultsch sobre Eudoxo (Eudoxos) en Pauly-Wissowa.

EULER (LEONHARD) (1707-1783) nac. en Basilea, fue profesor (1731-1741) de física y matemáticas en San Petersburgo, adonde fue llamado por Catalina la Grande. Por invitación de Federico el Grande profesó en Berlín desde 1741 hasta su regreso a San Petersburgo en 1766. Euler es conocido por sus trabajos científicos en matemática (cálculo de variaciones, trigonometría), física (especialmente hidrodinámica y óptica) y astronomía. Contra Newton defendió Euler la teoría ondulatoria de la luz y una teoría general del éter. En sus reflexiones filosóficas sobre el espacio y el tiempo, Euler rechazó la doctrina según la cual están originados en la experiencia, pero también (contra Leibniz) la tesis de que se trata de conceptos ideales (o relaciones). Si fuera lo primero, espacio y tiempo serían —lo que para Euler no es el caso— propiedades perceptibles; si fuera lo segundo no podría adscribirse objetivamente un objeto en el contexto del espacio y del tiempo.

Se conoce con el nombre de *diagrama de Euler* la representación gráfica por medio de la cual se muestra que todos los miembros de una clase A, son miembros de otra clase, B. Hemos introducido esta diagrama en el artículo Venn (Diagramas de) (VÉASE), pero debemos advertir que, según investigaciones de G. Vacca, el diagrama en cuestión fue empleado antes por Leibniz.

Obras: *Mechanica sive motus scientia analytice exposita,* 2 vols., 1736-42. — *Introductio in analysim infinitorum,* 2 vols., 1744. — *Methodus inveniendi lineas curvas maximi*

minimeve proprietate gaudentes, 1744. — "Réflexions sur l'espace et le temps", *Mémoires de l'Académie royale des Sciences de Berlin,* IV, 1748. — *Theoria motus corporum solidorum seu rigidorum,* 1765. — *Lettres à une princesse d'Allemagne sur quelques sujets de physique et de philosophie,* 3 vols., 1768-72. — *Institutiones calculi integralis,* 4 vols., 1768-94. — Edición crítica de obras *Opera omnia* (Leipzig; luego Zurich), 49 vols., 1911 y siguientes. — Véase A. Speiser, *E. und die deutsche Philosophie,* 1934. — Ernst Cassirer, obra sobre el conocimiento mencionada en CASSIRER (ERNST) y CONOCIMIENTO, vol. II.

EUSEBIO DE CESÁREA, Eusebius Pamphili *(ca.* 265-339/40), nac. en Cesárea (Palestina), obispo de la misma ciudad (desde *ca.* 314), es conocido sobre todo como historiógrafo, especialmente por su fundamental *Historia de la Iglesia (* Εκκλησιαστική Ιστορία), pero tiene importancia en la historia de la filosofía por sus obras apologéticas, la *Praeparatio evangélica* (Ευαγγελική προπαρασκευή) y la *Demonstratio evangélica* (Ευαγγελική άπόδειξις). La significación filosófica de estas obras reside en dos aspectos. Primero, en la cantidad de datos que proporciona Eusebio sobre doctrinas filosóficas griegas; la *Praeparatio* constituye en particular una de las fuentes básicas para el conocimiento de buen número de tales doctrinas. Segundo, en la actitud filosófica del autor. Esta actitud es claramente apologética, de tal modo que puede considerarse a Eusebio como a uno de los continuadores de la obra de los apologistas (VÉASE) del siglo II. Pero hay marcadas diferencias con respecto a ellos. Ante todo, Eusebio utilizó muchos de los elementos y métodos de los cristianos alejandrinos, en particular de San Clemente y de Panfilo de Cesárea. Por lo tanto, hay en su obra una cierta cantidad de elementos de carácter alegórico. Luego, sus juicios sobre el pensamiento griego no coinciden sino en parte con los de otros apologistas predecesores suyos. Son juicios extremadamente críticos, en la formulación de los cuales Eusebio utilizaba argumentos escépticos. Mas a la vez interpretaba una parte de dicho pensamiento como una clara "preparación" para las enseñanzas cristianas. Esta parte es el platonismo — entendido casi siempre en un sentido platónico-ecléctico y aun neoplatónico. Eusebio, como otros autores, consideró a Platón como un Moisés que había hablado en lengua ática, e interpretó las "ideas" platónicas como pensamientos divinos. Halló asimismo en Platón otros precedentes cristianos, tales como la doctrina de la inmortalidad del alma, y ciertos atisbos del dogma de la Trinidad. No obstante, estos precedentes eran, a su entender, insuficientes frente a la verdad completa de la revelación cristiana, y estaban, además, maculados por doctrinas erróneas, en particular por las tendencias emanatistas, el dualismo y otras características del platonismo ecléctico. Eusebio refundió sus dos mencionadas apologías en una *Teofanía* (Περί της θεοφανίας), de la cual se han conservado algunos fragmentos, y escribió también una obra —perdida— contra Porfirio y dos tratados teológicos: *Contra Marcelo* y *Sobre la teología eclesiástica.*

Ediciones: Migne, P. G. XIX-XXIV; J. A. Heikel, R. Helm, J. Karet, Th. Mommsen, E. Klostermann, H. Gressmann, J. Karts, en la edición de los *Griechischen christlichen Schriftsteller,* de Berlín, 7 vols., 1902-1920. — Edición de la *Praeparatio:* E. H. Gifford, 4 vols., 1903. — En trad. esp.: *Historia de la Iglesia,* 1950. — Véase bibliografía de APOLOGISTAS; además: M. Weiss, *Die Stellung des Eusebios im arianischen Streit,* 1920 (Dis.). — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin au IVe siècle,* 3 vols., 1928-1930 (especialmente vol. II, 167-226). — H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebios von Cnidos,* 1939. — D. S. Wallace-Hadrill, *E. of C.,* 1960.

EVANGELIO ETERNO. Véase JOAQUÍN DE FLORIS.

EVEMERO *(fl* 300 antes de J. C.) no fue un miembro de la escuela de los cirenaicos, pero se aproximó a las opiniones de éstos en muchos respectos. Su nombre y sus doctrinas fueron muy difundidas en la Antigüedad, especialmente a causa de su escrito Ιερά αναγραφή o *Escrito sagrado,* redactado en forma de narración de un viaje. La tesis principal de Evemero —a la cual se da todavía hoy el nombre de *evemerismo*— es la de que los dioses —los dioses populares, νομιζόμενοι θεοί— no son sino hombres que fueron divinizados en tiempos remotos a causa de su poder y de su sabiduría. Esta doctrina, característica de la llamada interpretación alegórico-racionalista de los dioses, había sido ya preludiada por algunos presocráticos (por ejemplo, Jenófanes) y por algunos sofistas (por ejemplo, Critias), pero solamente Evemero la presentó con suficiente amplitud y radicalismo. Huellas de ella pueden encontrarse en algunos estoicos, pero mientras en éstos había una tendencia a destacar la unidad de lo divino en la Naturaleza (junto a la conservación de los cultos oficiales), en Evemero no hay aparentemente ninguna inclinación en este sentido. El llamado *evemerismo* fue utilizado posteriormente por muchos historiadores como explicación de los mitos, y el poeta romano Ennio (239-169 antes de J. C.) emprendió una elaboración del *Escrito sagrado.*

Fragmentos en F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker,* I, 300 y sigs. Jacoby es también el autor del artículo sobre Evemero (Euhemeros) en Pauly-Wissowa.

EVEMERISMO. Véase EVEMERO.

EVIDENCIA. El problema de la evidencia está estrechamente relacionado con el de la certidumbre (VÉASE); lo que hemos dicho acerca de ésta puede iluminar grandemente lo que se podría enunciar sobre aquélla. Los debates habidos respecto a la relación entre evidencia y certidumbre sugieren, sin embargo, que tal relación puede entenderse de diversos modos. Por un lado puede considerarse que la evidencia es una de las especies de la certidumbre. Por otro lado puede admitirse que, no habiendo certidumbre sin evidencia, ésta podría ser un género de la que aquélla fuese una especie. La solución al problema depende mucho, naturalmente, no sólo de lo que se entiende por 'evidencia', sino también, y especialmente, de los tipos de evidencia. En cierto sentido, evidencia es aquello de que poseemos un saber cierto, indudable y no sometible a revisión. Tal concepción acentúa, desde luego, el aspecto subjetivo de la evidencia. Pero otros aspectos pueden resultar necesarios. Por ejemplo, los dos siguientes estudiados por los escolásticos: la evidencia llamada de verdad o evidencia objetiva, y la evidencia llamada de credibilidad. La primera es aquella que se apoya en el mismo objeto que se ofrece al intelecto. La segunda

es aquella que se apoya en el hecho mismo de ser aceptada como creíble sin ninguna duda. La evidencia puede dividirse también según los tipos de objeto; hay entonces una evidencia formal, una evidencia material, una evidencia moral, etc.

Algunos autores niegan que la evidencia tenga un papel decisivo, especialmente en los procesos formales de razonamiento. Consideran, en efecto, que si la evidencia es la aprehensión directa de la verdad de una proposición por medio de lo que Descartes llamaba una *simplex mentis inspectio,* la evidencia tendrá que basarse en la intuición (VÉASE). Pero como la intuición no garantiza en manera alguna la consistencia formal de un sistema, se prefiere una derivación puramente formal, única que puede evitar las paradojas que la intuición no ha sabido ni prever ni resolver. Otros autores señalan, en cambio, que no puede eludirse la evidencia, cuando menos en la presentación de los axiomas primitivos de un sistema. Varios filósofos proponen que es necesario distinguir entre la evidencia de proposiciones en un sistema formal y la evidencia de los hechos. Contra ello se arguye que la noción de evidencia debe ser única, pues de lo contrario tenemos dos nociones y no una sola. Entre quienes más han insistido en el papel desempeñado por la evidencia en un sentido general y en la estrecha relación existente entre la evidencia y la verdad se encuentran Brentano y los fenomenólogos, en particular Husserl. Para Brentano la evidencia es una propiedad de ciertos juicios; sólo de éstos —y no de las representaciones— puede decirse que hay evidencia. La evidencia excluye el error y la duda, pero hay que observar que ni la liberación del error ni la liberación de la duda convierten un juicio en evidente. La evidencia es, pues, una propiedad por la cual se caracteriza un juicio como *correcto.* Los juicios evidentes pueden ser, por otro lado, o inmediata o mediatamente evidentes. Los juicios inmediatamente evidentes pueden dividirse en *juicios* de hechos (como "Yo pienso") y en verdades de razón (como el principio "Nada sucede sin razón suficiente"; véase RAZÓN SUFICIENTE). Los juicios de hechos inmediatamente evidentes solamente pueden ser juicios sobre percepciones internas. Pero no debe nunca confundirse el juicio sobre la percepción con la percepción (Cfr. obra de Brentano en bibliografía *infra).* En cuanto a Husserl, ha tratado con frecuencia de la noción de evidencia. Nos referiremos aquí únicamente a tres obras de dicho autor. En *Logische Intersuchungen (Investigaciones lógicas)* Husserl indica que la evidencia se da cuando hay una adecuación completa entre lo mentado y lo dado, cuando hay una referencia al "acto de la síntesis de cumplimiento más perfecta, que da a la intención la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo". En el acto de la evidencia se *vive* la plena *concordancia* entre lo mentado y lo dado; la evidencia es entonces "la verificación actual de la identificación adecuada". Esta evidencia no es, empero, simplemente de la percepción. No es ni siquiera la percepción adecuada de la verdad; es su verificación mediante un acto peculiar. Para entenderlo hay que tener en cuenta que Husserl se coloca en un terreno que supone previo al de toda "actitud natural" y también previo al de las proposiciones científicas; las evidencias de que habla el autor son previas a las llamadas "evidencias" en lenguaje científico o lenguaje corriente. Términos corno 'cumplimiento', 'efectuación', 'adecuación', etc. no se refieren a la correspondencia entre algo percibido y lo que se dice sobre él, sino a la vivencia (fenomenológica) de algo inmediatamente dado, anterior a toda teoría, construcción, suposición, etc. Ahora bien, hay para Husserl varias clases de evidencia: asertórica (llamada simplemente *evidencia);* apodíctica (llamada *intelección).* La evidencia asertórica se aplica a lo individual; la apodíctica, a las esencias. La asertórica es inadecuada; la apodíctica, adecuada. Husserl habla de "visión asertórica" y de "visión apodíctica", pero también de "visiones mixtas" ("evidencias aleatorias"). Ejemplo de estas últimas es la intelección de un hecho asertórico. También lo es el conocimiento de la necesidad del accidente en un ser individual. En su obra *Erfahmng una Urteil* Husserl habla de "los grados del problema de la evidencia" y declara que cada tipo de objeto posee *su* propia forma de ser dado, es decir, de evidencia. Por lo pronto, hay la cuestión de la evidencia de los "objetos predados" y la evidencia de los juicios. Debe distinguirse no sólo entre estas dos formas de evidencia, sino entre varias especies de evidencia de los juicios. En *Erste Philosophie* (textos de 1923/24, pub. por Rudolf Boehm, 1959, en *Htisserliana,* VIII, 26 sigs.) Husserl habla de cuatro tipos de evidencia: natural, trascendental, apodíctica y adecuada. La evidencia natural es la de la llamada "positividad"; le evidencia trascendental es la de la claridad del origen (trascendental); la evidencia apodíctica es la evidencia absoluta (necesaria); la evidencia adecuada es la que se justifica como tal. Esta última evidencia es la única que resulta, por así decirlo, "llenada" o "cumplida" por medio de un principio general de justificación.

Puede preguntarse si hay algún fundamento común para todas las formas de evidencia. Proponemos a este efecto el reconocimiento del carácter esencialmente relacional de la evidencia, carácter que no ha sido debidamente subrayado en los intentos de distinguir entre la evidencia y la vivencia de la evidencia. Como apunta Hessen, "entiéndase por evidencia lo que se quiera, no se puede prescindir en ella de la relación con la conciencia cognoscente, ya se caracterice esta relación —desde el objeto o el hecho— como un ver claramente, ya, desde la conciencia, como un intuir o percibir" *(Teoría del conocimiento,* V. 2).

H. Bergmann, *Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung,* 1908. — Isenkrahe, *Zum Problem der Evidenz,* 1927. — Joseph Geyser, *Ueber Wahrheit und Evidenz,* 1918. — Franz Brentano, *Wahrheit und Evidenz, Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe,* ed. O. Kraus, 1930. — Paul Wilpert, *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Evidenz-problems,* 1931 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Théologie des Mittelaters, XXX, 3). — C. Vier, O. F. M., *Evidence and Its Function according to J. Duns Scotus,* 1950. — R. M. Chisholm, *Perceiving; a Philosophical Study,* 1957 (Parte II). — Leonardo Polo, *Evidencia y realidad en Descartes,* 1961.

EVOLUCIÓN. Consideraremos primero el término mismo. Ateniéndonos a su significado originario *(evolutio,* del verbo *evolvo),* el vocablo 'evolu-

ción' designa la acción y efecto de desenvolverse, desplegarse, desarrollarse algo. 'Evolución' es uno de los términos en una numerosa familia de vocablos en cuya raíz se halla la idea o la imagen de rodar, correr, dar vueltas: 'involución', 'devolución', 'revolución', ''circunvolución' y otros similares. La idea o imagen que suscita 'evolución' es la del despliegue, desarrollo o desenvolvimiento de algo que se hallaba plegado (o replegado), arrollado o envuelto. Una vez desenvuelta o desplegada, una realidad puede revolverse o replegarse. A la evolución puede suceder la involución. Junto a la citada idea o imagen de desenvolvimiento de lo envuelto, encontramos en 'evolución' la idea de un proceso a la vez gradual y ordenado, a diferencia de la revolución, que es un proceso de despliegue súbito y posiblemente violento.

El proceso en cuestión puede, en principio, afectar a cualquier realidad. Puede afectar a las ideas o conceptos, de los cuales puede asimismo decirse que se desarrollan o pueden desarrollarse. Sin embargo, sería abusivo adscribir 'evolución' a las ideas o a los conceptos, salvo cuando nos referimos a la llamada "evolución histórica". Pero entonces no son las ideas o los conceptos los que propiamente evolucionan: evolucionan más bien las actitudes y las opiniones sobre tales ideas y conceptos. No hay inconveniente en hablar de "la evolución de una idea" siempre que tengamos presente que la idea no "evoluciona" al modo como puede "evolucionar" un organismo. Una idea o un concepto pueden contener ciertos elementos que sólo se van manifestando sucesivamente. Pero es más adecuado decir que la idea o el concepto van explicitando lo que se hallaba en ellos implícito, y que en esta explicitación lo importante no es el proceso temporal, sino el paso de lo menos específico a lo más específico, de los principios a las consecuencias. Si nos atenemos solamente a las imágenes suscitadas por los correspondientes vocablos, podremos asentir a la idea de que los términos 'evolución' e 'involución' se hallan en su significado "intuitivo" muy próximos a términos como 'explicación' e 'implicación' (o también 'complicación'). Además, si consideramos la historia de los vocablos, tendremos que reconocer que han sido usados en muy diversos contextos. Por ejemplo, para algunos místicos de fines de la Edad Media y del Renacimiento, la palabra *explicatio* designa la manifestación o automanifestación de una realidad: la *explicatio Dei* (Nicolás de Cusa) es equivalente a la teofanía. Por otro lado, algunos autores han tomado el concepto de evolución en un sentido metafísico, como desenvolvimiento de una realidad o, mejor dicho, de la Realidad. Ejemplo de esta tendencia es la filosofía de Hegel, para quien lo real *es* des-envolvimiento *(Ent-wicklung).* Finalmente, otros autores han estudiado la evolución en un sentido más "concreto", ya sea en un sentido predominantemente histórico (como sucede en varios filósofos de la Ilustración: Turgot, Condorcet, etc.), ya sea en un sentido biológico (como ocurre con las grandes teorías evolucionistas del siglo XIX).

En vista de todo ello, podría concluirse que es mejor delimitar siempre claramente los distintos significados de 'evolución' (o de términos cuyo significado es afín al de 'evolución'). Podría hablarse entonces de evolución en sentido teológico, metafísico, histórico, biológico, etc., o, como hemos indicado antes, de evolución en sentido "real" y de evolución en sentido "conceptual". Sin embargo, separar excesivamente los significados unos de otros llevaría a olvidar que hay elementos comunes en el concepto de evolución, por lo menos durante la época moderna, y en particular desde mediados del siglo XVIII hasta la fecha. Llevaría a olvidar, además, que aunque ciertos significados son distintos de otros, arraigan en un común "suelo histórico".

Es difícil precisar cuál es el "suelo histórico" del moderno concepto de evolución, pero puede aventurarse que está constituido en gran parte por varios elementos. Describiremos brevemente algunos de éstos.

Primero (no necesariamente en el orden del tiempo), las diversas doctrinas —llamadas "doctrinas ontogenéticas"— que se ingeniaron antes del siglo XIX para explicar cómo de un germen emerge un organismo entero. Leibniz había puesto ya de relieve que la diferencia entre el germen y el organismo adulto parece muy grande sólo cuando no se tienen en cuenta ¡as fases intermediarias según la "ley de continuidad". Pero con ello Leibniz no hacía sino indicar una "condición formal general" en el desarrollo — condición sin la cual, por lo demás, no puede hablarse propiamente de desarrollo. Durante el siglo xvm se discutió mucho cómo tiene efectivamente lugar la "evolución" del organismo: si mediante epigénesis —o sucesiva incorporación de partes—; o medíante preformación — o crecimiento de un organismo ya formado al principio bien que en proporción más reducida. Se trataba aquí de dar cuenta del proceso ontogenético — como se había hecho ya, por lo demás, desde la Antigüedad, según puede verse en el *De generatione animalium,* de Aristóteles. La doctrina ontogenética preformista recibió el nombre de "evolucionista" por cuanto se suponía que había un auténtico desarrollo de lo previamente "arrollado". Tal doctrina, además, fue siendo elaborada y refinada al considerarse que el germen no tiene que ser forzosamente un modelo "en escala reducida" del organismo adulto, sino simplemente contener las substancias de las cuales va emergiendo el organismo adulto en relación con el medio. Las citadas doctrinas ontogenéticas son muy distintas de las posteriores doctrinas filogenéticas, según ha indicado Osear Hertwig en su obra *Génesis de los organismos,* Vol. I, cap. i), pero las primeras manejan a veces conceptos similares a los usados por las segundas.

Segundo, ciertas ideas surgidas a consecuencia de los trabajos de Linneo (1707-1778) y Cuvier (1769-1832) con vistas a la clasificación de las especies. A este respecto Bergson ha escrito lo siguiente: "La idea del transformismo se halla ya en germen en la clasificación general de los seres organizados. El naturalista aproxima, en efecto, entre sí los organismos que se asemejan y luego divide el grupo en subgrupos en el interior de los cuales es aun mayor la semejanza, y así sucesivamente. En el curso de tal operación los caracteres del grupo van emergiendo como temas generales sobre los que cada uno de los grupos ejecutará sus variaciones particulares", y ello de tal suerte que aun suponiendo el transformismo convicto de error, la doctrina no quedaría afectada en lo que tiene de más importante. En efecto, "la clasificación subsistiría en sus

grandes líneas". Aunque se tratara de un parentesco ideal "habría aun que admitir que aparecieron sucesiva, y no simultáneamente, las formas entre las cuales se revela un tal parentesco" *(L'Évolution créatrice,* 1907, págs. 24 y sigs.).

Tercero, las ideas ya aludidas de "desarrollo" y, sobre todo, "progreso" lüstórico tal como fueron introducidas y discutidas por varios filósofos de la época de la Ilustración.

Cuarto, los intentos de concebir la evolución como manifestación de un universal "devenir". De un modo más o menos confuso estos intentos se desarrollaron dentro del llamado "romanticismo" y en particular dentro de la "filosofía romántica alemana". En este respecto es particularmente iluminadora e importante la filosofía de Hegel. Ésta puede ser considerada como punto de madurez de una serie de corrientes "evolucionistas" y a la vez como punto de partida de otra serie de análogas corrientes. Ciertas concepciones de algún modo "evolucionistas" derivaron más o menos directamente del hegelianismo (como sucede con Marx). Otras son independientes de Hegel, pero pueden comprenderse mejor si se considera a Hegel como centro "ideal" de esos diversos movimientos.

Ahora bien, a partir de mediados del siglo XIX sobre todo, la noción de evolución y el llamado "evolucionismo" se centraron cada vez más en la idea de la evolución de los organismos. Trataremos desde ahora este aspecto, teniendo en cuenta no solamente que es hoy día el que más salta a la vista cuando se usan los vocablos 'evolución' y 'evolucionismo', sino también que algunas otras ideas acerca de "evolución" están de algún modo calcadas sobre un modelo orgánico. En este último sentido escribió Meyerson en su libro ***De l'explication dans les sciences*** que "la imagen que constituye el fondo de esas locuciones ['evolución', 'desenvolvimiento', 'desarrollo', y hasta 'explicación'] es carácter preformista" — y esto quiere decir, "orgánico" o "biológico". Dada la índole de la presente obra, sin embargo, nos ocuparemos menos de las teorías evolucionistas *stricto sensu* que de ciertas ideas filosóficas subyacentes en algunas de las teorías o que se pusieron a discusión como consecuencia de ellas.

Una de las primeras etapas en la historia de la idea moderna de evolución orgánica y de las doctrinas evolucionistas está constituida por la polémica entre Cuvier y Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844). Se disputó a la sazón si había o no una unidad de plan orgánico en la formación de las especies. Otra etapa, más importante, es la constituida por el lamarckismo. Nos hemos referido a ella en el artículo sobre el darwinismo (v.). En este mismo artículo hemos descrito lo que puede considerarse como una nueva, y la más discutida e influyente etapa, en la formulación de doctrinas evolucionistas. Recordemos que en ella concluyen las tesis de Alfred Russell Wallace (1823-1913) acerca de "las tendencias de las variedades a desviarse indefinidamente del tipo original" y la comunicación de Darwin sobre "las tendencias de las especies a formar variedades, y sobre la perpetuación de las variedades y de las especies por los procesos de la selección natural". El año 1858, fecha en que se hicieron públicas las ideas de los dos autores citados, o, si se quiere, el año 1859, fecha de publicación de la primera edición de la obra de Darwin *Sobre el origen de las especies,* puede considerarse como el momento crucial en la historia del evolucionismo en el sentido aquí tratado. Los numerosos debates a que dio lugar la teoría darwiniana hacen que a veces se equipare 'evolucionismo' con 'darwinismo'. Pero aunque es cierto que las doctrinas de Darwin dieron gran impulso a diversas teorías evolucionistas, el evolucionismo tiene un carácter más general que el darwinismo.

El término 'evolucionismo' suele usarse, en efecto, para designar no sólo el lamarckismo y el darwinismo, sino también sistemas filosóficos como el de Spencer (VÉASE), el cual concibió su idea de evolución con anterioridad a Darwin y definió la evolución como "la integración de la materia y la disipación concomitante del movimiento por la cual la materia pasa de un estado de homogeneidad indeterminada e incoherente a un estado de heterogeneidad determinada y coherente". También son concebidas como "evolucionistas" doctrinas como la de Bergson. En el caso de Spencer y de Bergson (como, según veremos al final, en el de algunos biólogos contemporáneos) la idea de evolución abarca toda la realidad. Otros ejemplos de evolucionismo "general" se hallan en autores como Edward Westermack (1862-1939: ***The History of Human Marriage,*** 1891, 5a edic., 3 vols., 1925; ***The Origin and Development of Moral Ideas,*** 2 vols., 1906-1908) —el cual consideró la evolución en sentido sociológico—; William Kingdon Clifford (VÉASE), G. J. Romanes (v.) Leslie Stephen (v.), etc. Por otro lado, autores como Thomas Henry Huxley (1825-1895: ***Mans Place in Nature,*** 1864; ***Evolution and Ethics,*** 1893; ***Collected Essays,*** 2 vols., 1893-1894; ***Scientific*** Memoire, 4 vols., 1898) y Karl Pearson (1857-1936: ***The Ethics of Freethought,*** 1888; ***The Grammar of Science,*** 2 vols., 1892, 3a ed., 1911; ***Darwinism,*** 1912), aunque consideraron asimismo el problema de la evolución "en general" se basaron fundamentalmente en el evolucionismo darwiniano. Algo parecido ocurrió con la corriente del llamado "darwinismo social" en los Estados Unidos, al cual se refiere Dewey en su libro *The Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays* (1910). Doctrinas evolucionistas filosóficas de muy distinto carácter han sido elaboradas por Alexander, Lloyd Morgan, McDougall, H. Wildon Carr y Bergson (VÉANSE); característica común de todas estas doctrinas es la idea, explícitamente formulada por Lloyd Morgan, de la evolución emergente (VÉASE). También puede considerarse como evolucionista la doctrina de Jan Christian Smuts (1870-1950: ***Holism and Evolution,*** 1926), el cual desarrolló la doctrina llamada "holismo", según la cual el universo puede describirse como un conjunto evolutivo formado de totalidades que a su vez dan origen, en series emergentes, a totalidades nuevas. La doctrina de Smuts pertenece por ello a la corriente de la "evolución emergente" antes mencionada. Podría incluirse asimismo en esta enumeración la filosofía de Boodin (VÉASE).

Volviendo ahora al aspecto más propiamente biológico de la idea de evolución, mencionaremos que a partir de Darwin se suscitaron numerosos debates acerca del modo como tuvo lugar la evolución de las especies. Autores como Ernst Haeckel (VÉASE) generalizaron lo que consideraron las

ideas fundamentales darwinianas proclamando el paralelismo de la ontogenia (evolución del organismo) y la filogenia (evolución de la especie o especies). Es lo que Haeckel (y otros) llamaron "la ley fundamental biogenética", hoy día aceptada por muy pocos autores. Hugo de Vries (1848-1935: *Die Mutationstheorie. Versuche und Beobachtungen über die Entstehung der Arten im Pflanzenreich,* 2 vols., 1901-1903) propuso su famosa "teoría de las mutaciones bruscas" en oposición al "continuismo" que prevalecía en muchas doctrinas evolucionistas biológicas. Autores como Louis Vialleton han llegado a conclusiones más o menos antievolucionistas mostrando la imposibilidad de reducir a un tronco común las ramas paralelas de los distintos árboles genealógicos de las especies.

Un punto muy debatido dentro de la teoría evolucionista biológica es el de la llamada "herencia de los caracteres adquiridos". Es común afirmar que, contrariamente a lo sostenido, o implicado, por el lamarckismo, no hay tal herencia. Por otro lado, las doctrinas de Michurin-Lyssenko defienden en parte la herencia de los caracteres adquiridos. Hoy se tiende a concluir que un carácter es adquirido sólo en tanto que el gen se desarrolla en un cierto medio. El medio es uno de los elementos del desarrollo del carácter. Según manifiesta Theodosius Dobzhansky *(Mankind evolving: The Evolution of the Human Species,* 1961) se puede afirmar que los cambios se dan por transmisión hereditaria (los genes) en condiciones fijas (o normales). Cuando cambian las condiciones, cambian los caracteres. En suma, el carácter es el resultado de una interacción entre los genes y el medio. Por lo demás, debe advertirse que cuando se habla de evolución y de "caracteres" hay que distinguir entre la evolución de un organismo y la evolución de la especie — lo que en el caso del hombre implica la diferencia entre la evolución del hombre y la de la especie humana. Esta distinción no aparece siempre clara en las discusiones filosóficas sobre la idea de evolución.

En las dos últimas décadas se ha abierto paso, entre biólogos y filósofos de la Naturaleza, la idea de que el concepto de evolución en los organismos biológicos es parte de un concepto más general de evolución que afecta asimismo a la naturaleza inorgánica y que culmina (pero no necesariamente termina) en el hombre y en la cultura e historia humanas. Este esquema evolucionista generalizado ha sido defendido tanto por ciertos autores que ven en la evolución un sentido espiritual como por quienes adoptan un punto de vista ajeno a toda valoración. Entre los primeros destacan Lecomte de Noüy, Teilhard de Chardin y Albert Vandel. Entre los segundos destacan los biólogos y filósofos que se han ocupado de los conceptos subyacentes en el llamado "neo-darwinismo" (Julián Huxley y otros). Iluminadores para esta última posición son los trabajos contenidos en la obra colectiva en tres volúmenes publicada en Chicago con motivo de la celebración del centenario de la publicación del *Origen de las especies.* La evolución biológica aparece aquí (según ha manifestado Julián Huxley) como una fase en un proceso total evolutivo compuesto de tres distintos momentos: la fase inorgánica o pre-biológica, la orgánica o biológica y la humana o post-biológica. Cada una de estas fases tiene sus propias peculiaridades y su propio *tempo,* aunque las tres están ligadas en un proceso evolutivo general. Lo característico de la primera fase, o evolución inorgánica, es la formación de elementos físico-químicos complejos hasta constituir las condiciones que hacen posible el mundo orgánico. Lo característico de la segunda fase, o evolución biológica, es la formación de organismos que surgen y se eliminan por medio de selección natural, y que se van desplegando en unidades orgánicas de órdenes crecientemente más complejos. Lo característico de la tercera fase, o evolución humana, es el proceso de la cultura y la posibilidad de una "filogenia de formas culturales". Si hay o no "propósito" en esta evolución, es asunto muy discutido y discutible. Por lo general, no se admite hoy día una teleología en el proceso evolutivo, pero se admite la posibilidad de procesos teleonómicos, esto es, de procesos que poseen su propia "dirección".

Los epistemólogos se han ocupado del problema de la explicación de los procesos evolutivos, especialmente en la evolución biológica. Se ha concluido al respecto que la explicación evolutiva no es, ni puede ser, una explicación de naturaleza deductiva, pero que puede haber explicaciones de los procesos evolutivos por medio de leyes que muestran cómo de un grupo de condiciones iniciales se desarrolla (o, mejor, "se ha desarrollado") un cierto proceso (Ernest Nagel), que produce ciertas otras condiciones, a la vez regidas por ciertas leyes.

Las obras de varios de los autores mencionados en el texto han sido indicadas en los artículos correspondientes.

Para las obras filosóficas y el análisis de diversos problemas relativos a la evolución, véase: James Croll, *The Philosophical Basis of the Evolution*, 1890. — O. Hertwig, *Altere und neuere Entwicklungstheorien*, 1892. — André Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*, 1898 (2ª edición modificada, con el título *Les illusions évolutionnistes*, 1921). — L. T. Hobhouse, *Mind in Evolution*, 1901. — Íd., íd., *Morals in Evolution*, 2 vols., 1906. — J. M. Baldwin, *Development and Evolution*, 1902. — G. Richard, *L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire*, 1903. — M. Calderoni, *L'evoluzione e i suoi limiti*, 1906. — Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, 1907. — Theodore de Laguna, *Dogmatism and Evolution*, 1910 (en colaboración con Grace A. de Laguna). — Íd., íd., *The Factors of Social Evolution*, 1926. — Hans Driesch, *Logische Studien über Entwicklung*, 2 vols., 1918-1919. — Roy Wood Sellars, *Evolutionary Naturalism*, 1922. — John Elof Boodin, *Cosmic Evolution*, 1923. — C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution*, 1923. — H. W. B. Joseph, *The Concept of Evolution* (H. Spencer Lecture), 1924. — E. Noble, *Purposive Evolution*, 1926. — L. Whittaker, *The Metaphysics of Evolution with other Essays*, 1926. — Jan Christian Smuts, *Holism and Evolution*, 1926. — Édouard Le Roy, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, 1927. — Íd., íd., *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, 1928. — C. C. Hurst, *The Mechanism of Creative Evolution*, 1932. — Stefano Cannavo, *La teoria dell'evoluzione in attesa dell'ultima parola*, 1933. — Arnold Reymond y otros autores, *Les doctrines de l'évolution et de l'involution envisagées dans leurs conséquences politiques et sociales* (Soc. Franc. de Philosophie, sesión del 4-III-1933. Bulletin, 1933, páginas 1-52). — Charles Earle Raven, *Evolution and the Christian concept of God* (Riddell Memorial

Lectures, 1935), 1936. — Cornelia G. Le Boutillier, *Religious Values in the Philosophy of Emergent Evolution*, 1936. — Kurt Breysig, *Gestaltungen des Entwicklungsgedankens*, 1940. — Jean Perrin, *Évolution*, 1941. — Lecomte du Noüy, *L'Avenir de l' Esprit*, 1941 (trad. esp.: *El porvenir del espíritu*, 1949). Evolucionismo telefinalista; el cálculo de probabilidades muestra, según el autor, que el origen de la vida y su evolución no son azares "ciegos". — J. Przyluski, *L'Évolution humaine*, 1942. — G. Salet y L. Lafont, *L'évolution regressive*, 1943. — François Meyer, *L'accélération évolutive*, 1947. — Id., id., *Problématique de l'évolution*, 1954. — P. Teilhard de Chardin, *La question de l'homme fossile. Découvertes récentes et problèmes actuels*, 1948. — Id., id., *Le phénomène humain*, 1955 (*Oeuvres*, I) (trad. esp.: *El fenómeno humano*, 1958). — El hombre es, según el autor, la culminación de la evolución biológica. Hay finalismo sólo cuando los seres vivos alcanzan cierto grado de desarrollo. — A. Vandel, *L'homme et l'évolution*, 1948. Hay, según el autor, dos tipos de evolución: la progresiva y la regresiva. — G. H. Duggan, *Evolution and Philosophy*, 1949. — G. Dingemans, *Formation et transformation des espèces*, 1956. — W. Zimmermann, *Evolution. Geschichle ihrer Probleme und Ergebnisse*, 1953. — Julian Huxley, C. G. Simpson, A. Irving Hallowell *et al.*, *Evolution After Darwin*, 3 vols., 1960. — Thomas A. Goudge, *The Ascent of Life*, 1961. — Mario Sancripiano, *L'evoluzione ideale. Fenomenologia pura e teoria dell'evoluzione*, 2ª ed., 1961. — Sobre evolucionismo y platonismo: R. Berthelot, *Évolutionnisme et platonisme*, 1908. — Sobre el concepto de evolución (desarrollo) en Aristóteles: H. Maier, *Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles*, 1909. — Sobre la noción de "emergencia", véase (además de los libros de C. Lloyd Morgan, Noble y Le Boutillier antes citados): Arthur O. Loveloj, "The Meanings of 'Emergence' and Its Modes", *Journal of Philosophical Studies*, II (1927), 157-81. — William P. Montague, "A Materialistic Theory of Emergent Evolution" (en *Essays in honor of J. Dewey*, 1929). — R. L. Worrall, *Emergency and Matter*, 1948. — P. Chauchard, *La création évolutive*, 1957. — Para una exposición del problema de la evolución desde el punto de vista biológico, véase Julian Huxley, *Evolution, the Modern Synthesis*, 1942 (trad. esp.: *La evolución. Síntesis moderna*, 1946). — Véase asimismo George Gaylord Simpson, *The Meaning of Evolution. A Study of the History of Life and Its Significance for Man*, 1949. — Véase también la bibliografía de DARWINISMO y SPENCER (HERBERT).

EVOLUCIONISMO. Véase EVOLUCIÓN.

EX NIHILO FIT ENS CREATUM. Véase CREACIÓN, EX NIHILO NIHIL FIT, NADA.

EX NIHILO NIHIL FIT (De la nada, nada adviene). En el artículo NADA nos hemos referido a este principio en el pensamiento griego, contrastándolo con el principio *Ex nihilo fit ens creatum* de la teología cristiana. Completaremos aquí la información proporcionada en dicho artículo con algunas referencias históricas.

El principio en cuestión fue sostenido con toda consecuencia por los eleatas. Parménides (VÉASE) señala que del No-Ser ("Nada") no puede hablarse siquiera en virtud del principio de que sólo el Ser es; el No-Ser (la Nada) no es. El Ser ha sido siempre (donde "siempre" no significa "todo el tiempo", sino más bien eternamente). Meliso de Samos señala que el Ser no puede originarse o engendrarse, pues en tal caso debería surgir de la nada, pero si fuese nada, nada podría engendrarse de la nada, οὔδάμα ἄν γένοιτο οὐδεν ἐκ μεδενός (Diels-Kanz, 30 B). Para Aristóteles no se engendra tampoco nada del No-Ser, pero siempre que este No-Ser se entienda como μὴ ὄν *simpliciter;* en cambio, puede surgir algo de la privación (VÉASE), en tanto que ésta es privación de algo *(Phys.,* I viii). El principio de que nada surge de la nada fue afirmado insistentemente por los epicúreos (Cfr. cita de Lucrecio en NADA.

Los autores cristianos, en tanto que mantuvieron la idea de que el mundo ha sido creado de la nada por Dios, no podían sostener con toda consecuencia el principio de referencia. Sin embargo, se ha sostenido este principio en lo que se refiere a las cosas creadas. Para el mundo natural, en efecto, es cierto que *ex nihilo nihil fit;* lo que sucede es que el mundo mismo en su totalidad, como Ente que es, ha sido creado (Cfr. Santo Tomás, *S. theol,* I q. XLV a 1 ad 3). Alberto Magno sostuvo, al tratar la cuestión de la eternidad (v.) del mundo, que cuando se habla de las cosas naturales en el lenguaje natural (de la ciencia natural) —*de naturalibus naturaliter*— se puede decir que nunca ha cesado ni cesará la generación. Egidio Romano y Juan Buridán (entre otros) abundaban en consideraciones análogas, si bien iban más lejos que Santo Tomás y Alberto Magno. Cuando se habla de las cosas naturales *(cum loquamur de naturalibus)* se puede afirmar el *ex. nihilo nihil fit* (Cfr. Anneliese Maier, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie,* 1955, págs. 14 y sigs.). Una cosa es hablar teológicamente; la otra es hablar filosóficamente (o "naturalmente"). Ahora bien, mientras cuando menos en Santo Tomás los dos modos de hablar tienen que coincidir en algún momento, no es seguro que ello ocurra siempre en Egidio Romano y Juan Buridán. Se dice, es verdad, que mientras la idea de que el mundo ha sido creado por Dios es una verdad absoluta, la idea de que de la nada no ha surgido nada es una verdad "probable" — a diferencia de los griegos, para quienes era un principio absolutamente evidente e incontrovertible. Pero hasta qué punto ciertos autores se acercan a la tesis del *ex nihilo nihil fit* como principio verdadero más que como tesis probable, es todavía difícil determinarlo en virtud del modo "ambiguo" adoptado en algunos de sus textos. Algo semejante puede decirse de los filósofos de la llamada "Escuela de Padua" (VÉASE) tales como Pietro d'Abano, Agostino Nifo y otros.

En la época moderna se ha hablado casi siempre como si el principio *ex nihilo nihil fit* fuese irrebatible, sobre todo en la medida en que los pensadores se han ocupado de cuestiones filosóficas y científicas más que de cuestiones teológicas. Es cierto que al llegar a ciertos límites que rozaban estas últimas cuestiones se suponía con frecuencia no sólo que el mundo ha sido creado de la nada, sino inclusive que su existencia depende de una *creatio continua* (Descartes) o, si se quiere, de la continua presencia de Dios como Espíritu universal (Berkeley). El principio que aquí nos ocupa ha servido de hipótesis última a no pocos de los desarrollos de la ciencia natural moderna, especialmente de la mecánica, y en muchas ocasiones ha sido vinculado estrechamente al determinismo (VÉASE). Hoy día no se es tan dogmático en la materia, pero

sólo porque se reconoce que un principio como el apuntado es demasiado vasto para enunciar algo determinado sobre los procesos naturales; dice poco justamente por pretender decir demasiado.

EXÉGESIS. Véase HERMENÉUTICA.

EXISTENCIA. En tanto que derivado del término latino *existentia,* el vocablo 'existencia' significa "lo que está ahí", lo que "está afuera" — *exsistit.* Algo existe porque está en la cosa, *in re;* la existencia en este sentido es equiparable a la realidad. Lo que hemos dicho en los artículos Real y Realidad, Ser y también Esencia (en cuanto ésta se contrapone a la existencia) puede ayudar a comprender el concepto aquí dilucidado. Pero no es suficiente, por lo que consideraremos ahora con algún detalle la noción de existencia como tal.

De un modo general el término 'existencia' puede referirse a cualquier entidad; puede hablarse de existencia real e ideal, de existencia física y matemática, etc. etc. Sin embargo, como esta universalidad del significado de 'existencia' se presta a confusiones, es mejor examinar el modo como, a través de la historia de la filosofía, se ha entendido el concepto de existencia como concepto filosófico técnico. La noción de existencia se aplica a las "entidades existentes" —también llamadas "los existentes"—, pero cabe distinguir entre los existentes y la existencia — o hecho de que los existentes existan. Se trata aquí, pues, de dilucidar la cuestión de la naturaleza o esencia de la existencia y no *de* ninguno de los existentes, si bien es posible que tal dilucidación sea posible únicamente a base de un análisis de entidades existentes — o supuestamente existentes.

En los primeros momentos de la historia de la filosofía griega los pensadores no parecían interesados en saber cuál es la naturaleza de lo existente; les ocupaba más indicar qué entidad o entidades eran, a su entender, existentes —o "realmente existentes"— a diferencia de las entidades que parecían tener una existencia real, pero que eran, en el fondo, modos o manifestaciones de tal existencia. Decir que "lo que hay" es agua, aire, apeirón y hasta números no es todavía decir qué es haber algo, esto es, qué es existir. Luego, con Parménides y, sobre todo, con Platón, el problema de la existencia como tal fue planteado varias veces; si lo que existe es lo inteligible, el mundo de las ideas, y si tal mundo no es "lo que está ahí", sino "más allá de todo *ahí",* la cuestión de la naturaleza de la existencia y del existir *se* suscita con toda agudeza. Sin embargo, sólo Aristóteles elaboró un sistema de conceptos que parecía capaz de dilucidar el ser de la existencia como tal en relación con, o contraste con, e*l* ser de la esencia, de la substancia, etc.

Para Aristóteles, la existencia se entiende como substancia, es decir, como entidad. Para que algo exista, tiene que poseer un "haber", una *ousía* (v.). Tiene, además, que serle *propia.* La existencia es la substancia (v.) primera en tanto que aquello de que puede decirse algo y en "dónde" residen las propiedades. Cuando la existencia se halla unida con la esencia tenemos un ser. De él podemos saber *qué* es justamente porque sabemos que *es.* Aristóteles se interesa por averiguar lo que pueden llamarse los "requisitos" de la existencia. Los conceptos de materia y forma, de potencia y acto (VÉANSE) desempeñan en este respecto un papel importante. Pero como no puede hablarse de la existencia a menos que sea inteligible, y como la existencia solamente es inteligible a partir *de* aquello que la hace ser, tenemos ya desde este momento sentadas las bases para muchas ulteriores discusiones acerca de la relación entre la existencia y lo que hace ser la existencia. Si llamamos a lo último "esencia", tenemos la base para los debates sobre la relación entre esencia y existencia.

Muchos de estos debates tuvieron lugar durante la Edad Media. Para entenderlos adecuadamente es menester tener en cuenta los significados, y cambios de significados, de varios términos básicos: no sólo *essentia y existentia,* sino también *substantia, esse,* etc. Se encontrarán referencias a tales significados y cambios de significados en varios artículos de la presente obra; remitimos, entre otros, a los artículos ENTE, ESENCIA, HAECCEIDAD, HIPÓSTASIS, OUSÍA, PERSONA, QUIDDIDAD, SER, SUBSTANCIA. Aquí nos limitaremos a algunas indicaciones sobre las tendencias generales asumidas por dichos debates.

Aunque los autores medievales tuvieron en cuenta el sistema de conceptos griegos y en particular los "sistemas" platónico, aristotélico y neoplatónico, hay diferencias básicas entre ciertas concepciones griegas de 'existencia' y la mayor parte de las concepciones medievales. Por lo pronto, los griegos tendieron a concebir la existencia como *cosa* — por "refinada" y "sutil" que ésta fuera. Los filósofos medievales, especialmente los de inspiración cristiana, tuvieron en cuenta que hay existencias que no son propiamente cosas, y que ni siquiera pueden comprenderse por analogía con ninguna "cosa" y que, sin embargo, son más "existentes" que otras entidades — Dios, las personas, etc. Según muchos autores medievales, el existir es propiamente el *esse;* mejor todavía, "existir" es *ipsum esse.* La comprensión de la existencia parece entonces requerir la nota de la "actualidad" (véase ACTO). Gilson *(L'Être et l'Essence* [1948], especialmente págs. 88 y sigs.) ha puesto de relieve que la ambigüedad del término *esse* ha planteado varios problemas a la filosofía medieval, incluyendo problemas relativos a la "naturaleza de la existencia" y aun en particular tales problemas. En efecto, *esse* denota a veces la esencia y a veces el acto de existir. Según ello, hay dos concepciones fundamentales de la esencia en su relación con la existencia. Una de estas concepciones puede designarse como "primado de la esencia sobre la existencia". De acuerdo con la misma, la existencia es concebida inclusive como un accidente de la esencia (Avicena y filósofos más o menos "avicenianos"). Otra de estas concepciones puede designarse como "primado de la existencia sobre la esencia". De acuerdo con la misma, la esencia es algo así como la inteligibilidad de la existencia. Existir no sería en este caso algo "simplemente dado" y menos aun algo "irracional". Pero sería, según apunta Gilson *(op. cit.),* como "un punto de energía de intensidad dada, el cual engendra un cono de fuerza del cual constituiría la cima, siendo la base la esencia".

Todos los autores medievales coinciden en decir, o suponer, que la esencia es una respuesta a la pregunta *quid sit res* (qué es la cosa) en tanto que la existencia es una respuesta a la pregunta *an res sit* (si la cosa es). Sin embargo, decir lo que es la cosa puede significar no, o no solo, predicar de ella algo —*y* algo "univer-

sal"—, sino indicar lo que es la cosa en tanto que *es*. Ahora bien, aun en este último caso no se ha precisado suficientemente lo que se entiende por 'existencia'. Varios autores propusieron por ello definiciones de la existencia sobre todo en términos de 'existir'. Entre tales autores destaca Ricardo de San Victor, el cual en *De Trinitate*, IV, ii, 12, escribe: "En cuanto al término *ex-sistere*, implica no sólo la posesión del ser, sino un cierto origen.. . Es lo que da a entender, en el verbo compuesto, la preposición *ex* que va adjunta. En efecto, ¿qué es existir *[ex-sistere]* sino ser 'de' alguien, tener de alguien su ser substancial?" Ahora bien, ello lleva a considerar que el modelo de la existencia no es la cosa, sino la persona. En efecto, con respecto a la persona puede determinarse la diferencia entre el qué y el de dónde, que en la cosa pueden ser equiparables.

Los autores medievales que, como Santo Tomás, han acentuado el momento de la "actualidad" en la existencia, han definido esta última como la actualidad de la existencia, la última actualidad de la cosa, la presencia actual de la cosa en el orden "físico", es decir, en el orden "real". Existir no es entonces simplemente "estar ahí", sino "estar fuera de las causas" —*extra causas*— en cuanto estar "fuera de la nada" —*extra nihilum*—, de la simple potencia.

Los debates en torno al significado de 'existencia' y 'existir' en la filosofía medieval han estado frecuentemente ligados a la cuestión de la llamada "relación entre la esencia y la existencia", primero en Dios y luego en las criaturas. Mencionemos aquí algunas de las principales "sentencias" a este respecto.

Algunos autores escolásticos —tales, Guillermo de Auvemia, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto el Grande, Santo Tomás, y, más tarde, Fonseca, los Conimbricenses— han mantenido la llamada "distinción real entre esencia y existencia" en el orden de lo creado. La esencia no implica la existencia, pero es, según apuntamos antes, la inteligibilidad de esta última. Otros autores —como Duns Escoto, Occam, Aurelo, Gabriel Biel, Suárez— han negado tal distinción real. La negación de la distinción real no equivale en todos los casos a la adhesión al nominalismo o al terminismo. Además, puede no admitirse una distinción real y no admitirse tampoco una mera distinción conceptual. Así, por ejemplo, Duns Escoto proponía una distinción actual formal por la naturaleza de la cosa (véase DISTINCIÓN).

Cuando como —según ocurrió en la mayoría de los casos— se equiparó *existencia y esse*, se suscitó la cuestión de si, una vez dado algo que exista, puede o no predicarse de él el existir mismo. Algunos autores sostienen que la existencia es el primer predicado de cualquier entidad existente, siendo todos los demás predicados secundarios. Ello significa que "la existencia no existe", pero existen todas las entidades existentes. Otros autores han negado que la existencia sea un predicado. Esta diferencia de opiniones no se confinó al pensamiento medieval ni a los autores escolásticos. De algún modo o de otro la cuestión de referencia ha sido tratada por muchos autores modernos. Entre ellos se ha destacado Kant, con su famosa afirmación de que el ser *(Sein)* —que aquí puede entenderse como "existir"— no es un predicado real al modo como pueden serlo otros predicados tales como 'es blanco', 'es pesado', etc. "'Ser' no es evidentemente un predicado real, es decir, no el concepto de algo que pudiera agregarse al concepto de una cosa. Es meramente la posición (Setzung) de una cosa o de ciertas determinaciones en cuanto existentes en sí mismas. Lógicamente, es la cópula de un juicio" *(K.r.V.*, A 598 / B 626). Referirse a algo y decir de ello que existe es una redundancia. Si la existencia fuese un atributo, todas las proposiciones existenciales afirmativas no serían más que tautologías, y todas las proposiciones existenciales negativas serían meras contradicciones. Por otro lado, decir de algo que es no significa decir que existe. El "es" no puede subsistir por sí mismo: alude siempre a un modo en el cual se supone que es esto o aquello. Y si llenamos el predicado por medio del existir, diciendo que tal determinada entidad "es existente", todavía faltará precisar la manera, el cómo, el cuándo o el dónde de la existencia. De modo que, de acuerdo con estas bases, el "ser existente" no puede poseer ninguna significación si no se da dentro de un contexto. Lo cual, evidentemente, supone que el concepto que describe algo existente y el concepto que describe algo ficticio no son, *en cuanto conceptos*, distintos: lo posible y lo real están, respecto al concepto, por así decirlo, en el mismo modo de referencia. En otras palabras, el referente del concepto no introduce ninguna forma particular en el concepto por medio de la cual nos sea posible determinar si tal referente existe o no existe. Algunos autores han negado semejante tesis alegando que el modo de concepción del objeto o del referente no es el mismo en cada caso. Pero contra esto se ha alegado a su vez que la determinación del "modo de concepción" depende de condiciones no ínsitas en el propio concepto. Habría, una vez más, que volver a una determinación sensible, empírica o trascendental del contenido del concepto y en modo alguno a una mera consideración ontológica y menos todavía puramente conceptual-analítica. Autores como Brentano han intentado, en cambio, mediar entre el intelectualismo "tradicional" y las exigencias del empirismo. Han reconocido, según ello, que la afirmación de que algo es no carece de sentido, pero han señalado al mismo tiempo que el decir "es" no dice todavía nada respecto a la forma de ser el correspondiente objeto. El "ser" no sería, pues, como en Kant, un predicado real, pero sería una condición ontológica de los entes. La existencia sería, en suma, en el juicio una pura actualidad. Lo cual equivaldría a suprimir toda temporalidad del juicio (aunque no de la cosa), de suerte que, *en el nivel del juzgar*, habría que expresar un acontecimiento —si se trata de algo pasado— no como algo que ha sido, sino como la afirmación de que "es verdad el haber sido de la cosa". Fácil es advertir que el problema de la existencia ha quedado implicado entonces en la *magna quaestio* de la relación entre la lógica y lo real. Los que han mantenido ligados ambos términos de algún modo —ya sea suponiendo que lo real engendra las estructuras lógicas o bien que lo lógico es el modo de manifestarse la estructura ontológica de lo real— han llegado a considerar que el concepto de algo existente viene determinado por el modo de su referencia. No así los que han sostenido una completa heterogeneidad

de ambas instancias. En tal caso, el modo de referencia no dice nada acerca del contenido del concepto, ya que éste es por principio absolutamente neutral frente a lo real. Otros, finalmente, como Gilson, han sostenido la irreductibilidad fundamental de la esencia y de la existencia, por lo menos cuando la existencia es mentada por el concepto. En tal caso es posible inclusive aprehender la esencia de la existencia, pero no el acto del existir mismo, el cual, como objeto de la existencia, sólo podría ser accesible a una "experiencia" —experiencia no forzosamente de índole irracional, pues, en último término, representaría la posibilidad del "juicio existencial". Es, en efecto, el juicio el que, como dice Ma-ritain, "se enfrenta con el acto del existir". Con lo cual el concepto de la existencia no podría ser, una vez más, separado del concepto de la esencia. "Inseparable de él —escribe Maritain *(Court Traité de l'Existence et de l'Existant,* 1948, pág. 46)—, no constituye con él más que un solo y único concepto simple, bien que intrínsecamente variado, un solo y mismo concepto esencialmente análogo, el del ser, que es el primero de todos, y del cual todos los demás son variantes o determinaciones, por cuanto surge en el espíritu en el primer despertar del pensamiento, en la primera aprehensión inteligible operada en la experiencia de los sentidos que trasciende los sentidos." De este modo no se caería en la irracionalidad de la existencia —o en la reducción unilateral de la existencia a un existente—, pues la idea del ser precedería a todo juicio de existencia en el orden de la causalidad material o subjetiva, y el juicio de existencia precedería a la idea del ser en el orden de la causalidad formal. No podría decirse, en suma, que no hay un concepto de la existencia. Por el contrario, lo inevitable sería el haber un tal concepto, concepto en el cual la existencia aparecería como significada al espíritu, *al modo de* una esencia aun cuando sin *ser* una esencia *(op. cit.,* pág. 58). Puede preguntarse si en el existencialismo (VEASE) actual el término 'existencia' debe ser o no tomado en un sentido afín al tradicional. No hay más remedio que responder a esta pregunta con dos afirmaciones que parecen contradictorias. Por un lado, es justo que, como ha escrito Gilson *(Introduction à la philosophie chrétienne,* 1960, pág. 201), *"existencia* evoca hoy connotaciones distintas de las que antaño tenía el término *existentia,* sobre todo, por ejemplo, en una doctrina como la de Báñez, donde el sentido de la palabra no se distinguía en absoluto del del verbo o del sustantivo verbal *esse".* Por otro lado, no pocas de las ideas propuestas por autores existencialistas —o llamados tales— se hallan fundadas en supuestos ontológicos relacionados con el pasado filosófico y que en alguna medida la noción "existencialista" de existencia es una reiteración —ciertamente, muy radical— de ciertas anteriores posiciones de afirmación de la existencia "contra" la esencia.

Describiremos aquí el sentido del concepto de existencia en varios autores que pueden ser alojados dentro de una tendencia "existencial" — usando este término en un sentido muy amplio, puesto que incluiremos, entre ellos, a Heidegger, cuya interpretación de la existencia es fundamentalmente ontológica y existenciaria, y a otros autores que, por diversos motivos, rechazan ser calificados de existencialistas.

El primero en el tiempo de tales autores es Kierkegaard. La existencia es para este filósofo ante todo el existente — el existente humano. Se trata de aquel cuyo "ser" consiste en la subjetividad, es decir, en la pura libertad de "elección". No puede hablarse, en rigor, de la esencia de la existencia. Ni siquiera puede hablarse de *la* existencia. Hay que hablar únicamente de "este existente" o "aquel existente" — "existentes" cuya verdad es la "subjetividad". Existir significa para Kierkegaard tomar una "decisión última" con respecto a la absoluta trascendencia divina. Tal decisión determina el "momento", que no es ni la mera fluencia del "tiempo universal" ni tampoco una participación cualquiera en un mundo inteligible eterno. Por eso la filosofía no es especulación; es "decisión"; no es descripción de esencias; es afirmación de existencias.

Hay en Kierkegaard, pues, un "primado de la existencia" — y, en términos tradicionales, un "primado de la existencia sobre la esencia". En este sentido hay motivos kierkegaardianos en numerosos au tores ya desde fines del siglo XIX. Ello no quiere decir que todos estos autores se hayan inspirado en Kierkegaard; significa solamente que, al igual que Kierkegaard, pero con distintos supuestos, y muy distintas orientaciones, numerosos autores "contemporáneos" se hallan inclinados a reconocer que de algún modo "la existencia precede a la esencia". Mencionamos a este respecto a autores tan diversos como Nietzsche, Dil-they, Unamuno, Bergson, Simmel, James, Marcel, Lavelle, Jaspers, Gri-sebach, Ortega, Sartre, y hasta, en algunos respectos, o en cierto nivel por lo menos, Heidegger. El "primado de la existencia sobre la esencia" se ha afirmado con tanta frecuencia y con tan diversos tonos en el pensamiento contemporáneo que varios pensadores allegados a tendencias en principio muy distintas de toda filosofía "existencial" han recabado para sí la originalidad en la afirmación de tal primado. Es lo que ha sucedido con algunos representantes del neotomismo; para ellos, el tomismo es la "verdadera filosofía existencial" — una filosofía que subraya la importancia de la existencia sin por ello suprimir la esencia o la *natura* de las entidades existentes. En vista de ello, convendría restringir el significado de la expresión 'primado de la existencia sobre la esencia' a los autores que se han referido explícitamente al mismo. Como ejemplos mencionamos aquí dos de ellos: Sartre y Lavelle. El primero llegó inclusive a definir el significado de 'existencialismo' como la afirmación de tal primado (véase *L'existentialisme est un humanisme,* aunque luego Sartre ha declarado que ello representa una excesiva simplificación de su propia doctrina existencialista). El segundo ha proclamado que "el ser es la unidad de la esencia y de la existencia" *(De l'Acte,* Cap. VI, art. 1), pero a la vez ha manifestado que "debe alterarse la relación clásica entre la existencia y la esencia y considerar la existencia como el medio de conquistar mi esencia" *(ibid.,* art. 3). "La existencia —ha escrito Lavelle— es, si se quiere, esa aptitud real y hasta actual que poseo de darme a mí mismo mi esencia mediante un acto cuya realización depende de mí" *(loc. cit.).* Ello no significa para Lavelle que la "inversión del primado" sea universal: "hay inversión de las rela-

ciones entre la existencia y la existencia según se trate de cosas o de seres libres" *(ibid.,* art. 4).

Sartre y Lavelle no han debatido solamente el concepto de existencia y la relación entre éste y el de esencia, sino que han usado en sus filosofías el término 'existencia' en sentido técnico. Hay otros filósofos que no han usado el término en tal sentido, pero que han empleado otros vocablos en un sentido próximo al "existencial". Es lo que ocurre con las expresiones 'el hombre de carne y hueco' (Unamuno), 'nuestra vida' (Ortega y Gasset). Remitimos al lector a los artículos sobre estos filósofos, así como a otros artículos en los que nos referimos a sus doctrinas — EXISTENCIALISMO, VIDA, etc. Aquí nos limitaremos a completar la información iniciada refiriéndonos al término 'existencia' tal como ha sido usado por dos autores: Heidegger y Jaspers.

Heidegger emplea el término *Dasein,* que se traduce a veces por 'existencia', pero que, como indica el autor, no significa *existentia* en el sentido tradicional. A causa de ello, se han propuesto varios vocablos: 'estar en algo' (Zubiri), 'realidad - de - verdad' (García Bacca), 'el humano estar' (Laín Entralgo), el 'estar' (Manuel Sacristán Luzón), 'ser-ahí' (Gaos). Esta última versión es bastante apropiada (y es la usada con frecuencia en otros idiomas: *être-là, being-there,* por cuanto permite ver los elementos que integran el concepto: *Da y Sein.* El *Da* del *Dasein* es, en efecto, fundamental para Heidegger. Sin embargo, este *Da* no significa propiamente "ahí", sino abertura de un ente (el ente humano) al ser (Sein). Nosotros hemos traducido *Dasein* por 'Existencia' (con inicial mayúscula, a diferencia de 'existencia'), porque consideramos este artificio ortográfico suficiente para los propósitos de la presente obra. Hemos tratado de la significación de 'Existencia' *(Dasein)* en Heidegger en el artículo sobre este filósofo y en otro sobre el término *Dasein.* Señalaremos aquí sólo que para Heidegger lo característico de la Existencia es que en su ser le va su ser. Por eso el análisis de la Existencia posibilita la ontología fundamental, que debe constituir la base para una ontología general y para una respuesta a la pregunta sobre el sentido del ser *(Sein).* A la vez, para distinguir entre la noción tradicional de existencia (que corresponde a los entes que no tienen la forma de la Existencia *[Dasein] y* el tipo de existir que corresponde a la Existencia *(Dasein),* Heidegger propone para esta última el vocablo *Existentz* (véase i*nfra).* La Existencia no es algo que ya es, o es dado; es un poder-ser. Su misma comprensión, y con ello la comprensión del ser, es su propia determinación. Por eso "el carácter distintivo de la Existencia consiste en que es ontológica". "Al ser mismo con él que la Existencia se enfrenta o puede enfrentarse siempre de algún modo lo llamamos existencia *(Existentz).* Y como la determinación esencial de este ente no puede llevarse a cabo mediante indicación de un *qué objetivo,* sino que su esencia consiste más bien en el hecho de que posee su propio ser como suyo, se ha elegido el vocablo Existencia *(Dasein)* como pura expresión del ser de este ente" *(Sein und Zeit, §* 4). La Existencia es ónticamente preeminente (pues se define por su *Existentz);* es ontológicamente preeminente (por ser ella misma ontológica), y constituye, finalmente, la condición óntico-ontológica de todas las ontologías.

Por lo tanto, resulta comprensible que, como dice Heidegger, el ser del *Dasein* consista en su *Existenz.* Aparentemente, se trata de la trasposición a la realidad del *Dasein* del argumento ontológico y por ello mismo de una divinización de la Existencia. Sin embargo, como A. de Waelhens ha puesto de relieve (Lo *philosophie de M. Heidegger,* 1942, págs. 27-8), ello significa sólo que "la esencia de la Existencia no es sino su manera de existir", que ser algo determinado significa para la Existencia *(Dasein)* existir según un determinado modo. Pues la "Existencia cuyo ser es existir" en el sentido de ser algo existencial no es una realidad dada para siempre; *Existenz* como algo constitutivo del *Dasein* significa aquí una anticipación de sí constituida fundamentalmente por el cuidado, de tal modo que podríamos inclusive decir *(op. cit.,* pág. 308) que la esencia de la Existencia radica en el cuidado. En todo caso, la analítica existenciaria será la base para una comprensión del ser que se hace posible en virtud del hecho de que esta comprensión no es algo ajeno, extrínseco, meramente accidental a la Existencia, sino precisamente una determinación óntica de esta Existencia. Dicho en términos que recuerdan a los de Kierkegaard —aunque no exactamente superponibles a los de Heidegger—, todo pensamiento incluye el ser que lo piensa, su existencia o "subjetividad".

En cuanto a Jaspers, ha calificado a su filosofía de "filosofía de la existencia", pero —según hemos indicado en Dasein (v.)— debemos ponemos en guardia respecto al vocabulario. En efecto, Jaspers llama *Dasein* a lo que existe en el nivel de lo sensible (en nosotros). El ser del *Dasein,* lo mismo que el de la conciencia, del espíritu, del alma, etc. es de algún modo "objetivo", bien que de una objetividad distinta de lo que está fuera de nosotros en cuanto "mundo". Lo realmente "existencial" es llamado por Jaspers *Existenz.* Esta existencia es lo que yo soy; es el acto de ponerme a mí mismo como libre; "el ser que no es, sino que *puede ser y debe ser" (Philosophie, 11 1).* Por eso puede decirse que mi *Dasein* no es *Existenz,* sino que el hombre es en el *Dasein* de la existencia *(Existenz)* posible. No puede en modo alguno aprehenderse el ser de *la* existencia; sólo puede vivirse el existir en cuanto que es "mío". La aprehensión de la existencia requiere la objetividad, y ésta destruye el carácter irreductible del existir. No hay, pues, para Jaspers una ontología de la existencia. La existencia no es un nivel de "realidad"; a lo sumo, es lo que religa todos los niveles.

Tenemos, pues, en la filosofía actual diversos significados de 'existencia' que son, por un lado, distintos de los significados tradicionales y que, por otro lado, se distinguen entre sí. Esta distinción puede comprenderse sobre todo desde el ángulo de estas dos posibilidades: una interpretación de la existencia como raíz del existir, y una interpretación de ella *como* fundamento de una ontología. Algunos autores parecen participar de lasdos interpretaciones. Es el caso de Jean-Paul Sartre. Su noción del "para-sí" es a la vez (para usar el vocabulario de Heidegger) óntica y ontológica. En vista de ello, puede preguntarse si hay algún significado común en el uso actual del vocablo 'existencia' inclusive dentro de las filosofías-

latamente llamadas "existenciales". Creemos que lo hay: es el que se deriva de concebir la existencia como un modo de "ser" que no es nunca "dado", pero que tampoco es "puesto" (como afirmaría el idealismo trascendental); un modo de ser que constituye su propio ser, que se hace a sí mismo. La existencia es entonces lo que forja su propia esencia, lo que crea su propia inteligibilidad y hasta la del mundo en la cual se halla sumida. Por eso la mayor parte de los pensadores pertenecientes a la citada dirección tienden a situarse o "más allá" o "más acá" del plano lógico — que todavía había preocupado grandemente a los filósofos que siguieron la ontología "tradicional".

Los análisis anteriores son casi todos de carácter metafísico o, si se quiere, filosófico general. Hay, sin embargo, otro modo de afrontar el problema de la existencia: el análisis lógico. Nos referiremos para ello principalmente a las doctrinas de Frege y de Russell. En ***Die Grundlagen der Arithmetik,*** 1884, § 53, Frege indica que las propiedades afirmadas de un concepto no son las características que componen el concepto. Estas características son propiedades de las cosas que caen bajo el concepto, no propiedades del concepto. Por eso el ser rectangular no es una propiedad del concepto Triángulo rectángulo. Pero la proposición según la cual no hay ningún triángulo rectángulo, equilátero y escaleno expresa una propiedad del concepto Triángulo rectángulo equilátero escaleno: le asigna 0. Partiendo de esto puede entenderse el concepto de existencia como afín o análogo al de número. Así, la afirmación de la existencia "no es otra cosa que la negación del O". Siendo, pues, la existencia una propiedad de los conceptos, el argumento ontológico resulta inadmisible. Ahora bien, Frege admite que sería erróneo concluir de todo esto que es imposible en principio deducir de un concepto, es decir, de sus características, algo que sea propiedad del concepto. No hay que ir tan lejos hasta afirmar que jamás se puede inferir de las características de un concepto la existencia o la particularidad ***(Einzigkeit);*** lo que sostiene Frege es que esto no ocurre del modo inmediato como atribuimos o asignamos la característica de un concepto como propiedad, a un objeto que cae bajo él. En cuanto a Russell, somete la noción de existencia a un análisis lógico de tal índole que queda reducida siempre a la noción de "algunas veces verdadero". La teoría de los objetos de Meinong había admitido entidades inexistentes, correspondientes a un universo del discurso, por medio del cual tales entidades podían ser afirmadas significativamente; el centauro, por ejemplo, no existe, pero subsiste. Russell señala, en cambio, que no podemos formar proposiciones de las cuales el sujeto sea del tipo de "la montaña de oro" o "el cuadrado redondo". Estos "entes" no poseen un ser lógico y, por lo tanto, ninguna "subsistencia" propia. "Decimos —escribe Russell— que un argumento a 'satisface' una función *Φx* si Φa es verdadero; esto es el mismo sentido en el cual se dice que las raíces de una ecuación 'satisfacen' la ecuación. Ahora bien, si Φx es algunas veces verdadero, podemos decir que hay x para los cuales es verdadero, o podemos decir 'argumentos que satisfacen *Φx existen'.* Esta es la significación fundamental del vocablo 'existencia'. Las otras significaciones se derivan de ella o implican una mera confusión del pensamiento" (***Introduction to Mathematical Logic,*** 1919, Cap. XV). Así, podremos decir "los hombres existen" si significamos que "x es un hombre" es a veces verdadero. Pero si decimos "los hombres existen; Sócrates es un hombre; por lo tanto, Sócrates existe", no diremos nada con significación, pues "Sócrates" no es, como "hombres", meramente un argumento indeterminado para una función (VÉASE) preposicional dada. Sería como decir: "Los hombres son numerosos; Sócrates es hombre; por lo tanto, Sócrates es numeroso." De ahí que sea correcto decir "los hombres existen", pero incorrecto adscribir existencia a un particular dado * que resulta ser un hombre. Por lo tanto, la expresión "términos que satisfacen Φχ existen" significa *"Φχ* es a veces verdadero", pero una expresión como *"a existe"* (en la cual α es un término que satisface Φχ) es un simple ***flatus vocis — a mere noise or shape.*** Con esto se resuelven, según Russell, muchas de las dificultades tradicionales pertenecientes a la noción de existencia, dificultades debidas, al parecer, a la falta de un análisis lógico del significado de las proposiciones. La teoría de la descripción (VÉASE) está destinada, según Russell, a poner de relieve y a solucionar lógicamente tales dificultades. El problema derivaría, por lo tanto, de la transposición a una forma lógica de una simple forma gramatical compleja o, si se quiere, del empleo de un mero nombre en vez de la descripción correspondiente. Podemos, inclusive, acumular toda clase de datos acerca de un nombre; no lograremos con esto hacer que el nombre sea más que un nombre. Por eso dice Russell ***(op. cit.,*** Cap. XVI) que la existencia puede ser afirmada significativamente sólo de descripciones — definidas o indefinidas. Si ***'a'*** es un nombre, debe nombrar algo, y lo que no nombra nada no es un nombre, sino un símbolo sin significación. Algunos autores han declarado que, en todo caso, las entidades ficticias tienen alguna forma de existencia en el reino de lo ficticio — por ejemplo, en la imaginación humana, que las imagina realmente. Pero esto llevaría de nuevo a la consideración de proposiciones que no nombran nada y en las cuales el término 'existencia' carece de sentido. Ahora bien, desde el punto de vista del análisis lógico, parece evidente que, como declara L. S. Stebbing, términos como 'un centauro' y 'un león' no pertenecen al mismo tipo lógico, con la única diferencia de que el segundo existe y el primero no existe. La falla lógica consistiría entonces en considerar la proposición "los centauros son pensados" de la misma forma que "los leones son cazados". Ahora bien, la proposición "pienso en un centauro" no afirma, según dicha autora, que la propiedad de ser un centauro y la propiedad de ser pensado por mí pertenezcan a algo. Pues ser pensado no es una propiedad (en el mismo sentido en que lo es "ser cazado") a pesar de que "pienso en un centauro" y "cazo un león" tengan la misma forma verbal o gramatical. La segunda proposición no puede ser verdadera si no existen leones, pero la primera puede serlo aunque no existan centauros. La diferencia de forma lógica es, pues, de la mayor importancia. Ella nos obliga a suponer que sólo la noción de pertenencia a algo constituye

una base lógica suficiente para la predicación de las existencias. Una vez más, la existencia sólo podrá ser afirmada de descripciones, pero no de entidades. Ahora bien, tal concepción de la existencia está basada en un supuesto claro: en el del *poder* del análisis lógico para precisar el ámbito dentro del cual, por así decirlo, se da la posibilidad de las existencias. Cuando se abandona tal supuesto, el término 'existencia' no puede ya ser definido por medio de la función realizada por los operadores. Es lo que sucede precisamente con las concepciones de la existencia anteriormente mencionadas, tanto las clásicas como las propiamente "existenciales". Según Urban *(Language and Reality,* 1939, pág. 304), el supuesto último de la noción lógico-analítica de existencia es, paradójicamente, el de una concepción unívoca de la existencia. Así, mientras el análisis lógico señala que el uso tradicional del término 'existir' está afectado por ambigüedades debidas a la identificación de la forma lógica con la forma gramatical, la concepción tradicional señala a su vez que el análisis lógico está afectado por ambigüedades procedentes de un uso unívoco y no analógico de 'existencia'. Concepción "tradicional", concepción "existencia!" y concepción "lógica" de la existencia podrían ser, así, tres ideas debidas a supuestos últimos cuya dilucidación revela algunos de los problemas más fundamentales de la filosofía.

Para el problema de la relación entre la esencia y la existencia, especialmente en la filosofía medieval, véase la bibliografía del artículo ESENCIA. Véase también la bibliografía del artículo EXISTENCIALISMO, así como la de diferentes autores (Jaspers, Heidegger, Sartre, etc.) citados en el presente artículo. Sobre el concepto existencial: A. Dyroff, *Ueber den Existentialbegriff,* 1902. — Sobre naturaleza, estructura y formas de la existencia: Nicola Abbagnano, *La struttura dell'esistenza,* 1939. — Étienne Souriau, *Les différents modes d'Existence,* 1943. — A. Camus, B. Fondane, M. de Gandillac, É. Gilson, J. Grénier, L. Lavelle, R. Le Senne, B. Parain, A. de Waelhens, *L'Existence,* 1945. — Charles Duel Kean, *The Meaning of Existence,* 1947. — Jacques Maritain, *op. cit.* en el texto (trad. esp.: *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente,* 1949). — Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant,* 1947. — Id., id., *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger,* 1949. — R. Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins,* 1953 (especialmente Parte II). — Cornelio Fabro, *Dell'essere all'esistente,* 1957. — Stanislas Breton, *Essence et existence,* 1962 [Initiation philosophique, 53]. — Sobre existencia cristiana: Erich Przywara, *Christliche Existenz,* 1934. — Sobre existencia y ser: H. Riefstahl, *Sein und Existenz,* 1947. — Sobre existencia y personalidad: Roberto Giordani, *L'esistenza come conquista della personalità,* 1945. — Sobre existencia y valor: Maximilian Beck, *Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins,* 2 vols., 1925. — E. Paci, *Pensiero, esistenza e valore,* 1940. — A. Sánchez Reulet, "Ser, valor y existencia", *Filosofía y Letras* (México), Nº 31 (1949). Sobre idea y existencia: Hans Heyse, *Idee und Existenz,* 1935. — Sobre existencia y realidad: O. Janssen, *Dasein und Wirklichkeit,* 1938. — Sobre existencia y trascendencia, véase el artículo TRASCENDENCIA. — Sobre el concepto de existencia en la filosofía moderna: G. Morgenstern, *Der Begriff der Existenz in der modernen Philosophie,* 1917. — A. F. Baillot, *La notion d'existence. Antiquité classique. Civilisation moderne,* 1954. — F. Grégoire, *L'attitude hégélienne devant l'existence,* 1953. — Sobre el concepto de existencia en las direcciones actuales de la filosofía existencial y de la filosofía existenciaria: W. Andersen, *Der Existenzbegriff und das existenzielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie,* 1940. — Carlos Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial,* 1936. — Hans Reiner, *Phänomenologie und menschliche Existenz,* 1931. — A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers,* 1935 (trad. esp.: *Existencia trágica,* 1942). — E. Schott, *Die Endlichkeit des Daseins nach Martin Heidegger,* 1930. — J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers,* 1934. — Fr. J. Brecht, *Einführung in die Philosophie der Existenz,* 1948. — L. Pareyson, *Esistenza e persona,* 1950. — M. Wyschogrod, *Kierkegaard and Heidegger; the Ontology of Existence,* 1954. — Sobre juicio existentencial: O. A. A. Friedrichs, *Beiträge zu einer Geschichte und Theorie des Existentialurteils,* 1906. — G. Rabeau, *Le jugement d'existence,* 1938. — Suzanne Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote,* 1946.

EXISTENCIAL. Véase EXISTENCIA, EXISTENCIALISMO, EXISTENCIARIO.

EXISTENCIALISMO. Se ha abusado tanto del vocablo 'existencialismo' que, como han indicado varios autores allegados a esta tendencia, ya no significa apenas nada. Se han calificado de "existencialistas", en efecto, no sólo ciertas tendencias filosóficas contemporáneas, sino muchas de las tendencias filosóficas del pasado, antiguas y modernas. Se ha dicho, por ejemplo, que los jónicos, los estoicos, los agustinianos, los empiristas y muchos otros han sido de algún modo "existencialistas". Se ha dicho también que son "existencialistas" todas las filosofías en las que se ha afirmado, o se ha dado por supuesto, el llamado "primado de la existencia (VÉASE) sobre la esencia (v.)". Por eso se ha hablado del "exietencialismo" de Santo Tomás de Aquino, por lo menos a diferencia del "esencialismo" de Avicena.

Para combatir este abuso del término 'existencialismo' hay que limitar la aplicación del vocablo a cierta época y, dentro de ello, a ciertas corrientes o actitudes filosóficas.

Desde este punto de vista el origen del existencialismo se remonta solamente a Kierkegaard (VÉASE), el cual lanzó por vez primera el grito de combate: "contra la filosofía especulativa [principalmente la de Hegel], la filosofía existencial". Con ello abogó por un "pensar existencial" en el cual el sujeto que piensa —este hombre concreto y, como diría Unamuno, "de carne y hueso"— se incluye a sí mismo en el pensar en vez de reflejar, o pretender reflejar, objetivamente la realidad. Este pensar "existencial" que da origen al "existencialismo" es muy a menudo de tipo "irracionalista" (véase IRRACIONAL, IRRACIONALÍSMO), Pero puede ser, si es menester, racionalista. En efecto, un pensador racionalista que incluyera su propio ser en su pensar, pensaría asimismo "existencialmente". Esto es, por lo demás, lo que sucedió con Sócrates, a quien Kierkegaard tenía muy presente.

Por tanto, lo primero que hace la filosofía existencial —o, mejor dicho, el hombre que piensa y vive existencialmente— es negarse a reducir su ser humano, su personalidad, a una entidad cualquiera. El hombre no puede reducirse a ser un animal racional, pero tampoco a ser un animal sociable, o un ente psíquico, o biológico. En rigor, el hombre no es ningún "ente", porque es más bien un "existente" — y, en puridad, "este

existente". El hombre no es, pues, ninguna substancia, susceptible de ser determinada objetivamente. Su ser es un constituirse a sí mismo. En el proceso de esta su autoconstitución existencial, el hombre puede engendrar el ámbito de inteligibilidad que le permitirá comprenderse a sí mismo, y a su situación con los demás y en el mundo. Para el pensar existencial, el hombre no es "conciencia" y menos aun "conciencia de la realidad": es "la realidad misma".

El existencialismo es, así, primariamente, un modo de entender la existencia en cuanto existencia humana. Se ha hablado por ello de "antropocentrismo existencial" o "existencialista". Ahora bien, partir de la existencia humana como un "existir" no significa siempre afirmar que solamente hay existencia humana. Tal afirmación no se encuentra ni en Kierkegaard ni tampoco en autores como Chestov, Berdiaex o Marcel. En otras palabras, el existencialismo a que da origen el citado "pensar existencial" no es necesariamente inmanentista. Pero aun cuando rechazan el punto de vista "antropocéntrico", los autores existencialistas —o llamados tales— reconocen que la existencia, y en particular la existencia humana, es de algún modo algo "primario". Sólo desde ella es posible, y legítimo, filosofar.

Se ha intentado a menudo definir 'existencialismo' sin que se haya encontrado una definición satisfactoria — entre otras razones, porque el existencialismo, especialmente en cuanto "actitud existencial", rehuye cualquier definición. A lo más que se ha llegado es a subrayar ciertos temas que aparecen muy a menudo en la literatura filosófica existencialista y paraexistencialista. Estos temas son, entre otros, la subjetividad, la finitud, la contingencia, la autenticidad, la "libertad necesaria", la enajenación, la situación, la decisión, la elección, el compromiso, la anticipación de sí mismo, la soledad (y también la "compañía") existencial, el estar en el mundo, el estar abocado a la muerte, el hacerse a sí mismo. Nos hemos referido a estos temas en varios artículos de la presente obra. Rozaremos asimismo algunos en este artículo al hablar luego con más detalle de varias corrientes existencialistas o consideradas tales. Se ha intentado asimismo a menudo clasificar las corrientes existencialistas. Se ha hablado en este sentido de existencialismo teológico, existencialismo cristiano, existencialismo ateo, y hasta existencialismo marxista. Se ha ensayado describir la genealogía del existencialismo contemporáneo en general y al efecto se ha traído a colación no sólo a Kierkegaard, sino también a Nietzsche, el pragmatismo, la fenomenología, etc. etc. En vista de la dificultad tanto de definir el existencialismo como de dar cuenta de sus contenidos o de clasificarlo en forma aceptable para la mayor parte de autores o historiadores de la filosofía contemporánea, presentaremos en este artículo varias clasificaciones propuestas, al hilo de las cuales se puede dar cuenta de algunas tendencias existencialistas o semi-existencialistas contemporáneas. A base de estas clasificaciones discutiremos luego algunas formas básicas de existencialismo y algunas de las reacciones suscitadas por "el movimiento existencialista" en general.

Según Emmanuel Mounier *(Introduction aux existentialismes* [1947], pág. 11), el existencialismo puede compararse a un árbol alimentado en sus raíces por Sócrates, por el estoicismo y por el agustinismo. Estas raíces producen filosofías como las de Pascal y Maine de Biran. El tronco del árbol representa a Kierkegaard. Desde el tronco se extiende una ancha copa en la cual se hallan representados, en una ramificación harto compleja, la fenomenología, Jaspers, el personalismo, Marcel, Soloviev, Chestov, Berdiaev, la teología dialéctica (sin olvidar el "judaismo trascendental" de Buber), Scheler, Lansberg, Bergson, Blondel, Laberthonnière, Nietzsche, Heidegger, J.-P. Sartre (terminal "izquierdo" del "movimiento"). Siguiendo el mismo símil se podrían incluir en esta copa el pragmatismo, Unamuno, Ortega y Gasset y otros muchos autores.

Esta clasificación de Mounier peca por exceso. Mounier califica de "existencialistas" a no pocos autores que, como Bergson, no han sido tales, y a otros que, como Heidegger y Ortega y Gasset, han rechazado legítimamente ser considerados tales. Jacques Maritain ha propuesto otra clasificación: según ella, hay por un lado un existencialismo propiamente existencial y un existencialismo meramente académico. El primero es "el existencialismo en acto vivido o ejercido". El segundo es "el existencialismo en acto significado" como máquina de ideas y aparato para confeccionar tesis. Nico-la Abbagnano ha indicado que hay diversas formas de existencialismo según el modo como se establezca la "relación" entre la existencia y el ser. Siendo fundamental en todo existencialismo la idea de que la existencia no es ser, sino relación o *rapporto* con el ser, tal relación puede ser interpretada de tres maneras. La primera se refiere al punto de partida: a la nada de la cual se supone que emerge la existencia. La segunda se refiere al punto de llegada: al ser hacia el cual "se dirige" la existencia. La tercera se refiere a la unidad del punto de partida con el de llegada: a la relación misma. En el primer caso, se define 'existencia' como 'imposibilidad de no ser nada'. En el segundo caso, se define 'existencia' como 'trascendencia' y ésta como 'imposibilidad de ser un ser'. En el tercer caso se define 'existencia' como 'posibilidad de ser la relación misma con el ser'. Abbagnano dice que el primer tipo de existencialismo es propio de Heidegger; que el segundo ha sido representado especialmente por Jaspers, y que el tercero es el del propio Abbagnano. La insistencia en la "posibilidad" excluye, según Abbagnano, retrotraer la existencia al modo de ser propio de las cosas. En efecto, la existencia puede relacionarse o no con el ser, acentuar o debilitar su *rapporto* con él. Otras clasificaciones presentadas son del tipo de la ya aludida antes: existencialismo "ateo" (Heidegger, Sartre) y existencialismo "cristiano" (Jaspers, Marcel, Lavelle). Todas estas clasificaciones ofrecen inconvenientes. Por lo pronto, se incluye en ellas con frecuencia a Heidegger. Pero si la filosofía de Heidegger es un "existencialismo", lo es sólo en el sentido de una preparación para una ontología: "sólo en este sentido *ontológico* —ha escrito Fritz Kaufmann— figura el hombre como centro de la metafísica de Heidegger" *(Philosophy and Phenomenological Research,* I [1940-1941], pág. 363). Se ha dicho por ello que una filosofía es existencialista sólo cuando se apoya en lo óntico (VÉASE), pero no cuando se apoya en lo ontológico. Es cierto que algunos críticos han declarado que Heidegger no ha podido pasar, muy a pesar suyo, del campo del "análisis

existencial" a la ontología, y que, en general, tal paso no es posible. Pero lo estimamos dudoso. Por otro lado, las clasificaciones en cuestión no tienen siempre en cuenta la diferencia entre "actitud existencial" y "pensamiento existencial". Sólo este último merece ser llamado "existencialismo". En efecto, el existencialismo no es, no debe ser, una mera "actitud" o inclusive una simple "toma de posición". El existencialismo es, o debe ser, una filosofía. Ciertos autores niegan que tal filosofía sea posible. Manifiestan que desde el momento en que se adopta una actitud existencial se excluye toda posible "racionalización" de la existencia, y que sin tal "racionalización" no es posible, o no es legítimo, hablar de filosofía. Otros autores niegan la posibilidad de tal filosofía alegando que los análisis de la existencia humana en que son pródigos los autores existencialistas son, a pesar de lo que dichos autores pretenden, de carácter empírico-psicológico y no tienen ningún carácter propiamente "existencial".

Los autores que admiten la posibilidad de una filosofía existencial no están siempre de acuerdo en las bases de tal filosofía. Según ha indicado José Gaos (Cfr. *Filosofía y Letras* [México], N° 6, pág. 260), el existencialismo más difundido sufre de una "falsa unilateralidad exclusiva de sus bases". Tal carácter negativo se debe en gran parte a que para estas filosofías el cristianismo es visto desde fuera, como un juego filosófico; se toma, por lo tanto, uno de sus extremos —Pascal, Kierkegaard, experiencias de la angustia, de la nada, etc.—, y se olvidan otros extremos —los Evangelios, el franciscanismo, etc.—, donde, en vez de la inquietud angustiada, hay una inquietud esperanzada y una serie de vivencias —amor, alegría, etc.— que el existencialismo usualmente desatiende o desestima. Como señala ya Louis Lavelle, consistiendo primariamente la existencia en emoción de existir (la cual nos proporciona un acceso al ser), tal emoción no puede ser simplemente reducida a la angustia: tiene, dice Lavelle, una fase positiva que es el *émerveillement d'exister,* es decir, el "encontrar en mí una participación en una realidad que no cesa de constituirme" (Curso en el Collège de France sobre Los *fundamentos de la metafísica,* 1945-1946). Podríamos decir inclusive que la mencionada unilateralidad es debida a un factor fundamental y realmente único: a que se insiste en que el trascender de la existencia no tiene otra finalidad que la constitución de la propia existencia. Cuando así no ocurre, la unilateralidad desaparece, y entonces todos los modos de la finitud existencial son posibilidades y condiciones, pero no el *constitutivum metaphysicum* de la existencia. Por eso se ha subrayado también que el inevitable trascender de la existencia humana se descubre en el hecho de que esta existencia no puede "vivir por sí". No todos los autores, sin embargo, están de acuerdo en el significado de esta última restricción. Algunos sostienen que si el fundamento de la existencia no es la propia existencia, entonces debe necesariamente recurrirse a Dios. Otros sostienen que basta con reconocer un reino trascendente de valores. Otros, finalmente, encuentran el fundamento de la existencia en la Naturaleza. Con ello las cuestiones acerca de la existencia vuelven a suscitar los problemas tradicionales y representan, en cierto modo, una reformulación de estos problemas.

Ha habido por lo menos tres actitudes en el pensamiento actual frente al existencialismo: la completa indiferencia; la oposición cerrada; y el esfuerzo por "superar" el existencialismo desde dentro.

La indiferencia se ha manifestado a veces mediante el simple desdén; a este efecto ha sido corriente decir que las tendencias existencialistas son o puro patetismo o puro verbalismo (o ambas cosas a un tiempo). La oposición cerrada ha partido a veces de los que en otras ocasiones han manifestado indiferencia; tal es el caso de no pocos autores de tendencia "analítica" (véase ANÁLISIS). Se ha dicho (por ejemplo, A. J. Ayer, cuando menos en una cierta fase de su pensamiento) que el existencialismo es simplemente un "abuso del verbo 'ser'". Otros filósofos hostiles al existencialismo lo han combatido desde posiciones consideradas por ellos como firmemente establecidas (como marxismo o neoescolasticismo). En cuanto a los esfuerzos por superar el existencialismo "desde dentro", se han llevado a cabo por varios existencialistas. A modo de ejemplo mencionamos a Roberto Giordani, el cual en su obra sobre el "transexistencialismo" (Cfr. *infra,* bibliografía) se ha propuesto superar no sólo el "existencialismo" de Heidegger (o "procedente de Heidegger"), sino también el derivado de la dialéctica hegeliana. Según Giordani, la dialéctica debe ser sustituida por la apodíctica, la cual va de lo negativo a lo positivo absoluto en todas las esferas: de lo material a lo espiritual a través de lo corporal; del ser al existir por el devenir; de la no-temporalidad a la eternidad por la temporalidad; de la particularidad a la personalidad por la individualidad; de lo inconsciente al estado de vigilia absoluto por la conciencia; de la exterioridad a la interioridad por la ambigüedad de ambas. Giordani pretende que su paso de lo negativo a lo positivo no puede ser equiparado a la dialéctica hegeliana, en la cual dos entidades indeterminadas (como el ser y la nada) dan origen a una entidad determinada (como el devenir).

Entre las discusiones que ha suscitado el existencialismo en las últimas décadas mencionaremos dos: una es la interpretación de esta tendencia desde el punto de vista histórico; la otra es su relación —o falta de relación— con otras filosofías contemporáneas.

En lo que toca al primer punto, las respuestas dadas han solido depender de posiciones filosóficas —y a veces político-sociales— previamente adoptadas. Así, por ejemplo, el existencialismo es interpretado por los marxistas como la filosofía de la burguesía en su estado de degeneración y descomposición; por muchos "tradicionalistas" (en el sentido de "partidarios de la tradición filosófica" y en particular de una *philosophia perennis),* como una de las más peligrosas manifestaciones del ateísmo moderno; por los racionalistas, como una explosión antirracionalista, hostil a la ciencia y a toda sana razón humana; por muchos individualistas, como una reacción saludable de la persona contra las amenazas de esclavitud suscitadas por todo género de totalitarismos. En todos estos casos, la interpretación se refiere más a la función que el existencialismo tiene, o se pretende que tenga, dentro de la sociedad contemporánea, que a los contenidos mismos de tal filosofía, a

los que nos hemos referido en el resto de este artículo.

En cuanto al segundo punto, el existencialismo sostiene relaciones muy matizadas con otras direcciones contemporáneas. Ya hemos visto antes que su tendencia a rechazar la "cosificación" de la existencia humana es compartida por otros movimientos filosóficos, inclusive por algunos que son en otros respectos declaradamente antiexistencialistas. También hay, como ha visto E. W. Beth, alguna relación entre el existencialismo y la crisis de la razón (cuando menos de la razón tradicional) que se ha manifestado en algunas de las direcciones de la lógica y de la filosofía matemática. Finalmente, no pueden negarse ciertos puntos de contacto entre el existencialismo y algunas manifestaciones del pragmatismo. Con las únicas filosofías con las que el existencialismo parece estar en completo desacuerdo es con el positivismo lógico, la filosofía analítica y direcciones afines. No obstante, una posibilidad de comunicación mutua no está excluida. Que tal comunicación choca con obstáculos, es evidente. Walter Cerf, en "Logical Positivism and Existentialism" *(Philosophy of Science,* XVIII [1951], 327-38), ha señalado que los principales son: la renuncia del positivista lógico a considerar otro "horizonte" que el del "hombre como animal racional", y la renuncia del existencialista a comprender siquiera el lenguaje analítico y científico del positivista lógico. Tales obstáculos podrían, con todo, reducirse si: (a) el existencialista abandonara su tendencia a lo irracional, evocativo y emotivo, y (b) el positivista lógico comprendiera que su análisis se basa en una previa decisión que, corno tal, es de carácter "existencial". Los dos hablan dos lenguajes distintos; para establecer una comunicación entre ellos es necesario, pues, descubrir un lenguaje "intermediario". El asunto es difícil, pero no imposible. Pues si se logra, al entender de dicho autor, averiguar cuáles son las condiciones del discurso meta-racional, el existencialista podrá modificar su lenguaje adecuándolo al del positivista lógico, y a la vez éste comprenderá que su lenguaje está, por así decirlo, encajado dentro de una meta-racionalidad. Ahora bien, es probable que ni *él* existencialista ni el positivista lógico acepten semejante entendimiento. El primero declarará seguramente o bien que el discurso meta-racional es el que él ya emplea, o bien que tal discurso tiene que someterse a supuestos que no son demostrables por medio del lenguaje científico. El segundo argüirá o bien que el discurso meta-racional carece de significación o bien que no es más que un término inapropiado para designar los instrumentos de expresión descubiertos por la semiótica. En vista de ello, parece que lo único que cabe hacer es mostrar la efectiva conjunción parcial del existencialismo y del positivismo lógico mediante la demostración de que ambos parten de supuestos comunes, de los cuales hay unos de carácter negativo —como el hecho de rehuir como principio las doctrinas tradicionales del "ser"—, y otros de carácter positivo — como la fuerte tendencia común a aceptar el fenomenismo. Probablemente sólo en el futuro podrá verse con suficiente claridad si se trata de dos movimientos completamente opuestos —hasta el punto de que sólo equívocamente puede incluirse a ambos dentro del campo de la *filosofía*—, o bien de dos distintas manifestaciones de supuestos comunes a la mayor parte de las doctrinas vivas de nuestro tiempo. Lo que parece, en todo caso, problemático es sostener que dichas doctrinas son *enteramente* peculiares de ciertos países o tipos psicológicos (por ejemplo: él positivismo lógico, de los países angosajones; el existencialismo, de Alemania o de los países latinos). Esta afirmación toma lo que sucede actualmente en filosofía por lo que ha sucedido siempre; es un caso de "presentismo" del cual no están exentos ni los existencialistas ni los positivistas lógicos. Tampoco pueden admitirse los argumentos habituales: el existencialismo es puro verbalismo y emocionalismo; el positivismo lógico es una manifestación de sequedad de espíritu. Estos últimos argumentos son más propios del lenguaje polémico que del descriptivo; es tanto más sorprendente que a ellos se hayan dejado arrastrar filósofos simpatizantes con el positivismo lógico, que se han dedicado a atacar el existencialismo a base de puros estallidos de indignación o con insistentes afirmaciones acerca del carácter superior de la ciencia. Como ha señalado A. de Waelhens en su libro sobre Heidegger, puede acusarse a este autor de muchas cosas menos de "ingenuidad" filosófica. Finalmente, es dudosa la frecuente equiparación que algunos adversarios del existencialismo hacen de esta corriente con ciertas tendencias políticas: por ejemplo, el irracionalismo totalitario. Según F. H. Heinemann, hay al respecto muchas diferencias entre los diversos filósofos, y lo que puede decirse de Heidegger no corresponde, por ejemplo, a Jaspers. Esta crítica política de las tendencias existencialistas es, por supuesto, tan errónea y, sobre todo, tan desencaminadora como la que algunos autores (por ejemplo, C. E. M. Joad) han hecho del positivismo lógico, condenado frecuente —y erróneamente— como conducente a una sociedad totalitaria.

Agreguemos que en relación con el existencialismo y, más específicamente, en relación con ciertas ideas de las varias "filosofías existenciales" a que nos hemos referido en el presente artículo, se han desarrollado ciertas corrientes psicológicas y psiquiátricas que han hecho uso de conceptos básicos existenciales, aun cuando transformándolos considerablemente en el curso del trabajo psicológico y psiquiátrico. Como ejemplo de un "movimiento existencial en psicología" citamos el de Ludwig Binswanger (VÉASE). Esta tendencia al "análisis existencial" y otras afines han sido asimismo desarrolladas por autores como V. E. von Gebsattel (nac. 1883), Eugène Minkowski (nac. 1885), F. J. Buytendijk, Erwin W. Straus, Roland Kuhn y Rollo May.

Para el llamado "psicoanálisis existencial", véase PSICOANÁLISIS.

Véase la bibliografía de los artículos ESENCIA y EXISTENCIA, así como la bibliografía de los autores principales citados en el texto del presente artículo, especialmente la de aquellos que son considerados como existencialistas o adheridos a alguna forma de la filosofía de la existencia. A continuación señalamos en orden cronológico algunas obras publicadas en los últimos tiempos acerca de la cuestión, tanto si son a favor como en contra, si son meras exposiciones o interpretaciones, si tratan el problema en general o algunos de sus aspectos; en todo caso, insistimos que deben ser completadas por las mencionadas en otras bibliografías. Arnold Gehlen,

Idealismus und Existentialphilosophie, 1933. — Léon Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, 1936 (trad. esp.: *Kierkegaard y la filosofía existencial*, 1948). — Emilio Gouiran, "Prolegómenos a una filosofía de la existencia", I, *Sur*, Año VI, Nº 27 (1936), 73-87;; II, íd. VII, 28 (1937), 65-74; III, íd. VII, 29 (1937), 80-8. — Auguste Brunner, S. J., "Ursprung und Grundzüge der Existentialphilosophie" *Scholastik*, XIII (1938). — Karl Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers. Ein Beitrag zur Frage Existentialphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie*, 1938. — K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, 1938. — Nicola Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo*, 1942. — O. F. Bollnow, "Existenzphilosophie" (en *Systematische Philosophie*, ed. N. Hartmann, 1942, 3ª ed., 1947 [trad. esp.: *Filosofía de la existencia*, 1954]). — Cornelio Fabro, *Introduzione all'esistenzialismo*, 1942. — Luigi Pareyson, *Studi dell'esistenzialismo*, 1943 (en trad. esp.: *El existencialismo, espejo de la conciencia contemporánea*, 1949) — Enzo Paci, *L' esistenzialismo*, 1943. — M. Werner, *Der religiöse Gehalt der Existentialphilosophie*, 1943. — Norberto Bobbio, *L'esistenzialismo*, 1944 (trad. esp.: *El existencialismo*, 1949). — H. Lefèbvre, *L'Existentialisme*, 1946. — Roger Troisfontaines, *Existentialisme et pensée chrétienne*, 1946. — C. Fabro, J. Maritain, N. Picard, E. Toccafondi, É. Gilson *et al.*, *Esistenzialismo* (Semana de estudios de la Accademia di Santo Tommasso, 1947). — William Barrett, *What is Existentialism?*, 1947. — Emmanuel Mounier, *op. cit.* en el texto (trad. esp.: *Introducción a los existencialismos*, 1948). — Ignace Lepp, *Existence et existentialismes. Témoignage chrétien*, 1947. — Paul Foulquié, *L'Existentialisme*, 1947 (trad. esp.: *El existencialismo*, 1948). — P. Ortegat, *Intuition et religion. Le problème existentialiste*, 1947. — Jean Wahl, *Petite histoire de "l'existentialisme"*, 1947. (trad. esp.: *Breve historia del existencialismo*, 1950). — B. Pruche, *L'Existentialisme et l'acte d'être*, 1947. — Julien Benda, *Tradition de l'existentialisme ou les philosophies de la vie*, 1947. — G. Lukács, *Existentialisme ou Marxisme?* (trad. franc., 1948). — Vicente Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora*, 1948. — Guillermo de Torre, *Valoración literaria del existencialismo*, 1948.—G. A. del Monte, *Il problema della esistenza nella filosofia esistenzialistica*, 1948. — R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre*, 1948 (trad. esp.: *Las doctrinas existencialistas de K. a J. P. S.*, 1950). — Ralph Harper, *Existentialism: a Theory of Man*, 1948. — Agustín Martínez, *Información sobre el existencialismo*, 1948. — Johannes Hessen, *Existenzphilosophie*, 1948. — B. Delfgaauw, *Wat is Existentialisme?*, 1948. — Annibale Pastore, *La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo*, 1948. — Marjorie Greene, *Dreadful Freedom*, 1948; reimp. con el título: *Introduction to Existentialism*, 1959 (trad.: *El sentimiento trágico de la existencia*, 1952). — Gérard Devaux, *L'existentiel*, 1949. — Helmut Kuhn, *Encounter with Nothingness. An Essay on Existentialism*, 1949 (trad. esp.: *Encuentro con la nada*, 1953). — Joaquín Andúriz, *El existencialismo de la esperanza*, 1949. — G. Deledalle, *L'existentiel. Philosophies et littératures de l'existence*, 1949. — Roger Vernaux, *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, 1949. — Carlos Astrada, *Ser, humanismo, "existencialismo". Una aproximación a Heidegger*, 1949. — E. Castelli, G. Marcel, É. Bréhier *et al.*, *Esistenzialismo cristiano*, ed. E. Castelli, 1949. — D. Morando, *Saggio su l'esistenzialismo teologico*, 1949. — E. Castelli, A. de Waelhens, J. Gérard, J. Paumen, H. J. Pos, F. H. Heinemann, J. Segond, V. J. McGill, "L'existentialisme devant l'opinion philosophique", *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 9 (1949). — F. Battaglia, *Il problema morale nell'esistenzialismo*, 1949. — A. Amoroso Lima (Tristão d'Athayde), *O existencialismo*, 1949 (trad. esp.: *El existencialismo, filosofía de nuestro tiempo*, 1949). — U. Scarpelli, *Esistenzialismo e marxismo*, 1949. — V. Gigncrix, *La philosophie existentielle*, 1950. — E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, 1950. — H. Pfeil, *Existentialistische Philosophie*, 1950. — Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 150, 2ª ed., 1960. — L. Gabriel, *Existenzphilosophie*, 1951. — F. J. von Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, 1951 (trad. ingl. con algunos cambios: *Beyond Existentialism*, 1961). — J. S. Weiland, *Philosophy of Existence and Christianity*, 1951. — Jean Wahl, *La pensée de l'existence*, 1951. — M. T. Antonelli, F. Battaglia, C. Fabro *et al.*, *L'Esistenzialismo*, 1951 (trad. esp.: *El existencialismo*, 1958). — P. Prini, *Esistenzialismo*, 1952 (trad. esp.: *Existencialismo*, 1957). — K. F. Reinhardt, *The Existentialist Revolt*, 1952. — G. H. J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers*, 1952. — J. Lenz, *Der moderne deutsche und französische Existentialismus*, s/f. [1952] (trad. esp.: *El moderno existencialismo alemán y francés*, 1955). — L. Stefanini, *Esistenzialismo ateo et esistenzialismo teistico*, 1952. — C. Astrada, *La revolución existencialista*, 1952. — H. Knittermeyer, *Die Philosophie der Existentz. Von der Renaissance bis zur Gegenwart*, 1952. — Julián Marías, *El existencialismo en España*, 1953, reimp. en *Filosofía actual y existencialismo en España*, 1955, págs.15-49. — V. Fattone, *Introducción al existencialismo*, 1953. — Id., íd., *La existencia humana y sus filósofos*, 1953. — E. L. Allen, *Existentialism from within*, 1953. — F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, 1953 (ed. alemana, modificada: *Existenzphilosophie, lebendig or tot?*, 1954; trad. esp. de la ed. alemana: *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?*, 1956). — Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, 1954 (trad. esp.: *Las filosofías de la existencia*, 1956). — J. I. Alcorta, *El existencialismo en su aspecto ético*, 1955. — J. Ell, *Der Existenzialismus in seinem Wesen und Werden*, 1955. — Diamantino Martins, S. J., *Existencialismo*, 1955. — M. A. Virasoro, A. A. Vera, N. Pousa, A. Petroccione, A. M. Travi, C. Lambruschini, A. L. Benítez de Lambruschini, *Symposium sobre existencialismo*, s/f. [1955]. — R. Grimsley, *Existentialist Thought*, 1955 (trad. esp.: *Las filosofías de la existencia*, 1956). — John Wild, *The Challenge of Existentialism*, 1955. — William Barrett, *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, 1958. — Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 2ª ed., 1958 [1ª ed., 1949] (trad. esp.: *Crisis de la metafísica*, 1962). — Ismael Quiles, *Más allá del existencialismo*, 1959. — Calvin O. Schrag, *Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude*, 1961. — H. E. Barnes, *The Literature of Possibility: A Study in Humanistic Existentialism*, 1961. — Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J. Orcel, *Marxisme e Existentialisme. Controverse sur la dialectique*, 1962 (debate del 7-XII-1961). — Fernando Molina, *Existentialism as a Philosophy*, 1962 [sobre Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Sartre]. — Benjamin Wolstein, *Irrational Despair: An Examination of Existential Analysis*, 1962. — Juan David García Bacca, *Existencialismo*, 1962 [Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Veracruzana, 11]. — La obra de Roberto Giordani referida en el texto es: *Il transistenzialismo*, 2 vols., 1954.

La anterior bibliografía está lejos de ser completa. Sin embargo, es más

completa (o más larga) de lo que debería ser de habernos limitado a una selección de obras adecuadas para el estudio del existencialismo o de algunos de sus principales aspectos. La razón de haber extendido la bibliografía más de lo necesario ha sido el propósito de hacer ver la abundancia de obras sobre este movimiento especialmente en el curso de ciertos años. La mera lectura de la bibliografía es, pues, ilustrativa del modo como ha sido acogido el existencialismo.

Para los lectores que deseen más completa información bibliográfica, o que deseen suplementar la anterior, mencionamos los repertorios siguientes:

R. Jolivet, *Französische Existenzphilosophie*, 1948 [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I.M. Bocheński, 9]. — *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 9 (1949), especialmente detallada sobre el existencialismo en Italia (págs. 349-59). — V. R. Yanitelli, S. J., "A Bibliographical Introduction to Existentialism", *The Modern Schoolman*, XXVI (1949), 345-63. — K. Douglas, *A Critical Bibliography of Existentialism (The Paris School)*, 1950 [especialmente detallada para J.-P. Sartre hasta la mencionada fecha]. — F. O. Bollnow, *Deutsche Existenzphilosophie*, 1953 [Bibliographische Einführungen, etc., 23]. — Emilio Oggiani, *L'esistenzialismo: introduzione storica e critica allo studio della filosofia esistenzialistica (I. Questioni generali, bibliografia)*, 1956. — A. Burton y D. T. Lunde, *Bibliographic Sources of Existential Thought* [mimeog., s/a. (1961), San José, California].

EXISTENCIARIO. Siguiendo a José Gaos (en su version de *Sein und Zeit*, de Heidegger: *El Ser y el Tiempo*, 1951), traducimos por 'existenciario' el término *existenzial* que Heidegger usa para referirse a la estructura ontológica de la Existencia (VÉASE). El conjunto de las estructuras ontológicas de la Existencia se llamará entonces la *existenciariedad (Existenzialität)*, de modo que lo que se llama usualmente *analítica existencial*, por la cual se accede a la pregunta por el sentido del ser, tal como Heidegger la entiende, será, en rigor, una *analítica existenciaria.* El término 'existencial' traducirá, en cambio, el vocablo *existenziell* mediante el cual se hace referencia a la constitución óntica de la Existencia. De ahí que pueda entonces resultar clara la distinción entre la *Existenzialphilosophie*, o filosofía existenciaria, y la *Existenzphilosophie* o *existenzielle Philosophie*, filosofía existencial o existencialismo (VÉASE). La primera es la desarrollada explícitamente por Heidegger o por autores como Gabriel Marcel (prescindiendo aquí de su posibilidad última); la segunda es la propia del pensamiento filosófico de Kierkegaard, de Jaspers y hasta de Jean-Paul Sartre. Ahora bien, el vocablo 'existenciario' significa también, en su uso substantivo, un elemento constitutivo del ser de la Existencia *(Dasein)* (véase DASEIN, EXISTENCIA). Por eso Heidegger llama a los caracteres del ser de la Existencia los existenciarios. Éstos se distinguen de un modo riguroso de las determinaciones del ser del ente no *daseinförmige* (que no tiene la estructura de la Existencia en tanto que *Dasein)*, es decir, de lo que tradicionalmente se llaman categorías (VÉASE). El uso ontológico y primario de este término como "acusación" se reproduce en el caso de los existenciarios, pero mientras las categorías "acusan" el *qué* del ente y lo dejan ver en su *existentia* o presencia *(Vorhandenheit)*, los existenciarios acusan el *quién* del ente, su existencia en sentido propio (*Existenz)*. Los existenciarios, en tanto que hilos conductores de la analítica de la Existencia *(Dasein)* son diversos y aparecen en tanto que son mostrados primariamente en el estar-en-el-mundo *(in-der-Welt-sein)*, en el cuidado (VÉASE), etc. Ejemplo de un modo de ver existenciario es el "estar-en" que caracteriza a la Existencia a diferencia del "estar en" que se revela en la posición de unos objetos dentro del espacio. Lo cual no significa que se le niegue a la Existencia la espacialidad, sino que se interpreta a ésta como "especialidad existenciaria". Pueden considerarse asimismo como elementos existenciarios constitutivos de la Existencia la comprensión del existir, el habla y aun el propio "ser anónimo" *(das Man)*, el cual, no por ser una manifestación "inauténtica", deja de ser real.

En su obra *Philosophische Anthropologie* (1957) Hans-Eduard Hengstenberg habla de cinco *Existentialien* ("existenciales", pero muy semejantes a los "existenciarios" heideggerianos): el existir (*existieren* o modo de *in-der-Welt-sein* de la existencia humana; la presencia o actualidad (*Gegenwärtigkeit)* histórica; la expresión *(Ausdruck)* en cuanto expresión de la personalidad y comunicación de esta expresión a otras personalidades; la "significación" *(Sinnhaftigkeit)* o acción sobre los significados y la libertad *(Freiheit)* del espíritu *(Geist)*.

EXOTÉRICO. Véase ESOTÉRICO.

EXPERIENCIA. El término 'experiencia' se usa en varios sentidos: (1) La aprehensión por un sujeto de una realidad, una forma de ser, un modo de hacer, una manera de vivir, etc. La experiencia es entonces un modo de conocer algo inmediatamente antes de todo juicio formulado sobre lo aprehendido. (2) La aprehensión sensible de la realidad externa. Se dice entonces que tal realidad se da por medio de la experiencia, también por lo común antes de toda reflexión — y, como diría Husserl, pre-predicativamente. (3) La enseñanza adquirida con la práctica. Se habla entonces de la experiencia en un oficio y, en general, de la experiencia de la vida. (4) La confirmación de los juicios sobre la realidad por medio de una verificación, por lo usual sensible, de esta realidad. Se dice entonces que un juicio sobre la realidad es confirmable, o verificable, por medio de la experiencia. (5) El hecho de soportar o "sufrir" algo, como cuando se dice que se experimenta un dolor, una alegría, etc. En este último caso la experiencia aparece como un "hecho interno".

La multiplicidad de sentidos del término 'experiencia' hace difícil examinar su concepto a menos de enzarzarse en enojosas precisiones. Por otro lado, aunque hay algo de común en todos los sentidos de nuestro vocablo —el hecho de que se trate siempre de una aprehensión inmediata por un sujeto de algo que se supone "dado"—, ello es demasiado vago para servir de punto de partida de un análisis. En vista de estas dificultades, seguiremos el procedimiento siguiente: describir varios sentidos capitales del vocablo 'experiencia' a través de la historia de la filosofía, y subrayar en cada caso por lo menos uno de dos sentidos primordiales: (a) la experiencia como confirmación, o posibilidad de confirmación, empírica (y con frecuencia sensible) de datos, y (b) la experiencia como hecho de vivir algo dado anteriormente a toda reflexión o pre-

dicación. En cada uno de estos casos se puede destacar el carácter "externo" o "interno" de la experiencia, aunque es frecuente —si bien no exclusivo— que el primero corresponda más bien al sentido (a) y el segundo al sentido (b). En algunos casos, la noción de experiencia ha sido usada como concepto fundamental metafísico o como concepto previo a todos los otros. Nos referiremos a este punto al presentar varias de las doctrinas actuales sobre la experiencia.

La distinción platónica entre el mundo sensible y el mundo inteligible equivale en parte a la distinción entre experiencia y razón. La experiencia aparece en este caso como conocimiento de lo cambiante — por lo tanto, como una "opinión" más que como un conocimiento propiamente dicho. Es cierto que Platón, especialmente en lo que tiene de más socrático, no descuida la experiencia como la "práctica" (por lo menos "práctica intelectual") necesaria con el fin de poder formular conceptos y alcanzar el reino de las ideas. Pero la experiencia no tiene en ningún caso el carácter preciso e inteligible de las ideas. En Aristóteles, la experiencia queda mejor integrada dentro de la estructura del conocimiento. La experiencia, εμπειρία , es algo que poseen todos los seres vivientes. La experiencia es necesaria, pero no suficiente; a ella se sobreponen el arte, τέχνη, y el razonamiento, λογιςμος *(Met.,* A. 1, 981 b 27). La experiencia surge de la multiplicidad numérica de recuerdos (An. *post.,* II 19, 100 a 5); la persistencia de las mismas impresiones es el tejido de la experiencia a base del cual se forma la noción, esto es, lo universal. La experiencia es, pues, para Aristóteles, la aprehensión de lo singular. Sin esta aprehensión previa no habría posibilidad de ciencia. Además, sólo la experiencia puede proporcionar los principios pertenecientes a cada ciencia; hay que observar primero los fenómenos y ver qué son con el fin de proceder luego a demostraciones (An. *pr.,* I 30, 46 a 17 sigs.). Pero la ciencia propiamente dicha lo es sólo de lo universal; lo particular constituye el "material" y los ejemplos. Hay "arte" sólo cuando de una multitud de nociones de carácter experimental se desprende un juicio universal *(Met.,* A 1, 981 a 6). La experiencia en sentido aristotélico tiene, pues, los sentidos (2) y (4), el sentido (a) y una parte del sentido (b), pero el Estagirita se refiere también a la experiencia, y destaca su importancia, cuando habla de la práctica y manifiesta que en ciertos asuntos, como en la dirección y administración de las cosas del Estado, la habilidad y la experiencia son extremadamente importantes; los hombres de Estado practican su arte por experiencia más bien que por medio del pensamiento *(Eth. Nic.,* X 9, 1181 a 1 sigs.).

En muchos autores medievales la *experiencia* tiene varios sentidos, pero dos de ellos predominan: la experiencia como amplio y extenso conocimiento de casos, que da lugar a ciertas reglas y a ciertos conocimientos generales, y la experiencia como aprehensión inmediata de procesos "internos". El primer sentido puede calificarse de "científico"; el segundo, de "psicológico" y también de "personal". En el primer caso la experiencia es, como en Aristóteles, el punto de partida del conocimiento del mundo exterior. En el segundo caso puede ser punto de partida del conocimiento del mundo "interior" (e íntimo), pero también base para la aprehensión de ciertas "evidencias" de carácter no natural. Así, la *experiencia* puede designar la vivencia interna de la vida de la fe y, en último término, de la vida mística. La doctrina de la iluminación divina, de raigambre agustiniana, subraya este último tipo de experiencia, más fundamental que ningún otro. Por otro lado, en lo que toca a los objetos naturales, se distingue entre una experiencia vulgar y una experiencia propiamente "científica", la cual es considerada como una "experiencia organizada".

Las concepciones sobre la experiencia en la época moderna son tan numerosas que no hay más remedio que confinarse a algunas de las más influyentes. Debe hacerse constar al respecto que la insistencia en la experiencia, que se considera como típica en la época moderna, se halla asimismo en no pocos autores medievales. Podemos citar al respecto a Rogelio Bacon; este autor usó con frecuencia el vocablo *experientia,* pero se debate todavía su significado. En no poca medida Rogelio Bacon entendía la *experientia* como aprehensión de cosas singulares, pero a la vez admitía la experiencia como una iluminación interior (véase BACON [ROGELIO], *ad finem;* también obra de R. Cartón mencionada en bibliografía del citado artículo). Ahora bien, la noción de experiencia que predominó durante los primeros siglos modernos fue la experiencia en cuanto *a sensu oritur,* u originada en los sentidos, como había ya afirmado Santo Tomás *(S. theol.,* I q. LXVI 1 ob 5), siguiendo a Aristóteles. Entre los autores modernos que más insistieron en la necesidad de atenerse a la experiencia no sólo como punto de partida del conocimiento, sino como fundamento último del conocimiento se halla Francis Bacon. Entre los muchos pasajes de este autor que se refieren al asunto destacamos los que figuran en Novum *Organon, I, L*xx, I, Lxxiv y I, Lxxxii. En el primero dice Bacon que "la mejor demostración hasta ahora consiste en la experiencia, siempre que no vaya más allá del experimento efectivo. En el segundo señala que las "artes mecánicas" se fundan "en la naturaleza y la luz de la experiencia". En el tercero, que hay una simple experiencia (la "experiencia vulgar") que tiene lugar por accidente, y una "experiencia buscada" (la "experiencia científica"). Según Bacon, "el verdadero método de la experiencia. .. enciende ante todo la vela, y luego por medio de ella muestra el camino". La ciencia se basa en experiencia, pero en una experiencia ordenada. Bacon subraya la importancia de la experimentación (de los "experimentos") como "experiencia ordenada" y distingue entre *experimenta lucifera y experimenta fructifera (ibid.,* I, xcix). Bacon se refiere a la experiencia y a los métodos que deben adoptarse para hacer descubrimientos en muchos otros pasajes de esta y otras obras suyas; en verdad, la noción de experiencia parece ser la central en este autor. Lo es también en gran parte en todos los autores llamados "empiristas", aunque no siempre se obtiene gran claridad en ellos respecto al significado del término 'experiencia'. Por lo común, se trata de la aprehensión intuitiva de cosas singulares, de fenómenos singulares — o, en general, de "datos" de los sentidos. En todo caso, la experiencia constituye para los filósofos empiristas la condición y el límite de todo conocimiento merecedor de este nombre.

Los filósofos llamados "racionalis-

tas" no desdeñan, como a veces se supone, la experiencia, pero estiman que se trata de un acceso a la realidad confuso y, como agregaría Spinoza, "mutilado" *(Eth.,* II 40 schol. 2). La experiencia es entendida aquí casi siempre como "experiencia vaga". Para Leibniz, la experiencia da sólo proposiciones contingentes; las verdades eternas solamente pueden adquirirse por medio de la razón. Siguiendo a Leibniz era común (en Wolff y otros autores) concebir la experiencia como conocimiento confuso, aun cuando se estimara que era necesario (por lo menos psicológicamente) como punto de partida.

La noción de experiencia desempeña un papel fundamental en la teoría kantiana del conocimiento. Kant admite, con los empiristas, que la experiencia constituye el punto de partida del conocimiento. Pero esto quiere decir sólo que el conocimiento comienza con la experiencia, no que procede de ella (es decir, obtiene su validez mediante la experiencia). Pero esto dice todavía muy poco acerca de la idea kantiana de la experiencia. Esta idea es sumamente compleja; además, se hallan en Kant (aun confinándonos a su epistemología) muy diversas referencias a la noción de experiencia. Baste aquí consignar que la experiencia aparece en Kant como el área dentro de la cual se hace posible el conocimiento. Según Kant, no es posible conocer nada que no se halle dentro de la "experiencia posible". Como el conocimiento, además, es conocimiento del mundo de la apariencia (VÉASE) —en el sentido kantiano de este término—, la noción de experiencia se halla íntimamente ligada a la noción de apariencia. La crítica de la razón tiene justamente por objeto examinar las condiciones de la posibilidad de la experiencia — las cuales son idénticas a las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia (K.r.V., A 111). El examen de las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia *(ibid.,* A 94 / B 126) determina de qué modo pueden formularse juicios universales y necesarios sobre la realidad (como apariencia). De este modo pueden formularse juicios empíricos *(Erfahnmgsurteile),* esto es, juicios válidos. Kant habla asimismo de experiencia interna *(innere Erfahrung) y* señala que mi existencia en el tiempo es consciente mediante tal experiencia. Con respecto a las llamadas "analogías de la experiencia" en Kant, véase ANALOGÍA.

Los idealistas alemanes (Fichte, Hegel) trataron extensamente de la cuestión de la experiencia. Apoyándose en Kant (o alegando que se apoyaban en él), los idealistas estimaron que la tarea de la filosofía es dar razón de toda experiencia, o, si se quiere, dar razón del fundamento de toda experiencia. Según Fichte *(Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* [1797]; trad. esp.: *Primera [y Segunda] Introducción a la teoría de la ciencia* [1934], "el filósofo puede abstraer, es decir, separar mediante la libertad del pensar lo unido en la experiencia. En la experiencia están inseparablemente unidas *la cosa,* aquello que debe estar determinado independientemente de nuestra libertad y por lo que debe dirigirse nuestro conocimiento, y *la inteligencia,* que es la que debe conocer. El filósofo puede abstraer de una de las dos — y entonces ha abstraído de la experiencia y se ha elevado sobre ella. Si abstrae de la primera, obtiene una inteligencia en sí, es decir, abstraída de su relación con la experiencia; si abstrae de la última, obtiene una cosa en sí, es decir, abstraída de que se presente en la experiencia; una u otra como fundamento explicativo de la experiencia. El primer proceder se llama *idealismo;* el segundo, *dogmatismo".* Hay, pues, dos modos de dar razón de la experiencia; adoptar uno de ellos es *decidirse por* uno de ellos, con una forma de decisión muy similar a la decisión (VÉASE) existencial. El filósofo que prefiere la libertad a la necesidad se decide en favor del modo de dar razón de la experiencia que se llama "idealismo". En la *Darstellung der Wissenschaftslehre* [1801] (trad. esp. parcial: *El concepto de la teoría de la ciencia* [1949]) Fichte habla de la "experiencia" (asimismo llamada "percepción") como "conciencia de lo particular". Esta experiencia no constituye el saber, el cual "descansa y consiste únicamente en la intuición" ("intuición intelectual" o "saber absoluto"). El saber propiamente dicho no es, pues, experiencia, sino saber del fundamento de toda experiencia y, en último término, saber del saber. Hegel habla más bien de la "experiencia de la conciencia" que de la "conciencia de la experiencia". En efecto, una vez eliminada la cosa en sí, la "ciencia" *(Wissenschaft)* es primariamente "ciencia de la experiencia de la conciencia". La experiencia es para Hegel "un movimiento dialéctico" que conduce la conciencia hacia sí misma, explicitándose a sí misma como objeto propio (Cfr. *Phänomenologie des Geistes;* Glöckner, 2:36, págs. 37 y sigs.). El contenido de la conciencia es lo real; y la más inmediata conciencia de tal contenido es justamente la experiencia. Pero la filosofía no se limita en Hegel a ser una ciencia de la experiencia. En rigor, Hegel suprimió la expresión 'ciencia de la experiencia de la conciencia' para sustituirla por la expresión 'ciencia de la fenomenología del Espíritu', y luego 'fenomenología del Espíritu'. Tal cambio puede ser debido, como apunta Heidegger (op. *cit. infra),* a que Hegel quería indicar (con el nuevo título) que se refería únicamente a "la conversación entre la conciencia natural y el saber absoluto". En todo caso, la "ciencia de la experiencia de la conciencia" como "fenomenología del Espíritu" es sólo el umbral de la "ciencia total" en la cual la filosofía es presentada como "lógica", esto es, como "filosofía especulativa". La experiencia es para Hegel el modo como aparece el Ser en tanto que se da a la conciencia y se constituye por medio de ésta. La noción de experiencia no es, pues, aquí ni experiencia interior "subjetiva" ni tampoco experiencia exterior "objetiva", sino *experiencia absoluta.*

Durante gran parte del siglo XIX se ha entendido el vocablo 'experiencia' en varios sentidos, de los cuales destacamos los siguientes: (a) La experiencia como "sentimiento inmediato"; éste puede entenderse como "experiencia interna" o "subjetiva", o como "experiencia inmediata" en tanto que primera fase en la constitución del saber total (Bradley). (b) La experiencia como aprehensión sensible de los datos "naturales", (c) La experiencia como aprehensión directa de "datos inmediatos", (d) La experiencia como general "experiencia de la vida". Durante el mismo siglo comenzó a estudiarse el problema de si hay diversas formas de experiencia correspondientes a diversos "objetos" o "modos de ser" de lo real. Algunos autores se dispusieron a desarrollar filosofías que tuvieran en cuenta cada vez más

amplias "formas de experiencia". Uno de estos autores (Dilthey) intentó desarrollar una filosofía que tuviese en cuenta toda la experiencia y que fuese, por tanto, una "filosofía de *la* realidad", pero sin supuestos metafísicos de ninguna especie y, en consecuencia, en forma muy distinta de la característica de los idealistas alemanes. La metafísica aparece entonces simplemente como una de las posibles maneras de aprehender y organizar la experiencia. Otros autores se interesaron por examinar la naturaleza y propiedades de cada una de las formas básicas de experiencia. En el siglo xx se ha reavivado, y refinado, el interés por este último tipo de examen. Se ha clasificado la experiencia en varios tipos: experiencia sensible, experiencia natural, experiencia científica, experiencia religiosa, experiencia artística, experiencia fenomenológica, experiencia metafísica, etc. etc. Se ha intentado averiguar si hay algún tipo de experiencia que sea previo a todos los demás. Se ha examinado si hay una experiencia filosófica distinta de cualquier otra forma de experiencia. Nos referiremos brevemente a estas dos últimas cuestiones.

Al suponer que hay "datos inmediatos de la conciencia" Bergson aceptó la posibilidad de una experiencia de lo inmediatamente dado". Esta experiencia primaria es la "intuición". Es una experiencia análoga a lo que se había llamado anteriormente la "experiencia interna", pero no es solamente experiencia de sí, sino también de cuanto es dado sin mediación. Aunque Bergson no usa con frecuencia la noción de experiencia, su idea de la intuición equivale a una forma —la forma básica— de la experiencia. Husserl admite asimismo una experiencia primaria, anterior a la experiencia del mundo natural: es la experiencia fenomenológica. Hay, en todo caso, según Husserl, una "experiencia pre-predicativa", que en ocasiones ha identificado con el hecho de ser dados con evidencia los objetos individuales *(Erfahrung und Urteil, § 6*). Pero ninguna experiencia es aislada; toda experiencia se halla, por así decirlo, alojada en un "horizonte de experiencia". Los modos de la experiencia pueden ser entendidos en relación con los diversos horizontes de la experiencia.

Las ideas anteriores sobre la experiencia son en algunos respectos importantes similares a la noción de experiencia elaborada por algunos autores que han considerado la experiencia como la base de toda ulterior reflexión filosófica. Todo saber se funda, según estos autores, en un mundo previo de experiencias *vividas.* A este respecto puede mencionarse a Gabriel Marcel, especialmente en las ideas propuestas en una comunicación titulada "L'idée de niveau d'expérience et sa portée métaphysique" (diciembre de 1955). Las ideas de Marcel han sido elaboradas por Henry G. Bugbee en su libro *The Inward Moming. A Philosophical Exploration in Journal Form* (1958). La filosofía de Marcel y Bugbee puedé inclusive calificarse de "experiencialista". También insisten en la importancia de la experiencia los filósofos que siguen la tradición agustiniana (por ejemplo, Johannes Hessen), los que continúan las ideas de Dilthey (véase *supra) y* los que consideran que la filosofía es, en último término, el "recubrimiento" conceptual de experiencias.

Entre los pensadores de lengua inglesa han insistido sobre el carácter decisivo de la experiencia William James y John Dewey. James hace de la experiencia (en cuanto "experiencia abierta") el fundamento de todo saber (y de toda acción). El estar abierto a la experiencia hace posible, según James, evitar el universo "dado" preferido de los filósofos racionalistas. La atención a la experiencia garantiza la atención constante a la realidad. Dewey ha tomado la noción de experiencia como el punto central alrededor del cual gira el debate entre "la vieja filosofía" y la "nueva filosofía". Según Dewey, los contrastes más destacados entre la descripción ortodoxa de la noción de experiencia y la que corresponde a las condiciones actuales son los siguientes: (1) En la concepción ortodoxa, la experiencia es considerada meramente como un asunto de conocimiento, en tanto que ahora aparece como una relación entre el ser vivo y su contorno físico y social; (2) en la acepción tradicional la experiencia es, cuando menos de un modo primario, una cosa física, empapada de subjetividad, en tanto que la experiencia designa ahora un mundo auténticamente objetivo del que forman parte las acciones y sufrimientos de los hombres y que experimenta modificaciones por virtud de su reacción; (3) en la acepción tradicional sólo el pasado cuenta, de modo que la esencia de la experiencia es, en última instancia, la referencia a lo precedente, y el empirismo es concebido como vinculación a lo que ha sido o es dado, en tanto que la experiencia en su forma vital es experimental y representa un esfuerzo para cambiar lo dado, una proyección hacia lo desconocido, un marchar hacia el futuro; (4) la tradición empírica está sometida al particularismo, en tanto que la actual acepción de la experiencia tiene en cuenta las conexiones y continuidades; (5) en la acepción tradicional existe una antítesis entre experiencia y pensamiento, al revés de lo que ocurre en la nueva noción de experiencia, donde no hay experiencia consciente sin inferencia y la reflexión es innata y constante ("The Need for a Recovery in Philosophy", en el volumen colectivo: *Creative Intelligence,* 1917).

Una de las cuestiones que se han debatido más a menudo en relación con la noción de experiencia es si hay o no una experiencia filosófica propia, distinta de las demás, y usualmente precediendo las demás. Según Ferdinand Alquié *(L'expérience,* 1957, 2a ed., 1961), no hay experiencia propiamente filosófica; el filósofo debe reflexionar críticamente sobre todos los tipos de experiencia (sensible, intelectual; moral, estética; física, religiosa, mística, metafísica) sin intentar unificarlas arbitrariamente en un sistema conceptual. La experiencia es para Alquié por lo pronto sólo el elemento de "receptividad pasiva" que se encuentra en todas nuestras experiencias. Por eso se puede "otorgar al término 'experiencia' un sentido exacto y declarar que un hecho, una sensación, una idea, una verdad son dadas por la experiencia cuando son objeto de una comprobación pura con exclusión de toda fabricación, de toda operación y de toda construcción del espíritu" *(op. cit.,* pág. 4). Pero como la noción de experiencia que resulta de esta definición es demasiado amplia, es menester concretarla con una o varias de las formas conocidas de experiencia, a través de las cuales se revela que "si se puede hablar de una unidad de la experiencia, esta unidad solamente puede aparecer como abstracta" *(ibid.,* pág. 97). En las expe-

riencias efectivas se manifiestan los elementos de separación y de dualidad (la oposición entre lo dado y las exigencias de la razón en la experiencia sensible; la contraposición entre el deber y nuestras tendencias en la experiencia moral; la dualidad entre lo imaginario y lo real en la experiencia estética, y una dualidad fundamental —la de la conciencia y el ser— en la esfera metafísica). Los positivistas no admiten tampoco —aunque por razones distintas de las formuladas por Alquié— que haya una experiencia propiamente filosófica. Cuando hablan de experiencia la entienden únicamente como "posibilidad de comprobación (objetiva, esto es, en la realidad) de los juicios. Otros filósofos, en cambio, estiman que si no hay una experiencia filosófica propia, la filosofía no tiene ninguna razón de ser.

El concepto de experiencia es uno de los más vagos e imprecisos. En algunas ocasiones no es menester aclararlo, porque lo que se quiere dar a entender con el término 'experiencia' es suficientemente comprensible. Así, por ejemplo, cuando Gilson mantiene que hay una "unidad en la experiencia filosófica", lo que quiere decir simplemente es que la historia del pensamiento filosófico se halla dentro de un ámbito de experiencias comunes a todos los filósofos, y estas experiencias son expresadas por medio de intereses comunes, problemas comunes, etc. Tampoco es menester aclarar demasiado el concepto de experiencia cuando se discute, por ejemplo, si la geometría se basa o no en la experiencia. En muchos casos, sin embargo, es necesario precisar lo que el filósofo entiende por experiencia. Algunos filósofos han precisado el concepto por medio de cierta interpretación de la experiencia (así ocurre, por ejemplo, con el concepto de "experiencia pura" en el sentido de Avenarius [v.], de William James; o con el concepto de "sensibilidad" en el sentido de Whitehead; o con la idea de experiencia como experimentación en sentido amplio, en el sentido de Antonio Aliotta). Otros filósofos, por desgracia, no han proporcionado claridad sobre la noción de experiencia, a pesar de haberla usado abundantemente. Tampoco queda claro en la mayor parte de los casos qué se entiende por experiencia cuando se habla de experienda moral, metafísica, religiosa, etc. La ausencia de claridad en el concepto obedece a que con frecuencia no se sabe si se está hablando de experiencia natural, objetiva o "externa" o de "experiencia interna", y tampoco se sabe si la experiencia se refiere a entes individuales, a modo de la realidad, a la realidad como tal e inmediatamente dada, etc. etc. Conviene, pues, indicar siempre de qué clase de experiencia se trata, y en particular si se trata de experiencia externa o interna, de experiencia pura (caso de admitirse su posibilidad) o no pura, de experiencia total o de experiencia particular. Una forma de experiencia de que han hablado algunos filósofos y psicólogos es la llamada "experiencia de la vida". Según Spranger *(op. cit. infra)*, esta experiencia es "un modo de *confrontación* con el material de la vida, en el que siempre está implicada una concreta identidad". La experiencia en cuestión "está relacionada siempre con quien la tiene y enuncia algo acerca de él" *(op. cit.*, pág. 23). La experiencia de la vida "no brota de los meros objetos del aprender, sino que su punto de aparición se halla precisamente en la conjunción del sujeto vivo con el mundo del noyó" (pág. 33). La experiencia de la vida, finalmente, no es registro de contenidos, sino valoración de contenidos (pág. 35). Según Julián Marías, "la experiencia de la vida es un saber superior, que puede ponerse al lado de los más altos y radicales" *(op. cit. infra*, pág. 10). Es una experiencia que, caso de ser presentada verbalmente, es objeto de narración y no de explicación *(ibid.*, 113-4). Es una experiencia que se hace en soledad, pero "retirándose de la *convivencia"*. Es una experiencia en un contexto — y en una "historia". Es una experiencia "sistemática" — por cuanto "la vida humana es sistema". "La experiencia de la vida es. . . la forma no teórica de la razón vital, cuando se aplica a la totalidad de lo real, y no a las cosas" *(ibid.*, pág. 133). Según Aranguren (misma obra *infra)*, hay algo común a la experiencia de la vida y a la sabiduría: el ser vividas ambas "desde dentro". Pero experiencia de la vida y sabiduría no son estrictamente sinónimas: sólo lo son la experiencia de la vida y la sabiduría de la vida *(ibid.*, págs. 30-1). Puede estimarse que la experiencia de la vida tiene grados; en este caso la prudencia es el primero o más bajo y la sabiduría el más alto. La experiencia de la vida se adquiere viviendo, pero ello no quiere decir que sea una serie inconexa de experiencias: "la experiencia de la vida tiene carácter *unitario' (ibid.*, pág. 35).

Para textos clásicos hasta Hegel, ver *supra.* — Sobre el concepto de experiencia en sentido empiriocriticista : Richard Avenarais, *Kritik der reinen Erfahrung,* 2 vols., 1888-1890. — Joseph Petzoldt, *Einführnng in die Philosophie der reinen Erfahrung,* 2 vols., 1899-1904. — En sentido pragmatista e instrumentalista: H. Reverdin, *La notion d'expérience d'après William James,* 1913. — John Dewey, *Experience and Nature,* 1925, nueva ed., 1929 (trad. esp.: *La experiencia y la Naturaleza,* 1948). — R. D. Mack, *The Appeal to Immédiate Expérience: Philosophie Method in Bradley, Whitehead, and Dewey,* 1945. — En sentido idealista: J. B. Baillie, *The Idealistic Construction of Experience,* 1906. — R. D. Mack, *op. cit. supra.* — En sentido metafísico-realista: S. H. Hodgson, *The Metaphysics of Experience,* 4 vols., 1898. — En sentido lógico-científico: Hans Reichenbach, *Experience and Prediction,* 1938. — En sentido fenomenológico: E. Husserl, *op. cit. supra.* — A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles,* 1961, especialmente págs. 1-40. — Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprüinglichen Erfahrung,* 1962. — Sobre experiencia cotidiana: Eino Kaila, *Die perzeptuellen und konzeptuellen Komponenten der Alltagserfahrung,* 1962 [Acta Philosophica Fennica, fase. 13]. — Sobre experiencia de la vida: E. Spranger, *La experiencia de la vida* (trad. esp., 1949 [incluye otros escritos del mismo autor], — J. Marías, P. Laín Entralgo, Azorín, J. L. L. Aranguren, R. Menéndez-Pidal, *Experiencia de la vida* 1960, especialmente J. L. L. Aranguren [págs. 21-46] y J. Marías [págs. 101-33]. — Sobre experiencia y pensamiento: Johannes Volkelt, *Erfahrung und Denken,* 1886. — Cleto Carbonara, *Pensiero ed esperienza,* 1957. — Sobre experiencia e instinto: C. Lloyd Morgan, *Instinct and Experience,* 1912. — Sobre experiencia y razón: W. H. Walsh, *Reason and Experience,* 1947. — Sobre experiencia y substancia: D. H. Parker, *Experience and Substance,* 1941. — Sobre la experiencia y la filosofía: Augusto Guzzo, *L'esperienza e la filosofía,* 1942. — Sobre experiencia interna: Adolf Phalen, *Beitrag zur Klärung der Begriffs*

der inneren Erfahrung, 1913. — Experiencia en el conocimiento físico: Herbert Feigl, *Theorie und Erfahrung in der Physik*, 1929. — Bertrand Russell, *Physics and Experience*. 1943. — Con frecuencia el problema de la experiencia en el conocimiento físico es relacionado con la cuestión de la naturaleza y límites de la experimentación. Pertinentes al respecto son las siguientes obras: Hugo Dingler, *Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte*, 1928. — André Lalande, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, 1929 (trad. esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación*, 1945. — Antonio Aliotta, *L'esperimento nella scienza, nella filosofia, nella religione*, 1936. — Edgar Wind, *Das Experiment un die Metaphysik. Die Bedeutung der Antinomien für den Kritizismus*, 1934. — Max Born, *Experiment and Theory in Physics*, 1944. — Sobre la relación entre experiencia y deducción: H. Labastida, *Experiencia y deducción*, 1955. — Sobre la naturaleza y formas de la experiencia: Robert Lenoble, *Essai sur la notion d'expérience*, 1943. — C. D. Burns, *The Horizon of Experience*, 1934. — Erminio Troilo, *Le forme dell'esperienza*, 1934. — M. D. Oakeshott, *Experience and Its Modes*, 1933. — Eugen Fink, *Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, 1949. — B. A. Farrell, "Experience", *Mind*, N. S. LIX (1950), 170-98. — Aldo Visalberghi, *Esperienza e valutazione*, 1958. — Erminio Rizzi, *L'esperienza e la sua possibilità*, 1958. — Alan Pasch, *Experience and the Analytic*, 1958 (véase, además, bibliografía de ANALÍTICO Y SINTÉTICO). — Experiencia y acción: Rudolf Zocher, *Tatwelt und Erfahrungswissen. Eine Voruntersuchung zur Philosophie der Wirklichkeit und der empirischen Wissenschaften*, 1948. — Experiencia filosófica: É. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, 1937 (trad. esp.: *La unidad de la experiencia filosófica*, 1960) [especialmente sobre la "unidad de la experiencia filosófica a través de la diversidad de los sistemas"]. — Ferdinand Alquié, *op. cit.*, *supra*. — Bosquejos de filosofías de la experiencia o basadas en la noción de experiencia: Gustavo Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, I, 1938. — Archibald A. Bowman, *A Sacramental Universe; being a Study in the Metaphysics of Experience*, 1939. — A. Guzzo, *La filosofia e l'esperienza*, 1943; reimp., 1963. — André Darbon, *Une philosophie de l'expérience*, 1947. — T. Manferdini, *Ontologismo critico e filosofia dell'esperienza*, 1954. — Gabriel Marcel, art. cit. *supra*. — Henry G. Bugbee, *op. cit. supra*. — Experiencia religiosa: R. Guardini, J. Guitton, J. B. Lotz, M. Nédoncelle *et al.*, *Il problema dell'esperienza religiosa*, 1960 (Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici, de Gallarate). — H. Nieburh, B. Blanshard, P. Weiss *et al.*, *Religious Experience*, 1961, ed. Sidney Hook. — Además, obras ya clásicas de William James y Rudolf Otto (ver bibliografías en artículos sobre estos autores). — Sobre diversos conceptos de experiencia: Domingo Casanovas, *El concepto de experiencia en la filosofía contemporánea*, 1943 (folleto). — E. P. Shahan, *Whitehead's Theory of Experience*, 1950. — M. Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung", en *Holzwege*, 1949 (trad. esp.: "El concepto hegeliano de la experiencia", en *Sendas perdidas*, 1960). — J. M. Burgers, *Evaring en conceptie*, 1956 (*Experiencia y comprensión* [según principios de Bergson y Whitehead]). — Nicola Abbagnano, "Sul concetto di esperienza", *Rivista di filosofia*, XLIX (1958), 21-37. — Hermann Schmidt, *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei W. James une seine Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus*, 1959 [Jahrbuch für Amerikastudien, Beih. H. 5].

EXPERIENCIALISMO. Véase EXPERIENCIA.

EXPERIMENTALISMO. Ver ALIOTTA (ANTONIO).

EXPLICACIÓN. En un sentido general, y ateniéndose a su etimología, el término 'explicación' designa el proceso mediante el cual se des-envuelve lo que estaba envuelto, se hace presente lo que estaba latente. Al explicar algo lo desplegamos ante la visión intelectual, con lo cual lo que aparecía oscuro y confuso aparece claro y detallado. Meyerson ha puesto de relieve que este sentido general del término "explicación" se revela en varios idiomas. "El italiano *spiegare* —escribe dicho autor— es etimológicamente idéntico al verbo francés *expliquer, y* el inglés *to explain es* tributario de la misma imagen. El alemán *erklären,* aclarar, esclarecer, iluminar, procede de una imagen física diferente, pero desemboca, finalmente, en una concepción muy análoga, pues el aumento de luz está evidentemente destinado a permitir la percepción de detalles que han podido escapar a un examen más superficial. A la misma figura del aumento de iluminación recurren los términos rusos y polacos *obiasnif* y *objasnic',* en tanto que los otros dos verbos que emplean estas lenguas eslavas (*rastolkovat' y wytlomaczyc')* expresan más bien la idea de una traducción, significación que, por lo demás, asume también el verbo explicar, en francés, cuando se habla, p. ej., de 'explicar un texto'." *(De l'explication dans les sciences,* I.)

El problema de la explicación ha sido examinado sobre todo al hilo del contraste entre la explicación y la descripción (v.) o la comprensión (v.). Ya Leibniz afirmaba *(Teodicée. Discours prel.,* § 5) que explicar y comprender difieren en principio, por cuanto los misterios de la fe, por ejemplo, pueden explicarse, pero no comprenderse, y aun en la ciencia física ciertas cualidades sensibles se explican de un modo imperfecto y sin comprenderlas. La diferencia entre explicación y comprensión ha sido dilucidada en otro sentido por dos tendencias filosóficas contemporáneas. Una, constituida por Dilthey y los filósofos de las ciencias del espíritu, según la cual hay que distinguir rigurosamente entre la explicación y la comprensión (VÉASE). La explicación es, según ello, el método típico de las ciencias de la Naturaleza, que se preocupan por la causa, en tanto que la comprensión es el método típico de las ciencias del espíritu, que se preocupan por el sentido. Otra, constituida por positivistas y fenomenistas, según la cual es menester distinguir entre la explicación y la descripción. La primera es considerada con frecuencia como una especulación ilegítima sobre causas últimas; solamente la segunda es admitida como auténtico método de la ciencia.

Entre las investigaciones sobre la explicación durante el presente siglo que merecen atención particular se hallan las de Meyerson, Lalande, Brunschvicg, K. Popper., H. Feigl, Cari G. Hempel, Paul Oppenheim, R. B. Braithwaite y E. Nagel. Los tres primeros autores citados han subrayado la necesidad que la ciencia tiene de la explicación. Oponiéndose al positivismo y al fenomenismo, han indicado —como lo ha expresado claramente Meyerson— que la ciencia busca las verdaderas causas de los fenómenos, y que la busca de estas causas se hace posible mediante un proceso de asimilación de la realidad a la razón constituyente (como proclama Lalande) o mediante un proceso de

identificación (como señala Meyerson). Los autores restantes se han ocupado más bien de precisar el significado de 'explicar' y, sobre todo, de 'explicar causalmente'. Así, Popper ha indicado que 'explicar causalmente' un proceso significa poder derivar deductivamente de leyes y condiciones concomitantes (a veces llamadas *causas)* una proposición que describe tal proceso. En toda explicación hay, ante todo, una hipótesis o una proposición que tiene el carácter de una ley natural, y luego una serie de proposiciones válidas solamente para el caso considerado. La explicación causal está, pues, ligada a la posibilidad de pronosticar la aparición de fenómenos. Como puede advertirse, este análisis —lo mismo que los que señalaremos a continuación— no se basa en una oposición a la descripción, pues considera a ésta como formando parte del proceso explicativo. Con esto se abandonan anteriores simplificaciones, que se limitaban a reducir la explicación a la indicación del "porqué" y a contrastarla con la descripción en tanto que indicación del "cómo". El peligro de esos análisis reside en que las definiciones presentadas sean tan estrechas y rígidas que acabe por olvidarse *toda* distinción entre la explicación y la comprensión. El operacionalismo extremo, sobre todo, incurre en este defecto. Para oponerse a él H. Feigl propone que la explicación sea definida como "la derivación inductivo-deductiva o (en niveles superiores) hipotético-deductiva de proposiciones más específicas (últimamente descriptivas) a partir de supuestos más generales (leyes, hipótesis, postulados teóricos) en conjunción con otras proposiciones descriptivas (y frecuentemente junto con definiciones)". Por su lado, Carl G. Hempel y Paul Oppenheim han propuesto un modelo esquemático umversalmente válido de explicación científica. Según el mismo, toda explicación se divide en dos elementos constitutivos principales: el *explanandum* (o sentencia que describe el fenómeno que deberá ser explicado) y el *explanans* (o clase de sentencias que tienen que dar cuenta del fenómeno). Este último ingrediente contiene dos subclases: una de ellas contiene ciertos enunciados C1 C2 ... Ck, que señalan condiciones específicas antecedentes; la otra es una serie de enunciados L1, L2 .. .Lr, que representa leyes generales. A partir de esto se señalan ciertas condiciones lógicas y empíricas para que una explicación sea adecuada. En términos generales, Hempel y Oppenheim señalan que estas condiciones son: (1) *Condiciones lógicas.* (Rl.) El *explanandum* debe ser una consecuencia lógica del *explanans.* (R2.) El *explanans* debe contener leyes generales, y éstas deben ser efectivamente requeridas para la derivación del *explanandum.* (R3.) El *explanans* debe poseer contenido empírico, es decir, debe ser capaz, por lo menos en principio, de prueba mediante experimento u observación (condición implícita en Rl). (2) *Condiciones empíricas.* (R4.) Las sentencias que forman el *explanans* deben ser verdaderas. Con esto se evitan, según Hempel y Oppenheim, ciertas consecuencias, que incitarían a afirmar en un estadio de la ciencia la verdad de una explicación y a pronunciarse luego acerca de su falsedad o, si se quiere, a afirmar sucesivamente su corrección e incorrección. Finalmente, R. B. Braithwaite ha propuesto una teoría de la explicación basada en una concepción de la ciencia como modo de ordenar coherentemente nuestras experiencias. Ahora bien, esta ordenación coherente no consiste tan sólo en el establecimiento de ciertas leyes que reúnan un cierto número de hechos y los expliquen. Las leyes científicas y explicativas están organizadas en una jerarquía, según la cual hay leyes primarias que explican hechos observados, leyes secundarias, o leyes de leyes, que explican conjuntos de leyes primarias, leyes terciarias, o leyes de leyes, que explican conjuntos de leyes secundarias, y así sucesivamente (los términos 'primario', 'secundario' y 'terciario' son nuestros). Con ello se refina el concepto de explicación y se hace posible ver que ciertas leyes que reúnen entre sí conceptos muy generales puedan ser consideradas como explicativas y no sólo, según argüían los positivistas del siglo XIX, como especulativas.

Ernest Nagel ha investigado las diferencias fundamentales en explicaciones científicas, indicando que hay cuatro tipos de explicación: (1) las que siguen el modelo deductivo (como en lógica y matemática); (2) la explicación probabilística (o, mejor, explicaciones probabilísticas), donde las premisas son lógicamente insuficientes para garantizar la verdad de lo que debe ser explicado, pero donde pueden alcanzarse enunciados "probables"; (3) Las explicaciones funcionales o teleológicas, en las cuales se emplean locuciones tales como 'con el fin de y otras similares y donde, en muchos casos, se hace referencia a un estado o acontecimiento futuro en función del cual la existencia de una cosa o el suceder de un acto resultan inteligibles; (4) las explicaciones genéticas, en las cuales se establece una secuencia de acontecimientos mediante la cual un sistema dado se transforma en otro sistema (posterior en tiempo). Hay algo de común en todos estos tipos de explicación: el hecho de que en todos ellos se intenta responder a la pregunta "¿por qué?" ("¿por qué algo es como es?" o "¿por qué sucede algo como sucede?"). Nagel coincide en este punto con Meyerson, en tanto que admite la posibilidad de "explicación verdadera" en las ciencias en vez de considerar que las ciencias se limitan a presentar descripciones, esto es, a responder a la pregunta "¿cómo?" El hecho de que no todas las explicaciones sean de naturaleza deductiva no significa que no sean auténticas explicaciones; ocurre sólo que en muchas de las explicaciones científicas las consecuencias no pueden derivarse simplemente de un modo formal de las premisas. Aun las ciencias que más se aproximan al modo deductivo (como la física teórica) requieren enunciados singulares por medio de los cuales se establecen las condiciones iniciales de un sistema.

Para las obras de Dilthey, Meyerson, Lalande y Brunschvicg, véanse las bibliografías de los artículos sobre estos autores. Las tesis de Popper, en *Logik der Forschung,* 1935, especialmente págs. 29 y sigs. Trad. inglesa con numerosos nuevos apéndices: *The Logic of Scientific Discovery,* 1959. Trad. esp.: *La lógica del descubrimiento científico,* 1960 (lo característico de una proposición científica, según Popper, es la "falsicabilidad" más bien que la "verificabilidad"). Las tesis de Feigl, en "Some Remarks on the Meaning of Scientific Explanation", *The Psychological Review,* XLV (1948). Las de Hempel y Oppenheim, en "Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science,* XV (1948), 136-8. Las de Braithwaite, en

Scientific Explanation, 1953. Las de Nagel, en *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961. — Otros trabajos sobre el problema de la explicación: D. Essertier, *Les principles de l'explication*, 1927. — K. J. W. Craik, *The Nature of Explanation*, 1943. — J. H. Hospers, "On Explanation", *Journal of Philosophy*, XLIII (1946), 337-56, reimp. en *Essays in Conceptual Analysis*, 1956, ed. A. Flew, págs. 94-119. — Varios autores, "Explanation in History and in Philosophy", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. XXI (1947). — Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery*, 1958. — John W. Yolton, *Thinking and Perceiving*, 1962, especialmente Cap. VI. — H. Feigl y G. Maxwell, eds., *Scientific Explanation, Space, and Time*, 1962 [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 3]. — Peter Alexander, *Sensationalism and Scientific Explanation*, 1963. — Carl. G. Hempel, "Explanation in Science and in History", en *Frontiers of Science and Philosophy*, 1963, ed. R. G. Colodny (University of Pittsburgh Program in the Philosophy of Science), 1. — Para el problema de la explicación en historia, véase la bibliografía del artículo HISTORIA. — Sobre explicación en teología: G. F. Woods, *Theological Explanation*, 1962 (Stanton Lectures. Cambridge, 1953-1956).

EXPLICATIO. Véase DISPUTACIÓN, EVOLUCIÓN, EXPLICACIÓN, EXPRESIÓN.

EXPOSICIÓN (EXPOSITIO). Véase DISPUTACIÓN. EXPOSITIO (EXPOSICIÓN). Véase DISPUTACIÓN.

EXPRESIÓN. Tratamos en este articulo (I) de las formas de expresión y, por lo tanto, también de exposición de las filosofías, (II) del significado del término 'expresión' en la semiótica y en la lógica y (III) de la expresión en estética. Sobre el sentido de 'expresión' en una "metafísica general de la expresión", véase NICOL (EDUARDO).

I. *Formas de expresión en filosofía.* Estas formas son y han sido muy variadas. He aquí *algunas:* el *poema* (Parménides, Lucrecio), el *diálogo* (Platón, Berkeley), el *tratado* o las *notas magistrales* (Aristóteles), la *diatriba* (cínicos), la *exhortación y* las *epístolas* (estoicos), las *confesiones* (San Agustín), las *glosas, comentarios, cuestiones, disputaciones, sumas* (escolásticos), la *"guía"* (Maimónides), la *autobiografía intelectual* (Descartes), el *tratado more geométrico* (Spinoza), el *ensayo* (Montaigne, Locke, Hume), los *aforismos* (Francis Bacon, moralistas en general, Nietzsche, Wittgenstein), los *pensamientos* (Pascal, aun considerando un "azar" el no haber sido desarrollados), el *diario filosófico* (Maine de Biran, Kierkegaard, Gabriel Marcel), la *novela* (Unamuno), etc., etc. La mayor parte de los autores citados han usado también otras formas de expresión y exposición (San Agustín no se limitó a las confesiones ni Descartes a la autobiografía intelectual), pero son tan características de una parte fundamental de sus respectivas filosofías que se plantea un problema: el de la relación entre contenido (idea) y forma (expresión, exposición). Puede formularse así: "¿Se halla la expresión ligada al contenido?" La mayor parte de los filósofos han contestado —implícita o explícitamente— a tal pregunta de un modo afirmativo. Si no han sostenido que a *cada* tipo de doctrina corresponde *una* determinada forma de expresión (lo cual es muy problemático y totalmente inadmisible en el caso de "formas" como la del "sistema", que abarcan diversos modos expresivos), por lo menos es cierto que han adoptado para exponer sus pensamientos aquellos géneros que mejor encajaban con las formas generales de su pensar o con las más vigentes en su tiempo. Ello es obvio en los estoicos nuevos o en los sumistas medievales. Una filosofía exhortativa como la primera no puede adoptar el tratado magistral; una filosofía omnicomprensiva como la de los segundos no puede utilizar la diatriba. Sin embargo, algunos otros filósofos niegan que haya acuerdo entre pensamiento y forma de expresión o exposición. Entre ellos destacamos a Bergson. La teoría bergsoniana de la intuición filosófica supone la independencia de la expresión con respecto a la idea (o a la "intuición"), pues la primera no es más que la "cascara accidental" de la segunda. De acuerdo con ello, una misma idea puede ser expresada de muy diversas formas. Es comprensible, pues, que para Bergson el filósofo quede en "libertad" para expresar su idea del mejor modo que pueda.

Nosotros consideramos la opinión de que hay *una cierta* relación entre idea y expresión como la más plausible. La historia nos muestra gran multiplicidad de formas de expresión. Nos indica, además, como señala María Zambrano, que cuando tiene lugar una crisis, ésta se extiende tanto a los pensamientos como a sus formas (de donde, según dicha autora, la necesidad de rescatar formas olvidadas, humildes, menores, sin admitir que sólo son filosóficas las ideas expresadas en forma sistemática y "académica"). Ahora bien, nuestra tesis no se limita a ello; afirma que hay una continua *oscilación* entre la separación completa (teoría creativo-absolutista) y la unión completa (teoría historicista) de forma y materia en la filosofía. Una y otra teoría son la expresión de dos conceptos-límites, no de dos realidades. Lo que hay, en efecto, es una realidad —la filosofía— en la cual *a veces* se manifiesta una separación y *a veces* una casi completa identificación entre forma y contenido. Lo primero suele tener lugar en épocas de crisis; lo segundo, en épocas más estables.

La cuestión de las formas de exposición filosófica no queda agotada con las indicaciones anteriores. El estudio de tales formas es asunto más complejo. No se reduce a la enumeración de las citadas —tratados, guías, epístolas, etc.—, sino que incluye el estudio de *formas* más generales. Como ejemplo de ellas indicamos la tesis de Hegel, según la cual la filosofía es como un círculo dentro del cual están inscritos subcírculos que constituyen sus "partes" (no, pues, como un agregado de partes, pero tampoco como un organismo que posee miembros, pues los círculos inscritos son a su vez "organismos de pensamientos"). Como señala Hermann Glöckner, cada una de las "partes" es un momento necesario del todo, "de modo que el sistema de sus elementos particulares constituye la entera idea que a su vez aparece en cada uno". Esta *forma* de filosofar *puede* ser común a varios "géneros". De hecho, habría que distinguir entre "géneros" y "formas". En este artículo nos referimos principalmente a los primeros. En el artículo perifilosofía (VÉASE) tratamos sobre todo las segundas. Información complementaria sobre el problema dilucidado en el presente artículo se halla en Aforismo, Diatriba, Disputación,

Suma (VÉANSE). El artículo sobre la disputación contiene, además, referencias a otros modos de expresión y exposición (por ejemplo, las "cuestiones"). Véanse también METÁFORA y OBRA LITERARIA.

Recordemos que Alexander Baumgarten (v.) llama *enfaseología* a la teoría de la expresión, como parte de la "filosofía práctica".

II. *El término 'expresión' en la semiótica y en la lógica.* Se suele usar este término para designar una serie de signos de cualquier clase dentro de un lenguaje escrito. Ejemplos de expresiones son: 'Buenos Aires es la capital federal de Argentina", "Venus es un planeta que', *'p É q'*, '175', 'Regg tiel up'. Como se puede ver, es indiferente que una expresión tenga o no significación dentro de un lenguaje dado. Solamente una condición es necesaria para que pueda hablarse de una expresión: que tenga o pueda tener una forma lineal. Así '341' no es una expresión antes a menos que se reduzca a una forma lineal. Parece oponerse a esta condición el hecho de que ciertos signos no aparecen linealmente en algunas expresiones. Así, '2' en *'n^2'* y el acento ' ´ ' en 'vendré' no están ordenados en la forma requerida. Sin embargo, pueden reducirse a forma lineal, esto es, a una serie de signos cada uno de los cuales ocupa un lugar determinado. Es frecuente en la semiótica y en la lógica llamar 'expresión' a cualquier secuencia de signos en orden lineal o reducible al orden lineal cuando se quiere evitar el empleo de un vocablo más específico, tal como 'fórmula', 'proposición', etc.

Aunque no puede considerarse como únicamente de naturaleza semiótica, el concepto de expresión tal como ha sido usado por Husserl es como el cuadro lingüístico susceptible o no de "cumplimiento" por medio de una significación. Nos hemos referido a este punto en el artículo Fenomenología.

III. *La expresión en estética.* Se ha discutido muchas veces en qué relación se halla un contenido estético con la expresión del mismo. Esta expresión ha sido a veces identificada con la forma. Pero como la forma tiene un carácter universal se ha objetado que en tal caso hay que identificar la expresión con un conjunto de normas o reglas de carácter objetivo. En suma, la expresión sería entonces simplemente la imitación (VÉASE). Para evitar esta objetivización de la expresión, se ha dicho que la expresión es siempre y en todos los casos de índole subjetiva; dependiendo de la experiencia estética y de sus numerosas variaciones. En este último caso se ha ligado la expresión con la imaginación (Vico, Herder y, en general, los autores "románticos").

Se ha discutido asimismo, especialmente en la estética contemporánea, en qué relaciones se halla la expresión con la intuición — en un sentido semejante al debatido en (I). Algunos autores han distinguido rigurosamente entre ambas; según ellos, la intuición (artística) puede manifestarse en muy diversas expresiones. Otros autores han declarado que intuición y expresión son lo mismo. Se ha destacado entre los últimos Croce al escribir en su *Aesthetica in nuce* que "la intuición es *expresión* y nada más —nada más y nada menos— que expresión". Según ello, en arte no hay propiamente sentimientos; el arte es la expresión de los sentimientos (o, si se quiere, los sentimientos *en tanto que* expresados).

Las discusiones sobre el significado de la expresión en estética se han relacionado a veces con el problema de la expresión de las emociones. Nos hemos referido brevemente a este último punto en el artículo Emoción.

La cita de María Zambrano procede de su artículo "La 'Guía', forma del pensamiento", en *Hacia un saber sobre el alma* (1950), 50-70. Para Bergson, véase sobre todo *La pensée et le mouvant,* págs. 117-42; para Croce, sus textos de estética. La cita de Glöckner procede del *Hegel-Lexikon,* I (1935), en *Hegels Werke,* XXXII, pág. xix. — Véanse también José Ferrater Mora, "De la expresión filosófica", en *Variaciones sobre el espíritu,* 1945, págs. 71-101. — Julián Marías, "El género literario en filosofía", *La Torre,* 4 (1953), 11-39, reimp. *Ensayos de teoría (* 1954) y en *Obras completas,* IV (1959), 317-40. — D. Wendland, *Ontologie des Ausdrucks,* 1957 [Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, N. F. 12]. — P. Burgelin, E. Castelli, H. Gouhier, R. Klein, F. Lombardi, P. Prini, R. Pucci, G. Semerari, *La diaristica filosófica,* 1959 [sobre "Diarios filosóficos", "Confesiones" y "Autobiografías" intelectuales, con fragmentos de G. Marcel, J. Guitton, E. Paci, E. Grassi] (de *Archivio di filosofía,* 2). — Eugenio Pucciarelli, "La filosofía y los géneros literarios", *Cuadernos filosóficos* [Rosario], N° 1 (1960), 9-21. — E. Nicol, E. Souriau, J. J. Fisher, W. Tatarkiewicz, A. T. Imamichi, L. Formigari, artículos en el número titulado "L'Expression", de *Revue Internationale de Philosophie,* N° 59 (1962), 3-115.

Para el uso de expresión en sentido (II), véanse textos de lógica, semántica y semiótica en bibliografías de artículos sobre estos conceptos.

ÉXTASIS. Según É. Gilson (La *théologie mystique de Saint Bernard,* 1934, pág. 27, nota), el término 'éxtasis' (en cuanto término "técnico") parece haber sido introducido en el vocabulario cristiano por Tertuliano *(Adversus Marcionem,* IV, 22). Tertuliano manifiesta deberlo a los griegos. 'Éxtasis' significa "fuera de la propia razón por gracia divina", *amentia.* Plotino y los neoplatónicos hicieron uso del concepto de éxtasis acaso con mayor frecuencia que cualesquiera otros filósofos griegos. De los neoplatónicos deriva la significación de 'éxtasis", ἔκ–στασις (= "desplazamiento", "perdida"), como salida de sí mismo, abandono de los lazos que unen el "sí mismo" —la conciencia, el yo, el espíritu— a lo material, y el traslado del alma a una región en que se pone en presencia directa de Dios o, según la filosofía sustentada, de lo inteligible. El éxtasis es por ello el estado que, mediante el entrenamiento ascético y la purificación, permite, como decía Plotino, un "contacto" con lo divino. Esta salida de sí no significaba, empero, para Plotino y, en general, el neoplatonismo, la supresión de todo lo racional para sumergirse en la irracionalidad; lo que el éxtasis alcanzaba era más bien un elemento supra-racional para llegar al cual el pensar racional constituía una de las principales vías de acceso. Pero el éxtasis, a la vez, colocaba al alma en una situación en la cual todo decir y enunciar resultaban insuficientes. El éxtasis podía llegar hasta la pura supra-racionalidad, pero tenía que prescindir de toda envoltura verbal, todavía inmersa en lo sensible. El éxtasis era, en suma, la perfecta *contemplatio.* En los místicos medievales, el éxtasis era definido habitualmente como un *raptus mentis.* La "mente" quedaba "arrebata-

da" en el éxtasis al alcanzar el último grado de la contemplación, el grado en que cesaba toda operación de las potencias inferiores. Ahora bien, mientras la mistica helenística pagana suponía, por lo menos implícitamente, que el estado de éxtasis es alcanzado por un esfuerzo total del alma, la mística cristiana, tanto la de inspiración griega como latina, admitía que, después de la "lucha con Dios", era necesaria alguna gracia divina para que el éxtasis fuese posible: el alma no se bastaba, pues, totalmente a sí misma.

Santo Tomás indica que puede hablarse del *raptus* de dos modos. Con respecto al término mismo, no pertenece a la potencia apetitiva, sino sólo a la cognoscitiva. Con respecto a su causa, puede tenerla en el poder apetitivo. Además, ejerce un efecto sobre el poder apetitivo, por cuanto un hombre puede deleitarse en las cosas que lo "arrebatan" (*S. theol.,* II-IIa q. CLXXV a 2). El "rapto" o "arrebatamiento", además, añade algo al éxtasis. Este último significa una simple "salida de sí", en tanto que el *raptus* denota "una cierta violencia en la acción" *(ibid.,* ad 1).

El problema del éxtasis ha sido tratado modernamente desde un punto de vista psicológico, como algo que puede ser "causado" por agentes extemos; habría en este caso una especie de "reduccionismo" de los estados extáticos. Tal opinión ha sido naturalmente combatida por los teólogos católicos, quienes consideran que si el éxtasis puede ser "causado", ello no obsta para la posibilidad de una concepción enteramente espiritual de este estado. De este modo se rechazan las concepciones sobre el éxtasis tal como han sido desarrolladas por William James en su libro acerca de las variedades de la experiencia religiosa, aun cuando hay que tener en cuenta que James no pretendía en principio sostener un reduccionismo psicof isiológico y se acercaba mucho a la posterior opinión bergsoniana según la cual los estados extáticos pueden inclusive, llevando las cosas al extremo, ser causados u ocasionados por agentes externos o "trastornos" patológicos, pero sin que ello signifique que sean siempre *explicados* por ellos. El hecho de que haya locos que creen ser Napoleón no significa, señala Bergson, que Napoleón no haya existido. Lo mismo podría decirse, a su entender, del éxtasis de los místicos.

En un sentido distinto Heidegger ha utilizado el término 'éxtasis' al referirse a los "éxtasis de la temporalidad", es decir, a los fenómenos del pasado, presente y futuro que resultan de la "salida de sí misma" de la temporalidad originaria. Los éxtasis temporales surgen, por lo tanto, cuando la temporalidad se temporaliza en sus propias manifestaciones, cuando se hace propiamente temporal lo que era "temporario". Jean-Paul Sartre ha retomado la doctrina heideggeriana de los éxtasis temporales. Pasado, presente y futuro se explican primariamente como éxtasis temporales, es decir, por las tres dimensiones de la temporalidad en las cuales surge el "para sí" como ser que está destinado a poseer su ser bajo la forma "diaspórica" de la temporalidad.

Sobre éxtasis en sentido psicológico e histórico-social: J. Beck, *Die Extase, ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde,* 1906. — Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments,* 2 vols., 1926. — Sobre éxtasis en sentido místico y religioso: A. Hamon, art. *Extase,* en el *Dictionnaire de Théologie catholique,* de Vacant-Mangenot-Amann, t. V, 2, col. 1871-1896. — M. Laski, *Ecstasy. A Study of Some Secular and Religious Experiences,* 1961. — Sobre éxtasis en el sentido de Heidegger y Jean-Paul Sartre, véanse las obras principales *(Sein und Zeit, L'Être et le Néant,* respectivamente) de estos dos filósofos.

EXTENSIÓN. El término 'extensión' se entiende sobre todo de dos maneras.

En primer lugar (1) designa la cualidad de lo extenso, es decir, el carácter de la situación de algo en el espacio. Las cosas extensas son las cosas que ocupan espacio, pero, a su vez, el espacio es considerado como "algo que tiene extensión". La extensión como carácter fundamental del espacio hace de éste la cosa extensa por excelencia, conduciendo, así, desde la distinción apuntada, a una identificación, habitual en el lenguaje vulgar, entre espacio y extensión. En este caso, todo lo que hemos dicho acerca del espacio (VÉASE) corresponderá también a la extensión. Sin embargo, a veces se ha distinguido entre extensión y espacio, estimándose que este último es una realidad cuya propiedad es el "ser extenso". También se ha distinguido entre 'extensión' y 'espacio', empleándose el primer vocablo en sentido metafísico y el segundo en sentido físico. Muchos escolásticos consideran que la extensión es una cierta propiedad del cuerpo que hace posible para este último ocupar un cierto espacio. En este caso, el espacio aparece como una especie de receptáculo en el cual se hallan los cuerpos naturales en tanto que "cuerpos extensos". Los escolásticos han distinguido entre varios modos de decirse la extensión. La extensión puede ser extrínseca (o externa) —posición de las partes de un cuerpo en el espacio, de la que resultan volumen y tamaño—; intrínseca (o interna) —posición de las partes de un cuerpo relativamente unas a otras independientemente del espacio en que el cuerpo se halla—; y virtual — situación de puntos-fuerzas en el espacio determinada por las fuerzas y movimientos de un cuerpo dado. No pocos autores modernos (Descartes, Spinoza, Leibniz) han tendido a usar las expresiones 'extensión' y 'cosa extensa" *(res extensa)* con preferencia al término 'espacio'. A veces la extensión ha sido considerada como la continuidad en el espacio (Leibniz). A veces, finalmente, se ha concebido la extensión como determinada topológicamente, a diferencia del espacio que se ha concebido determinado numéricamente.

Los problemas relativos a la naturaleza de la extensión, realidad o idealidad de la misma, y otros problemas similares, han sido dilucidados en el artículo sobre la noción de Espacio (VÉASE [véase también LUGAR]).

En segundo lugar (2) se llama extensión de un concepto a los objetos que caen bajo el concepto. La extensión se halla en relación inversa a la comprensión (VÉASE), esto es, a mayor comprensión corresponde menor extensión y viceversa. Sin embargo, el "caer bajo el concepto" de los objetos no significa que la extensión de un concepto, desde el punto de vista estrictamente lógico, quede representada por la cantidad de los objetos. Esta cantidad es empírica y puede variar según el número de objetos existentes en un momento dado. En cambio, la extensión lógica es constante, tiene una dimensión determinada. La extensión lógica

está constituida, según dice Pfänder, "por aquellos objetos que, cayendo bajo el concepto, no están expuestos a las modificaciones del mundo real". Tales objetos son los objetos específicos y genéricos, esto es, sólo los conceptos de especie y género tienen una extensión. La afirmación de la relación inversa entre el contenido o comprensión y la extensión es, por lo tanto, una fórmula inexacta, pues "en primer lugar, ello equivale a admitir la disminución y aumento de un contenido sin la referencia necesaria a las circunstancias ontológicas de las especies de que se trata, y en segundo lugar no se tiene en cuenta que las dimensiones de la extensión, tales como están determinadas por el número de las especies inferiores, dependen del modo de ser de las especies de que se trata y del número de las especies ínfimas que entren en las especies a que se hace referencia" (*Lógica*, II, 5).

En la lógica contemporánea es corriente entender la extensión de un término como la clase de los objetos de los cuales el término es verdadero (a veces se dice "como la clase de los objetos denotados por el término"). Por ejemplo: la extensión del término 'español' es la clase de los españoles; la extensión del término 'sirena' es la clase nula. Algunos autores proponen que el término sea considerado como el nombre de su extensión, pero varios lógicos (como Carnap y Quine) indican que ello no es necesario, pues entonces se evita suponer la existencia de los objetos abstractos llamados clases. Si, siguiendo a Quine, se lee 'denota' como 'es verdadero de" entonces puede decirse que la noción de extensión de un término puede aplicarse asimismo a sentencias abiertas tales como *'x es* un español', 'x = *x'*, etc., pues la extensión de una sentencia abierta será la clase de todos los objetos de los cuales la sentencia abierta es verdadera. También se podrá aplicar la noción de extensión a predicados cerrados (o predicados sin variables libres); la extensión de un predicado cerrado con una letra argumento será la clase de todas las cosas de las cuales el predicado es verdadero; la extensión de un predicado cerrado con dos letras argumentos será la clase de todos los pares de los cuales el predicado es verdadero, etc. (Cfr. Quine, *Methods of Logic, §§* 12, 17, 24).

Uno Je los problemas hoy día ya clásicos relativos a la noción lógica de extensión es el que fue planteado por Frege al hacer su famosa propuesta de que hay predicados que tienen la misma extensión *(Bedeutung,* denotación) y, en cambio, difieren en su significación *(Sinn).* El ejemplo dado por Frege es: los predicados '(es la) estrella matutina' y '(es la) estrella vespertina'. Cada uno de estos predicados tiene una significación propia, pero ambos tienen la misma extensión: la estrella Venus. En el artículo sobre la noción de sinónimo (VÉASE) hemos indicado que, según Nelson Goodman, dos predicados son sinónimos cuando tienen la misma extensión. Ello parece echar por tierra la distinción de Frege, pues ocurriría entonces con los predicados antes mencionados lo mismo que con los términos 'centauro' y 'unicornio': que, al tener la misma extensión, tendrían la misma significación. Para obviar este inconveniente, Goodman propone una distinción entre la *extensión primaria y* la *extensión secundaria.* La primera es la extensión de un predicado por sí mismo; la segunda, la extensión de cualquiera de sus compuestos. Por ejemplo, hay 'cuadros de estrella matutina" que no son 'cuadros de estrella vespertina' y viceversa. La extensión primaria de '(es la) estrella matutina' y '(es la) estrella vespertina" es la estrella Venus. Pero 'cuadros de estrella matutina' y 'cuadros de estrella vespertina' son extensiones secundarias, que permiten explicar la diferencia de significación entre los dos citados predicados. Lo mismo cabe decir de otros términos o de otros predicados para los cuales pueden forjarse otras extensiones secundarias.

Para la extensión en el sentido (1) véase la bibliografía en el artículo. ESPACIO. Además: J. Durand-Doat, Essai *sur l'étendue,* 1928.

EXTERIOR. Dícese de algo que es exterior cuando se halla fuera de algo dado. 'Exterior' significa, pues, "fuera", "fuera de". Se dice de algo que es externo cuando se manifiesta al exterior. Los sentidos de 'exterior' y 'externo' se hallan íntimamente relacionados. En filosofía suelen emplearse los dos términos casi siempre indistintamente. Aquí usaremos el vocablo 'exterior', pero advirtiendo que en muchos casos hubiéramos podido asimismo emplear el vocablo 'externo'. En la literatura filosófica se encuentra, por ejemplo, la expresión 'mundo externo" tan frecuentemente como la expresión 'mundo exterior'.

'Exterior' se usa comunmente en sentido espacial. X es exterior a Y porque se halla en distinto lugar que Y. A la vez, el espacio es considerado en sí mismo como algo "exterior", porque cada una de sus "partes" es exterior a cualquier otra parte; el espacio es *partes extra partes.* Sin embargo, es posible usar el vocablo 'exterior' sin darle sentido espacial. Por ejemplo, puede decirse que lo trascendente es exterior a lo inmanente. Tomado en su sentido más general, lo exterior es definido como el "ser fuera de. . .". Metafísicamente, lo exterior es definido como el "ser fuera de sí", a diferencia de lo interior (o, mejor, íntimo), caracterizado como un "ser para sí mismo".

En teoría del conocimiento y en metafísica se ha planteado el llamado "problema de la existencia del mundo exterior". Es el problema de si existe tal mundo independientemente de un "sujeto" y de si puede probarse concluyentemente su existencia. La independencia en cuestión no significa que el mundo exterior se halle en "un lugar distinto" del que "ocupa" el "sujeto". La relación entre el "sujeto" (sea metafísico, sea gnoseológico) y el mundo exterior se determina aquí por medio de los conceptos de trascendencia e inmanencia. El "sujeto" de que se habla no es necesariamente un "sujeto psicológico"; es un sujeto metafísico, o un sujeto gnoseológico.

El problema de la relación, o relaciones, entre un sujeto gnoseológico y el "mundo exterior" ha sido dilucidado en el artículo Conocimiento (VÉASE). Agreguemos aquí que este problema consiste en un cierto número de cuestiones, tales como las siguientes: "¿Es el mundo exterior independiente de su ser conocido?", "¿Cómo puede tenerse una seguridad completa de que hay un mundo exterior?", "¿Está el conocimiento del mundo exterior determinado, cuando menos en parte, por un sistema de conceptos 'impuestos' (o, mejor, 'sobreimpuestos') por, el sujeto?" Como ejemplos clásicos del modo de plantear el problema del

mundo exterior pueden citarse los de Descartes, Berkeley y Kant. En general, dos tesis se han enfrentado en lo que toca a la cuestión gnoseológica del mundo exterior: el realismo y el idealismo, con numerosas posiciones intermedias. El realismo (VÉASE) sostiene que hay un mundo exterior independiente del sujeto cognoscente, pero hay muchos modos de sostener esta "independencia": puede afirmarse que lo que en verdad hay es lo que se llama "mundo exterior" o "las cosas" y que no solamente tal mundo es trascendente al sujeto, sino que el llamado "sujeto" es simplemente una parte del mundo que se limita a reflejar éste y a actuar sobre él; puede afirmarse que el mundo exterior existe y es tal como existe; puede sostenerse que existe, pero que su realidad "en sí" es incognoscible, siendo cognoscibles sólo las "apariencias" de tal mundo; puede sostenerse que existe y que puede ser conocido como es con tal que se examine críticamente el proceso del conocimiento, etc. etc. En vista de la diversidad de tales posiciones, suele agregarse algún adjetivo al nombre 'realismo': el realismo es ingenuo, crítico, trascendental, etc. etc. Además, algunas de las posiciones llamadas "realistas" se aproximan a algunas de las posiciones llamadas "idealistas", cuando menos las "idealistas moderadas". El idealismo (v.), a su vez, mantiene que el mundo exterior no es independiente del sujeto cognoscente, pero hay asimismo muchos modos de entender esta falta de independencia: puede sostenerse que no hay propiamente "mundo exterior", puesto que todo ser es ser percibido (véase ESSE EST PERCIPI); puede afirmarse que el llamado "mundo exterior" (o "la realidad") es cognoscible sólo porque es (metafísicamente) engendrado o producido por un sujeto —o "*el* sujeto", la subjetividad como tal—; puede sostenerse que, exista o no un mundo exterior, su ser se da únicamente como ser conocido; puede indicarse que el mundo exterior es (gnoseológicamente) inmanente al sujeto cognoscente en los muy diversos sentidos de la expresión 'inmanente a', etc. etc. También se adjetiva la posición idealista de muy diversos modos: idealismo absoluto, crítico, trascendental. Algunas de estas cualificaciones proceden del planteamiento del problema del mundo exterior como problema metafísico (Cfr. *infra).* Otras son exclusivamente gnoseológicas. Lo mismo que sucede con el realismo, también el idealismo en algunas de sus formas se acerca a la doctrina "contraria". Debe advertirse que así como la mayor parte de las doctrinas llamadas "idealistas metafísicas" derivan de un cierto modo de entender los predicados 'existe', 'existe independientemente de', etc., la mayor parte de las doctrinas llamadas "idealistas gnoseológicas" derivan de un cierto modo de entender los predicados 'existe como objeto conocido', 'no existe independientemente de… como objeto conocido', etc.

El problema gnoseológico no puede siempre deslindarse fácilmente del problema metafísico. Mucho de lo que hemos dicho sobre el primero podría aplicarse al segundo. Diremos, sin embargo, algunas palabras más sobre el último. Las dos principales doctrinas que se han enfrentado al respecto han recibido asimismo los nombres de "idealismo" y "realismo" (metafísicos), con numerosas variantes. Según el idealismo, el mundo exterior —o, en general, "el mundo"— es inmanente (ontológicamente) al sujeto, al yo, al espíritu, a la conciencia, etc. El idealismo extremo sostiene que el mundo es "producido" o "engendrado" por el sujeto, yo, etc., pero aun así no debe imaginarse que tal idealismo sostiene que el sujeto produce el mundo al modo como se "producen" las cosas. El idealismo moderado mantiene que el mundo es "contenido" del sujeto, del yo, etc., pero tampoco hay que entender la expresión 'es contenido de' como designando una cosa en otra, o cualquier cosa en un espacio. Ninguna forma de idealismo niega que haya "cosas externas". Pero interpreta 'haber' en un sentido muy distinto del que proponen las doctrinas realistas. Las "cosas externas" carecen de suficiencia ontológica; propiamente hablando, su "ser" consiste en "estar fundado en el sujeto". Según el realismo, el mundo es trascendente (ontológicamente) al sujeto, al yo, al espíritu, a la conciencia, etc. Estos últimos "se hallan" en el mundo. Pero la mayor parte de los autores realistas no entiende tampoco 'hallarse en el mundo" al modo como una cosa se halla en otra, o una cosa se halla en un espacio. El sujeto no es, en rigor, una "cosa"; es un "conocer el mundo".

Algunas de las doctrinas idealistas metafísicas son a la vez idealistas gnoseológicas [o epistemológicas] (como ocurre con Berkeley), pero no todas las doctrinas idealistas gnoseológicas son idealistas metafísicas (como ocurre con Kant). La mayor parte *de* las doctrinas realistas metafísicas son a la vez realistas gnoseológicas. En ciertos casos es muy difícil deslindar lo que hay de metafísico de lo que hay de gnoseológico en una doctrina idealista o realista. Esas expresiones —'inmanente a', 'trascendente a', 'contenido de', etc.— son con frecuencia las mismas, y son parecidas también las definiciones ofrecidas de las correspondientes doctrinas. Por este motivo se ha planteado a veces la cuestión de si es posible distinguir completamente entre el idealismo metafísico y el idealismo gnoseológico, y entre el realismo metafísico y el realismo gnoseológico. En la medida en que una teoría del conocimiento presupone una metafísica, y a la inversa (Nicolai Hartmann), la distinción resulta imposible. Pero el mismo hecho de que se habla de "elementos metafísicos" y de "elementos gnoseológicos" que se implican mutuamente permite suponer que cierta distinción por lo menos es practicable.

Debe observarse que cada una de las doctrinas en cuestión, además de ofrecer numerosas variantes, se combina con otras doctrinas metafísicas u ontológicas en diversas medidas. Así, por ejemplo, el idealismo metafísico se combina a veces con el monismo (Bradley), y hasta se afirma que un idealismo metafísico consecuente tiene que ser monista. En todo caso, lo inverso no es en manera alguna obvio: en efecto, el monismo puede no ser (y con frecuencia no es) idealista, sino realista (y aun realista materialista). Otras veces el idealismo se combina con una doctrina dialéctica, pero también tal doctrina puede aliarse con el realismo.

Algunos autores han declarado que las dificultades suscitadas por todas las doctrinas idealistas y realistas (sea metafísicas, sea epistemológicas, o ambas a un tiempo) se debe a que se comienza por establecer una contraposición artificial de lo inmanente con lo trascendente, del sujeto con el objeto, de la conciencia con el mundo, etc. Así, los filósofos de tendencia "neutralista", es decir, los que han

sostenido que no hay razón para distinguir entre lo físico y lo psíquico (E. Mach, Russell en cierta fase de su pensamiento filosófico, Avenarius, etc.), han incluido que las posiciones idealistas y realistas (cuando menos las "tradicionales") carecen de fundamento. Contra ello se ha argüido que todo "neutralismo" tiene una cierta tendencia idealista. Por otro lado, la idea de la conciencia como "conciencia intencional" (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) ha parecido asimismo salir al paso de cualquier intento de considerar las posiciones idealistas y realistas como fundamentales y "previas" a cualquier otra concepción filosófica. Si la conciencia es "conciencia de", no hay propiamente un sujeto substante que se halle en el mundo o que "contenga" o "engendre" el mundo: la conciencia no es una realidad, sino una "dirección". A la vez, no puede haber "conciencia de" sin un objeto al cual se dirija la conciencia: por tanto, hay por lo menos un "objeto intencional". Ahora bien, los desarrollos que ha experimentado la teoría de la conciencia como conciencia intencional (especialmente los desarrollos de tal teoría en Husserl) han mostrado que no es difícil dar ciertas interpretaciones que se acercan, según los casos, al realismo o al idealismo. Aunque el llamado "idealismo fenomenológico" sea distinto de los idealismos anteriores a él, suscita con frecuencia problemas muy similares.

Heidegger coincide con los autores últimamente referidos en cuanto que se esfuerza por situarse "más acá" del idealismo y del realismo, pero fundamenta su posición de modo muy distinto. No se trata para Heidegger de dar "una prueba" de la existencia del mundo exterior; el hecho de que no se haya encontrado hasta ahora una prueba satisfactoria no es "el escándalo de la filosofía". Más bien es "el escándalo de la filosofía" el que se espere que haya algún día tal prueba, o que se siga buscando. No hay, en suma, "un problema de la realidad del mundo exterior", sea metafísico o sea epistemológico. La Existencia (VÉASE) —*Dasein* (v.)— es "estar en el mundo", lo cual no significa que hay un mundo *en* el cual se halla la Existencia, sino que la Existencia es en tanto que Existencia-que-está-en-el-mundo. El problema que se plantea es, pues, solamente el de por qué la Existencia como estar-en-el-mundo "tiene la tendencia a sepultar el 'mundo exterior' en una nada epistemológica con el fin de probar su realidad" *(Sein una Zeit, §* 43). Con la Existencia como estar-en-el-mundo, las cosas del mundo aparecen ya manifiestas. Afirmar esto, indica Heidegger, parece indicar que se favorece la tesis "realista". Y cierto que se favorece tal tesis en cuanto que no se niega que haya seres intra-mundanos "a la mano". Pero la tesis realista es distinta de la de Heidegger en cuanto que presupone que el "mundo" requiere "prueba" y que "puede probarse". Por otro lado, la tesis de la Existencia como estar-en-el-mundo parece favorecer la tesis idealista en cuanto ésta se desprende de toda contaminación "psicológica" y afirma que el ser no puede explicarse por medio de los entes, esto es, que el ser es trascendental a los entes (lo cual sostuvo no sólo Kant, sino también, a la postre, Aristóteles). Pero la tesis idealista es distinta de la de Heidegger en cuanto sostiene que todos los entes se "reducen" a un sujeto o a una conciencia. Realismo e idealismo coinciden en considerar el mundo exterior como algo "añadido" a un "sujeto". Pero no hay tal "añadido" ni siquiera tal "sujeto". Como escribe Zubiri, al reformular el análisis de Heidegger, si el "ser del sujeto *consiste, formalmente,* en una de sus dimensiones, en estar 'abierto' a las cosas", la exterioridad del mundo no será un simple *factum,* sino "la *estructura ontológica* formal del sujeto humano". Lo que se llama "sujeto" o "sujeto humano", empero, no es un ente, sino un "estar en"; si se quiere, una "situación". Y esta "situación" no se halla en el mundo, sino que *consiste en* un estar-en-el-mundo. Con ello Heidegger pretende no sólo colocarse "más acá" del realismo y del idealismo, sino también de toda doctrina para la cual el significado de 'realidad' es 'conciencia de resistencia' (VÉASE RESISTENCIA). Los filósofos que abogaron por esta última doctrina —la doctrina de la realidad como "resistibilidad"— eludieron algunas de las más graves dificultades suscitadas por el idealismo o el realismo "tradicionales". Pero tales filósofos (Dilthey, Max Scheler) fallaron por varios motivos: Dilthey, por dejar ontológicamente indefinida la noción de "vida" y acaso también por empeñarse en afrontar el problema como problema epistemológico; Scheler, por interpretar la existencia (en su teoría volitiva de la existencia) como algo "presente". Según Heidegger, los análisis de Dilthey y Scheler contienen aspectos positivos. Pero no se ha reparado en ellos que la experiencia de la resistencia es ontológicamente posible sólo a base de la concepción de la Existencia *(Dasein)* como un constitutivo "estar abierto" al mundo, y este último como la "apertura". A lo sumo, se puede decir que la resistencia caracteriza "el mundo externo" sólo en el sentido de "las cosas en el mundo". Pero no en el sentido de "el mundo". Como indica Heidegger, "'la conciencia de la realidad' es ella misma un modo de estar-en-el-mundo" *(loc. cit.).* En ello se muestra que la Existencia como Existencia-que-está-en-el-mundo no puede compararse con ninguna de las "entidades" que idealistas, realistas, "neutralistas" e inclusive filósofos de la "resistencia" presuponen: sujeto, yo, conciencia, etc. Y tampoco el "mundo" puede compararse con el mundo de que tales filósofos hablan, pues para Heidegger el mundo no es un ente, ni una colección de entes, sino "apertura de la Existencia a los entes". Ni siquiera se puede decir que los objetos son trascendentes al sujeto y que éste consiste en dirigirse intencional-mente a los objetos. Se puede decir, en cambio, que la Existencia trasciende los entes hacia el mundo (VÉASE). Las ideas de Heidegger acerca del problema (o pseudo-problema) del mundo exterior han ejercido notable influencia, aun en pensadores que se hallan muy alejados de todas las demás tesis heideggerianas. Pero numerosas tendencias filosóficas contemporáneas prefieren un planteamiento distinto del problema sin por ello pretender reproducir simplemente las posiciones "clásicas". Así ocurre con G. E. Moore, cuya "refutación del idealismo" hemos expuesto en el artículo dedicado a este pensador. Aquí parece que se trata solamente de reafirmar el "sentido común", pero debe tenerse en cuenta que en la refutación de Moore se halla implícita una "idea de la realidad" no siempre reducible a la mantenida por muchos realistas. Así ocurre asimismo con los filósofos adscriptos al Neo-realismo

(VÉASE), que se han esforzado por replantear la cuestión del mundo externo. Para algunos positivistas lógicos, la cuestión del mundo exterior es fundamentalmente la cuestión de cómo puede hablarse del mundo Ínter-subjetivamente si los enunciados básicos o protocolarios (v.) describen "lo que hay" para cada sujeto dado. Positivistas lógicos, atomistas lógicos (véase ATOMISMO LÓGICO) y, en general, los filósofos de tendencia "analítica" han tendido a plantear el problema del mundo exterior en función de la cuestión de la relación entre lenguaje y realidad. Los análisis de Sartre y Merleau-Ponty, en cambio, son, por lo menos en espíritu, semejantes al de Heidegger. Un estudio detallado del problema del mundo exterior ha sido llevado a cabo por Román Ingarden (VÉASE). Nicolai Hartmann ha proclamado que su posición se halla "más allá del realismo y del idealismo", pues éstos han partido del objeto o del sujeto y han intentado luego absorber en el uno o en el otro, o "situar" al uno "dentro" del otro, o relacionarlos de algún modo, cuando lo que sucede es que ni el sujeto tiene sentido sin el objeto ni el objeto sin el sujeto; ambos se hallan "co-implicados". Se ha argüido que la doctrina de N. Hartmann al respecto es puramente "formal" comparada con la de Heidegger, pero los que siguen a Hartmann han indicado que la doctrina de Heidegger depende de una "ontología especulativa" y no —como debería ser— de una "ontología crítica".

La cuestión de la existencia del mundo exterior —sea considerada como cuestión metafísica, o como cuestión epistemológica, o ambas a un tiempo— puede ser afrontada de tres maneras: puede ser declarada una cuestión permanente de la filosofía; puede ser denunciada como una pseudo-cuestión; o puede ser presentada como una cuestión que ha surgido dentro de un cierto "horizonte" filosófico y que tiene sentido solamente dentro de tal "horizonte". Los que afrontan la cuestión de este último modo suelen indicar que se trata de un problema de "la filosofía moderna", especialmente a partir de Descartes. En este caso habría que rechazar el adjetivo 'realista' aplicado a la mayor parte de las doctrinas filosóficas antiguas y medievales, ya que para éstas no se plantearía el problema de si hay que ser realista o idealista. Indicamos, en orden cronológico, algunos trabajos sobre el problema del mundo exterior, con excepción (salvo unos pocos casos) de las obras de los autores referidos en el artículo. Debe completarse la siguiente bibliografía con trabajos que se incluyen en los artículos CONOCIMIENTO, IDEALISMO, NEO-REALISMO, PERCEPCIÓN y REALISMO.

H. Kefferstein, *Die Realität der Aussenwelt in der Philosophie von Descartes bis Fichte*, 1883 (Dis). — W. Dilthey, "Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Ausselwelt und ihr Recht", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wiss.* (1890) (trad. esp.: "Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior", en el volumen *Psicología y teoría del conocimiento*, 1945, págs. 153-201. — Johnnes Rehmke, *Unsere Gewissheit von der Aussenwelt. Ein Wort an die Gebildeten unserer Zeit*, 1894. — Rudolf Eisler, *Das Bewusstsein der Aussenwelt*, 1900. — G. E. Moore, "The Refutation of Idealism", *Mind*, XII (1903, 433-53, reimp. en *Philosophical Studies*, 1922). — Id., íd., "Proof of an External World", *British Academy Proceedings*, XXV (1929). — V. Kraft, "Das Problem der Aussenwelt", *Archiv für systematische Philosophie*, X (1904), 269-317. — Willy Freytag, *Die Erklärung der Aussenwelt*, 1904. — Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, 1914, 2ª ed., 1929. — John Dewey, "The Existence of the World as Problem", *The Philosophical Review*, XXIV (1915), 357-70. — Hedwig Conrad-Martius, "Zur Ontologie und Erkenntnislehre der realen Aussenwelt", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III (1916), 345-542. — E. Study, *Die realistische Weltanschauung und die Lehre vom Raume, Geometrie, Anschauung*, 2ª ed., vol. I: *Das Problem der Aussenwelt*, 1923. — Nicolai Hartmann "Jenseits von Realismus und Idealismus" (1924), reimp. en Kleinere Schriften, t. II, 1957 (y otras obras de N. Hartmann tales como las dedicadas a estudiar los fundamentos de la ontología, la estructura del mundo real, etc.; hay trad. al esp. de los trabajos más básicos de Hartmann en la serie de tomos titulada *Ontología*, 5 vols.; véase HARTMANN [NICOLAI]). — Günter Jacoby, *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, I (4 fasc.), 1928-1932. — Moritz Schlick, *Les énoncés scientifiques et la réalité du monde exterieur*, 1934. — Alfred J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, 1940. — Roman Ingarden, *Spér o istnienie swiata*, t. I, 1947, 2ª ed., 1960 (*La controversia sobre la existencia del mundo*). — Ottokar Blaham, *Das unmittelbare Wissen insbesondere um die materielle Aussenwelt*, 1959.

EXTREMOS (EXTREMO MAYOR, EXTREMO MENOR). Véase SILOGISMO.

EYECCIÓN. Véase CLIFFORD (WILLIAM KINGDON), ROMANES (GEORGE JOHN).

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

F

F. I. La letra mayúscula 'F' es usada con frecuencia para representar al sujeto en el esquema del juicio o de la proposición que constituye la conclusión de un silogismo. Por lo tanto, ejerce la misma función que la letra 'S'.
2. En la lógica cuantificacional elemental la letra *'F' es* empleada como símbolo de predicado. Así, por ejemplo: *'F'* en 'Fx'. La letra *'F'* es llamada por ello *letra predicado.* Otras letras usadas con el mismo propósito son 'G', *'H'.* En caso necesario se usan las citadas letras seguidas de acentos: 'F' ', *'G' ', 'H' ', 'F' ' , 'G" ', 'H" ',* etc. En la lógica cuantificacional superior las citadas letras denotan propiedades y son llamadas *variables predicados.*

FÁCTICO. Véase EIDÉTICO, HECHO.

FACTORIAL (ANÁLISIS). Véase FACULTAD *(ad finem).*

FACULTAD. Desde el momento en que se establecieron ciertas "divisiones" del alma (VÉASE) se propuso lo que luego se ha llamado "la doctrina de las facultades (o potencias)". Así ocurrió con las "divisiones" propuestas por Platón, Aristóteles y los estoicos. Platón distinguía entre la potencia (o especie) racional, la concupiscible y la irascible (más o menos equivalente a razón, deseo y voluntad). Aristóteles distinguía entre dos partes fundamentales en toda alma: la vegetativa y la intelectiva. Esta última comprendía la potencia apetitiva y la contemplativa. Los estoicos distinguieron entre el principio directivo (hegemónico) de carácter racional, los sentidos, el principio espermático y el lenguaje. San Agustín distinguía entre memoria, inteligencia y voluntad (facultades del alma que "correspondían" a las propiedades divinas). Muchos escolásticos siguieron la clasificación aristotélica; las facultades o potencias *(habilitates ad agendum)* pueden ser, en general, mecánicas, vegetativas, sensitivas e intelectuales (incluyendo en éstas la voluntad). Se ha hablado de las potencias o facultades de sentir, de entender y de querer. Algunos autores modernos (como Descartes) han distinguido entre voluntad e intelecto. Leibniz distinguió entre percepción y apetición (VÉASE). En el siglo XVIII se extendió la doctrina de las facultades, hasta el punto de que no poco de la arquitectónica kantiana (no sólo las tres *Críticas,* sino ciertas divisiones en la *Crítica de la Razón Pura)* depende de las divisiones establecidas por tal doctrina. Fundamental pareció la distinción entre intelecto y voluntad (razón teórica y razón práctica). Se distinguió asimismo entre el intelecto, la voluntad y el sentimiento. En el siglo XIX fue abandonándose la doctrina de las facultades, de la cual no se hallan huellas en la psicología contemporánea. Sin embargo, en ciertos análisis filosóficos contemporáneos, aunque no se admite una doctrina de las facultades, se establecen ciertas distinciones basadas en los modos como se emplean expresiones en el lenguaje corriente. Puesto que se dice "Quiero", "Deseo", "Pienso", etc., se puede determinar qué significados distintos tienen tales expresiones en determinados contextos. No se admite ya que haya "potencias del alma", pero se acepta que no pueden reducirse simplemente ciertos modos de expresión a otros en los cuales se traducen distintos modos u operaciones mentales.

En el resto de este artículo nos ocuparemos menos de las divisiones en facultades o potencias que de la noción misma de facultad. Puede completarse lo aquí dicho al respecto con algunas de las informaciones contenidas en el artículo sobre la noción de potencia, especialmente en la época moderna.

Uno de los problemas que se plantearon a los escolásticos al tratar la cuestión de la esencia de la facultad es si las facultades son o no distintas del alma. Muchos autores han admitido, si no una completa, sí por lo menos una cierta distinción real *(aliqua distinctio realis).* No todo lo que se dice del alma puede, según ellos, decirse de las facultades, y viceversa. La razón de la distinción es la siguiente: las facultades o *potentiae agendi* pueden ser consideradas como accidentes de una substancia que, como tal, subyace a todos sus accidentes, modos o manifestaciones. Debe advertirse que cuando se afirma tal distinción se habla de "la esencia del alma" y de la "esencia de las facultades"; decir simplemente "distinción entre el alma y sus facultades" no expresa con suficiente precisión el problema planteado. Algunos autores admitieron que hay solamente distinción de razón. Los tomistas se han inclinado a favor de una distinción real (en el sentido apuntado) ; los nominalistas, a favor de una distinción de razón. Que San Agustín y San Buenaventura admitieron una o la otra es cuestión todavía debatida. A veces parece, en efecto, que distinguen entre el alma y las facultades; a veces parece que la memoria, la inteligencia y la voluntad son simples modos de manifestarse el alma como realidad unitaria. Se puede asimismo sostener una "distinción formal de acuerdo con la naturaleza de la cosa", como hizo Duns Escoto, aplicando a este problema el tipo de distinción a que nos hemos referido en el artículo sobre este último concepto.

Los autores modernos, de los siglos XVI, XVII y XVIII, han hablado casi siempre de facultades o potencias, y han introducido varias distinciones (Cfr. *supra).* Se han ocupado asimismo de la cuestión de si hay diferencia entre las facultades y el alma, con frecuente tendencia a negar tal diferencia (Locke y, por motivos distintos, Spinoza). Pero, además, se ha tratado en la época moderna con frecuencia de una

cuestión que había ocupado a los filósofos antiguos y medievales, pero sin usurpar el puesto central que ha tenido entre los modernos: la cuestión del carácter pasivo o activo de las facultades. Ha sido muy común denunciar el carácter excesivamente pasivo de la noción clásica de facultad para destacar el carácter activo. Sólo en cuanto activa puede hablarse de facultad; desde el punto de vista pasivo, puede hablarse únicamente de receptividad o capacidad. Como ha dicho Hamilton, la facultad es el *active power,* en tanto que la capacidad es el mero "poder" (to *have room for)* ejercer una determinada potencia, esto es, llevar a cabo una determinada actividad. Si seguimos esta doctrina fielmente, hay que llegar a la consecuencia de que solamente puede hablarse de facultades o potencias (sean o no "realmente distintas" del sujeto) en cuanto se ponen en funcionamiento. Ello puede llevar a eliminar la noción de facultad en cuanto mera "potencia"; la "facultad" es admitida sólo en cuanto se actualiza.

La doctrina de las facultades en la *Psychologia rationalis* sigue en parte las doctrinas escolásticas, pero, lo mismo que sucede en éstas, los autores difieren en el grado mayor o menor de "realidad" que cabe adscribir a las diferencias entre las varias facultades. La tendencia creciente desde fines del siglo XVIII es en favor de una "distinción de razón". Además, se tiende a interpretar las facultades en forma "dinámica" más bien que "estática". Esto último sucede en los idealistas alemanes a partir de Kant, el cual habla con frecuencia de "facultades" (facultad del entendimiento; facultad de las reglas, etc.), pero dando al término 'facultad' el sentido de 'actividad', 'función' o 'conjunto de funciones'.

Desde mediados del siglo XIX se ha tendido o a descartar la noción de facultad y la correspondiente "doctrina de las facultades" o a utilizar 'facultad' simplemente como nombre colectivo de una clase de actividades psíquicas. El modo como se han clasificado estas actividades psíquicas ha sido, además, muy distinto del "tradicional"; ejemplos al respecto los encontramos en Brentano y en las más recientes escuelas psicológicas behaviorista y estructuralista. Puede, pues, concluirse que la noción de facultad no desempeña ya ningún papel significado ni en la psicología ni en la filosofía. Sin embargo, mencionaremos dos casos en los que parecen plantearse algunos problemas similares a los de las antiguas "doctrinas de las facultades". Por un lado, en los análisis de expresiones del lenguaje corriente que se refieren a fenómenos normalmente considerados como "psíquicos", se habla de 'desear', 'recordar', 'sentir', etc., como si de algún modo se tratara de modos de comportarse psicológicamente distintos entre sí. Por otro lado, y sobre todo, se ha planteado el problema de si el llamado "análisis factorial", tal como ha sido fundado por el psicólogo inglés Charles Spearman (1863-1945), con la idea, que Spearman desarrolló posteriormente, de los "factores" de grupo, no "resucita" la "psicología de las facultades" en tanto que considera, cuando menos implícitamente, los "factores" como "facultades". No es este el lugar de examinar este problema: es suficiente aquí mencionar que la cuestión ha sido debatida.

Para Platón: *Rep.,* IV; para Aristóteles: *De anima,* II; para los estoicos: *Dios. L.,* VII; para Santo Tomás, S. *theol., I,* q. LXXVII; *Cont.* Gent., II, 72; *De anima,* arts. 12-5; *In II de anima,* lect. 14-16. — Para los escolásticos, cualquiera de los manuales citados en la bibliografía del artículo NEOESCOLÁSTICA. — Para Descartes: *Les passions de l'âme,* I, 17. — Para Leibniz: *Monadologie, §§* 14-15. — Para Locke, *Essay,* II, 21. — Entre las obras de Charles Spearman mencionamos: *The Nature of Intelligence and the Principies of Cognition,* 1923. — *The Abilities of Man: their Nature and Measurement,* 1927. — *Psychology down the Ages,* 2 vols., 1937. — Entre los autores que han cultivado el "análisis factorial" mencionamos: *G.* H. Thomson, *The Factorial Analysis of Human Ability,* 1946; y L. L. Thurnstone, *Multiple Factor Analysis: A Development and Expansion of the Vectors of Mind,* 1947. — Acerca de la discusión aludida al final del artículo véase Mariano Yela, *Psicología de las aptitudes. El análisis factorial y las funciones del alma,* 1960. — Del mismo autor, "L'analyse factorielle et la psychologie des facultés", *Revue philosophique de Louvain,* LX (1962), 254-70.

Sobre el problema de las facultades véanse: Juan Zaragüeta, "El problema de la clasificación de las facultades del alma", *Revista de Filosofía* [Madrid] (1942), 7-45. — S. Terán, "Notas sobre la realidad de las facultades del alma", *Ortodoxia* (1944), 167-263.

FALACIA. Véase PARALOGISMO, SOFISMA.

FALIBILISMO. Una de las formas del probabilismo (VÉASE) contemporáneo es lo que Peirce (v.) llama, refiriéndose a su propia doctrina, *falibilismo (fallibilism).* Lo tratamos separadamente no sólo porque es un término especial, sino también porque su significación no es estrictamente ni la del probabilismo (VÉASE) clásico ni tampoco la del moderno.

Según Peirce, hay que rechazar la pretensión de infalibilidad que han poseído los científicos y los filósofos; *ni* las proposiciones de la ciencia ni las de la filosofía son infalibles. Hay que advertir que esto ocurre, al entender de dicho filósofo, no solamente en aquellas proposiciones que dependen de medidas concretas efectuadas sobre la realidad o que formulan hipótesis sobre hechos en principio incomprobables, sino inclusive en las proposiciones matemáticas. En efecto, no puede hablarse con propiedad de axiomas absolutamente evidentes; los que parecen tales son meros postulados con los que se efectúan los procesos deductivos. Podemos concluir, pues, que hay tres cosas "que no podemos jamás esperar alcanzar mediante razonamiento: absoluta certidumbre, absoluta exactitud, absoluta universalidad" *(Collected Papers,* 1. 141). Ello parece conducir al escepticismo o, a lo sumo, al probabilismo o al plausibilismo. Sin embargo, hay una diferencia entre el falibilismo de Peirce y las demás mencionadas doctrinas. Éstas conciernen exclusivamente a la facultad de conocimiento. En cambio, Peirce considera su falibilismo desde dos puntos de vista. Primero, como un *método* destinado a "no entorpecer el camino de la investigación". Segundo, como una *afirmación* relativa a la naturaleza de la realidad. El falibilismo de Peirce está ligado a su doctrina de la evolución y a su tesis de la continuidad en todas las realidades; no es sólo la consecuencia de una aproximación inevitablemente deficiente a la realidad por parte de las facultades humanas, sino también el resultado del continuo crecer y evolucionar de la propia realidad.

FALSA ACENTUACIÓN, FALSA CONJUNCIÓN, FALSA DISYUNCIÓN, FALSA ECUACIÓN, FALSA FORMA DE EXPRESIÓN. Véase SOFISMA.

FALSIFICABILIDAD. Véase POPPER (K.), VERIFICACIÓN.

FANEROSCOPIA. Véase CATEGORÍA, FENOMENOLOGÍA, PEIRCE (C. S.).

FANTASÍA. No es siempre fácil distinguir entre el concepto de fantasía y el de imaginación En algunos textos filosóficos lo que se dice acerca de uno de estos conceptos es similar a lo que en otros textos se dice acerca del otro concepto. En la presente obra hemos dedicado un artículo a cada uno de los conceptos en cuestión, pero conviene considerar los dos artículos como complementarios. Hemos adoptado el procedimiento —que es en buena parte una convención— de tratar en el artículo presente algunas de las teorías de la fantasía —en un sentido, por lo pronto muy amplio, de este término— principalmente en la Antigüedad y en la Edad Media, completándolo con referencias a doctrinas modernas y contemporáneas, especialmente en tanto que éstas han usado el vocablo 'fantasía' o sus equivalentes en idiomas modernos. En el artículo sobre el concepto de imaginación (VÉASE) nos hemos extendido sobre algunas otras doctrinas modernas y contemporáneas.

El término 'fantasía' procede del griego φαντασία , que se traduce de varios modos: 'aparición', 'acción de mostrarse', 'espectáculo', 'representación'. Se observará que no hemos incluido en estas posibles traducciones el vocablo 'fantasía', pero ello es porque nos pondría en una falsa pista dado el sentido común actual de tal vocablo. Sin embargo, no hay inconveniente en usar 'fantasía' siempre que se precise el sentido del término, o bien siempre que se emplee —-como hacemos aquí— como un nombre común que designa las distintas formas que pueden asumir las "apariciones" o "representaciones".

Relacionado con φαντασία se hallan los verbos φαντασία (= 'hacer aparecer algo', que puede ser una idea o una imagen) y φανταζείν (='hacer nacer o surgir una idea, imaginación o representación' [en el espíritu o mente], 'figurarse algo', 'representarse algo'). Desde muy pronto fue concebida la "fantasía" (o, mejor, φαντασία) como una actividad de la mente por medio de la cual se producen imágenes — las llamadas φάντασματα *(phantasmata o* "fantasmas", en un sentido no común de este último vocablo). Las imágenes producidas por la "fantasía" (que desde ahora escribiremos sin comillas) no surgen de la nada; tienen su origen en representaciones, o bien son equivalentes a estas mismas representaciones.

Platón usó el término φαντασία y términos semánticamente relacionados con el mismo (ψαντάζεσθαι, φαντασμα, etc.) en varios pasajes de sus diálogos. La fantasía es la representación que surge del φαίνεσθαι o "aparecer" y en este sentido se contrapone al conocimiento del ser o de la realidad, ὄντα . Los φαινομενα son las sombras y reflejos producidos por las "cosas verdadera" *(Rep.,* VI, 510 A). El φαινόμενον es asimismo lo representado en el arte ("representativo") *(Rep.,* X 598 B). Platón califica al sofista de "forjador" de φαντάσματα pues su arte es una φανταατική τέχνη (un "arte de meras figuraciones") (Cfr. *Soph.,* 235 B *et al).* Parece que Platón tiende a considerar la fantasía como una manifestación de la "opinión", δόξα , la cual engendra simples "imágenes", εἴδολα , en vez de producir formas o "ideas", εἰδη , pero no obstante el abundante uso del concepto de fantasía o conceptos análogos es difícil encontrar en Platón una teoría sistemática de la fantasía como concepto central filosófico.

Esta teoría sistemática se halla, en cambio, en Aristóteles. Este autor se ha referido a la cuestión de la fantasía en numerosos pasajes de sus obras (por ejemplo, en *Eth. Nic.,* VII, 1152 b 26-33, VIII, 1155 b 23-37, X, 1176 a 15-22; *Rhet.,* I, 11, 6, 1370 a 27 y sigs., II, 5, 1, 1382 a 21 y sigs.; *De motu an.,* 6 y sigs.), pero es especialmente importante lo que dice acerca de la fantasía y de los φαντάσματα o "representaciones" en *De an.,* III, 3, 427 b 10 y sigs. Según Aristóteles, la fantasía ["imaginación"] no puede ser equiparada ni con la percepción ni con el pensamiento discursivo, bien que no haya fantasía sin sensación ni juicio sin fantasía. La fantasía radica en nuestro poder de suscitar ("conjurar") imágenes aun cuando no se hallen inmediatamente presentes los objetos o fuentes de las sensaciones. Por eso la fantasía no equivale a la "mera opinión". En esta última hay creencia y convicción, mientras que en la fantasía no las hay. Los productos de la fantasía permanecen en los órganos de los sentidos y se parecen a las sensaciones. Pero no se equiparan simplemente con éstas. Por otro lado, la fantasía no es un mero sustituto de la sensación (aun cuando Aristóteles indica asimismo que hay fantasía sobre todo cuando, como en los sueños, falta la sensación de la visión efectiva). La fantasía es menos sustitutiva que anticipadora *(De an.,* III, 3, 433 b 29). En efecto, los animales tienen potencia apetitiva (véase APETITO) justamente porque poseen fantasía, la cual puede entonces dirigir los movimientos apetitivos hacia algo deseado, esto es, previamente representado como apetecible. Los φαντάσματα son, pues, representaciones en potencia o "ideas" actualizables por medio de percepciones. Sin duda que dada la "libertad" de los φαντάσματα con respecto a las sensaciones, puede concluirse que los φαντάσματα tienen lugar únicamente en el sueño (como proponían los estoicos). Pero puede asimismo destacarse el elemento de "posibilidad" en ellas. La fantasía es entonces la facultad de suscitar y combinar representaciones y de "dirigir" de este modo una parte de la vida del ser orgánico poseedor de apetitos.

No obstante las diferencias de opinión entre Aristóteles y los estoicos sobre el concepto de φαντασία hay de común entre ellos el considerar este concepto desde el punto de vista "psicológico" y "gnoseológico". Ello se manifiesta en los estoicos en el desarrollo dado a la noción de "representación comprehensiva" — una de las expresiones por medio de las cuales se ha traducido su φαντασία καταληπ–τική . Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo Cata-léptico (VÉASE).

El sentido de φαντασία como "imaginación estética' de que se han ocupado muchos autores modernos se halla, al parecer, sólo en Longino, *De sublímitate,* caps. 3 y 15 especialmente.

Muchos autores medievales emplearon los términos *phantasia e imaginatio (imaginatio* fue el vocablo latino por medio del cual se tradujo φαντασία) dándoles con frecuencia un sentido similar, si no idéntico. Algunos autores, especialmente los que seguían

la tradición neoplatónica, consideraron la *phantasia* como una actividad de naturaleza intelectual, o predominantemente intelectual. Otros —siguiendo a San Agustín en *De gen. ad litteram,* IX— estimaron que la fantasía es una *vis animae* de carácter inferior, más vinculada a la sensibilidad que al intelecto (si bien el propio San Agustín, en *De vera rel.,* X, 18, parece ligar la fantasía al ejercicio intelectivo). Santo Tomás y los autores tomistas tomaron como base los análisis aristotélicos. Era común entre los tomistas distinguir entre una fantasía sensible y una fantasía intelectual. Pero la tendencia predominante era la de estimar la *phantasia* como una *facultas sensitiva* (Cfr. por ejemplo, *Quaest. de an.,* a 13; *S. theol,* I, LXXVIII, 4). La *phantasia* produce *phantasmata.* Éstos pueden ser de varias clases: imágenes que reproducen sensaciones; imágenes relacionadas con especies del entendimiento posible; apariencias no correspondientes a un objeto externo. En este último caso la fantasía es "pura imaginación". En los demás casos, la fantasía es una facultad combinatoria que puede servir de auxilio para la formación de las "ideas". Los escolásticos, especialmente los de tendencia tomista, discutieron una cuestión que ocupó de modo muy apreciable a muchos autores modernos: la de si la fantasía es meramente receptiva o reproductiva o si es de algún modo productiva. Nos hemos referido con más detalle a este problema en el artículo sobre el concepto de imaginación (VÉASE).

En tal artículo discutimos asimismo las diversas concepciones modernas de la fantasía en tanto que imaginación. Durante algún tiempo los dos conceptos fueron equiparables. Pero desde fines del siglo XVIII se tendió a distinguir entre ellos, considerándose la fantasía como una imaginación desenfrenada. Ahora bien, en la medida en que tal tipo de fantasía podía contribuir a la creación (como modelo de la cual se citaba la creación artística), la fantasía no era ni mucho menos despreciada. En muchos casos la fantasía era considerada como el aspecto productor y creador (no simplemente reproductor) de la imaginación. En otras casos, se estimaba que le fantasía va inclusive más lejos que la imaginación productiva. En los sistemas del idealismo alemán (Fichte y Schelling principalmente) es difícil saber si se habla de una fantasía creadora o de una imaginación productora.

En época más reciente se ha tratado la fantasía como una actividad imaginativa, pero con frecuencia distinta de la imaginación productora de que hablaba, por ejemplo, Kant. Así ha ocurrido con autores como Dilthey y Croce, quienes han examinado la fantasía desde el punto de vista estético más bien que desde el ángulo cognoscitivo. Según Dilthey, la fantasía poética es el fundamento de la creación libre, en virtud de la energía propia poseída por ciertas vivencias. Algunos autores, como Müller-Freienfels, distinguen entre la fantasía creadora y la fantasía lúdica. La primera engendra posibilidades de representación (y tiene un sentido muy parecido al aristotélico); la segunda juega libremente con las representaciones y hasta puede producir representaciones "nuevas". Croce ha destacado el carácter productor de la fantasía en el campo artístico, *a* diferencia del carácter combinatorio de imágenes de la imaginación llamada asimismo "productiva".

En dos casos se ha considerado la fantasía como fundamento de un sistema filosófico. Uno de estos casos es el de Jakob Frohschammer (1821-1893), el cual admitió un principio único y fundamento de conocimiento, la llamada *Phantasie (Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses,* 1877). Fundándose en algunas doctrinas idealistas (de C. H. Weisse e I. H. Fichte), Frohschammer estimó que sin el principio de fantasía no puede entenderse ninguna novedad y ningún cambio en el universo. La fantasía es el principio del mundo como ser "orgánico" y del alma como ser "espiritual". Es asimismo el principio de Dios, el cual produce el mundo por medio de la fantasía.

Indicaremos en esta bibliografía igualmente obras sobre la fantasía y sobre la imaginación. Sobre teoría y filosofía de la fantasía y de la imaginación véase: Melchior Palágyi, *Theorie der Phantasie,* 1908. — A. Schöppa, *Die Phantasie nach ihrem Wesen und ihrer Bedeutung für das Geistesleben,* 1909. — R. Müller-Freienfels, *Das Denken und die Phantasie,* 1925 (Parte II de los *Grundzüge einer Lebenspsychologie),* — Livingston Welch, *Imagination and Human Nature*, 1935. — R. Kassner, *Von der Einbildungskraft*, 1936. — Armand Petitjean, *Imagination et Réalisation*, 1936. — Theofilos Boreas, *Die Phantasie und ihre Beziehungen zu den anderen Seelentätigkeiten*, 1938-39. — Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, 1938 (trad. esp.: *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, 1948). — Id., íd., *L'Imagination*, 1939. — R. Lacroze, *La fonction de l'Imagination*, s/f. (1938). — H. Kunz, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie (Studia Philosophica.* Basilea. Supp. 3), 2 vols., 1946. — A. Vetter, *Die Erlebnisbedeutung der Phantasie*, 1950. — W. E. Henry, *The Analysis of Fantasy*, 1956. — P. McKellar, *Imagination and Thinking. A. Psychological Analysis*, 1957. — Sobre la fantasía en el pensamiento científico: Benno Erdmann, *Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken*, 1913. — Sobre la función religiosa de la imaginación: Richard Kroner, *The Religious Function of Imagination*, 1941. — Sobre fantasía e imaginación artísticas y poéticas: Wilhelm Dilthey, *Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik*, 1887 [Gesammelte Schriften, VI]. — M. Nussberger, *Die künstleriche Phantasie*, 1935. — Sobre fantasía e imaginación en varios autores: J. Freudenthal, *Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles*, 1863. — Jakob Frohschammer, *op cit. infra* sobre Aristóteles, y sobre Kant y Spinoza. — Jean H. Roy, *L'imagination selon Descartes*, 1944. — J. Meinzer, *Die kritischen Epochen in der Lehre von der Einbildungskraft aus Humes und Kants theoretische Philosophie nachgewiesen*, 1881. — A. Prehn, *Die Bedeutung der Einbildungskraft bei Hume und Kant für die Erkenntnistheorie*, 1901. — W. C. Gore, *The Imagination in Spinoza and Hume*, 1902 (Dis.). — Hermann Mörchen, "Die Einbildungskraft bei Kant", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI (1930), 311-495. — Nelly Festini, *La imaginación en la teoría kantiana del conocimiento*, 1948. — Sobre el imaginismo como problema filosófico, véase Luigi Stefanini, *Imaginismo come problema filosofico*, 1936. — Con respecto a las obras de Frohschammer, además de la citada en el texto y que es considerada como su obra capital, hay que mencionar: *Über den Ursprung der menschlichen Seele. Rechtfertigung des Generationismus*, 1854. — *Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik*, 1858. — *Ueber die Aufgabe*

der Naturphilosophie und ihr Verhältnis zur Naturwissenschaft, 1861. — *Ueber die Freiheit der Wissenschaft,* 1861. — *Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft,* 1868. — *Monaden und Weltphantasie,* 1879. — *Über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas,* 1879. — *Über die Prinzipien der Aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben,* 1881. — *Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache,* 1883. — *Die Philosophie als Idealwissenschaft und System,* 1884. — *Ueber die Organisation und Kultur der menschlichen Gesellschaft. Philosophische Untersuchungen über Recht und Staat, soziales Leben und Erziehung,* 1885. — *Die Philosophie des Thomas von Aquino, kritisch gewürdigt,* 1889. — *Ueber das Mysterium Magnum des Daseins,* 1891. — *System der Philosophie im Umriss (Philosophie als Idealwissenschaft und System),* I, 1892.

FANTASMA (FANTASMAS, "PHANTASMATA"). Véase CATALÉPTICO, FANTASÍA, IMAGINACIÓN.

FARDELLA (MICHELANGELO) (1650-1718) nac. en Trapani, ingresó en la Orden Franciscana y fue profesor en Mesina, Roma, Modena y Padua. En el artículo CARTESIANISMO nos liemos referido a Fardella como uno de los más significados cartesianos. Fardella defendió el cartesianismo contra algunos de sus detractores. Sin embargo, las doctrinas filosóficas de Fardella no son simplemente una repetición de las de Descartes. Por un lado, Fardella introdujo no pocos elementos agustinianos en el cartesianismo. Por otro lado, elaboró una teoría monadológica que recuerda la de Leibniz, pero que era independiente de la leibniziana. En efecto, aunque Fardella trabó conocimiento con Leibniz, no derivó de éste su monadología, la cual tenía una intención teológica más que metafísica.

Obra principales: *Universae philosophiae sustema,* I, 1691. — *Universae usualis mathematicae theoria,* 1691. — *Creans sapientia et graviter et iucunde,* 1694. — *Animae humanae natura ab Augustino detecta,* 1698. — Véase F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* II, 1868. — G. Candió, *M. F.,* 1904.

FARIAS BRITO (RAIMUNDO DE) 1862-1917), nac. en São Benedito (Estado de Ceará [Brasil]), se dedicó primero a la política y luego profesó lógica en el Colegio Pedro II de Río de Janeiro. Su pensamiento filosófico se desarrolla como recubrimiento conceptual de sus experiencias fundamentales; el escepticismo que en ocasiones revela y que Schopenhauer confirmó más que alentó, es templado por cierto espíritu de resignación y de consuelo, espíritu que no tiene tanto raíces estoicas como cristianas. Pues en lugar de buscar el consuelo por la vía del abstenerse, Farias Brito lo buscó por la vía de la comprensión y del combate contra el sufrimiento. En esta vía se le reveló la existencia de un espíritu que el mecanicismo materialista y el positivismo cientificista al uso desconocían. Esta comprobación, que tenía lugar por medio de su experiencia y por medio de su análisis intelectual, debía provocar una crítica severa de las corrientes contemporáneas dominantes, especialmente de aquellas que, sin argumentación consistente, negaban todo valor espiritual en nombre de un materialismo erizado de dificultades. La conversión de la filosofía en saber fundamental del hombre, en norma para la vida, correspondía también a esa tendencia esencial de Farias Brito, tendencia que no negaba la ciencia, pero que proclamaba su impotencia para salvar al hombre. Por eso era característico en Farias Brito aproximar la religión a la filosofía, y hacer de esta última la expresión conceptual de un sentimiento religioso, y de la primera el saber popularizado. La filosofía es una superación de la ciencia que no niega esta última, sino que, por el contrario, la salva. La reducción de la exterioridad a la intimidad como modo de encontrar por analogía la esencia del cosmos constituía, por otro lado, la base de su metafísica: lo *en sí* era descubierto gracias a su previo hallazgo en el mundo interior del hombre. El intelectualismo de Brito se oponía, con todo, al irracionalismo schopenhaueriano, pues la voluntad ciega era inferior para él al lúcido pensamiento del espíritu. Así llegaba Brito a un esplritualismo radical, en ciertas ocasiones parecido al inmaterialismo de Berkeley. Aunque Brito no tuvo discípulos propiamente dichos ni fundó una escuela del pensamiento, su influencia fue considerable. Al respecto mencionamos a Jackson de Figueiredo (nac. en 1891 en Sergipe), el cual recibió considerable impresión de las enseñanzas de Brito en sus esfuerzos para desarrollar una metafísica cristiana. Jackson de Figueiredo intentó solucionar las contradicciones en el sistema de Farias Brito mediante la orientación católica y la exaltación mística antirracionalista.

Obras: *Finalidade do Mundo: Estudos de philosophia e teleologia naturalista. Vol. I. A philosophia como atividade permanente do espirito humano,* 1895; *Vol. II. A philosophia moderna,* 1899; VoZ. *III. O mundo como actividade intelectual,* 1905. — A *verdade como regra das ações:* Ensaio *de philosophia moral como* introduçao *ao estudio do di-reito,* 1905. — A *base physica do espirito: Historia summaria do problema da mentalidade como prepa-raçâo para o estudio da philosophia do espirito,* 1912. — O *mundo interior: Ensaio sobre os dados geraes da philosophia do espirito,* 1914. — Véase Jackson de Figueiredo, Algu-*mas reflexoes sobre a philosophia de Farias Brito: profissao de fé espiritualista,* 1916. — Id., id., A *questâo social na philosophia de Farias Brito,* 1919. — Francisco Almeida Ma-galhaes, Farias *Brito e a reaçâo espiritualista,* 1918. — Victor Nestor, *Farias Brito,* 1920. — Alceu Amoroso Lima (Tristâo de Athayde), *Estudos. Primeira serie: A estetica de Farias Brito,* 1927. — Jonathas Serrano, Fartas Brito: *O homem e a obra,* 1939. — Sylvie Rabello, Fartas Brito *ou uma aventura do* espirito, 1941. — F. Elias de Tejada, *Las doctrinas políticas de F. B.,* 1953. — Alcantara Nogueira, *F. B. e a filosofía do espirito,* 1962. — Carlos Lopes de Mattos, O *pensamento de F. B. Sua evoluçao de 1895 a 1914,* 1962. — Véanse también las obras de Cruz Costa, Leonel Franca, Guillermo Fran-covich y Gómez Robledo mencionadas en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA AMERICANA.

FATALISMO. Nos hemos referido a la cuestión del hado, *fatum,* en los artículos sobre las nociones de Azar y Destino. Aquí nos limitaremos a indicar que la aceptación del *fatum* recibe el nombre de fatalismo y que éste ha sido concebido de diversas maneras de acuerdo principalmente con el origen o fuente del *fatum.*

En la quinta respuesta de Leibniz a Clarke (18 de agosto de 1716) distingue Leibniz entre tres ideas de *fatum y,* por lo tanto, entre tres ideas de fatalismo: "Hay un *fatum maho-*

metanum, un *fatum stoicum y* un *fatum christianum."* Según el primero, el efecto tiene lugar aun cuando se evite la causa, como si hubiese necesidad absoluta. De acuerdo con el segundo, el hombre debe aceptar el hado por ser imposible resistir el curso de los acontecimientos. En cuanto al tercero, afirma que hay un cierto destino de cada cosa regulado por la presciencia y la providencia de Dios. Leibniz manifiesta que este último "fatalismo" no es el mismo que los dos anteriores, y que aun cuando en algunos respectos el *fatum christianum* se parece al *fatum stoicum* se distingue de éste por cuanto el cristiano, al revés del estoico, no posee solamente paciencia, sino que manifiesta contento con lo que ha sido establecido por Dios.

En su obra capital, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), Ralph Cudworth se refiere a varios tipos de fatalismo. Hay el fatalismo democriteano o fatalismo ateo —llamado asimismo "fatalismo fisiológico"— y el fatalismo divino. Este último tiene dos formas: el fatalismo divino inmoral (manifestado cuando el *fatum* se origina en la voluntad arbitraria de un Dios que crea el bien y el mal), y el fatalismo divino moral (manifestado cuando el *fatum* consiste en la sumisión obligatoria, tanto por parte de Dios como por parte de los hombres, a una realidad que se supone no haber podido ser de otro modo que como ha sido en virtud de seguir ciertos principios inmutables). Cudworth se opone a todas estas especies de fatalismo, pues aun cuando el fatalismo divino moral sea más aceptable que los demás tiene el inconveniente de que hace de Dios un ser sometido a un *fatum.*

Otras clasificaciones del fatalismo se refieren a su carácter mitológico (corriente en la época clásica de los griegos y en muchas de las creencias populares grecorromanas), a su carácter astrológico (muy influyente al final de la Antigüedad y en la Edad Media) o a su carácter filosófico (con frecuencia unido a los anteriores). Es común distinguir entre el fatalismo y el determinismo aun cuando en sus manifestaciones este último pueda ser sensiblemente igual al primero.

Entre los filósofos modernos que han prestado atención a la idea de *fatum* pueden destacarse Nietzsche, con su doctrina del *amor fati* —que es, por lo demás, un modo de escapar al *fatum*—; Oswald Spengler, con su doctrina del destino (VÉASE) y Basilius Conta (VÉASE).

Además de las obras mencionadas en los artículos Azar y Destino, mencionamos (o reiteramos) : Sobre fatalismo y libertad: C. J. Herrick, *Fatalism or Freedom,* 1927. — Sobre fatalismo en la Antigüedad: A. Vogel, *Ueber die Lehre vom Fatum bei Juden und Griechen,* 1869. — J. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought,* 1944. — Dom Armand David, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles,* 1945.

FATONE (VICENTE) (1903-1962) nac. en Buenos Aires, ha sido profesor de cosmología y metafísica, y de lógica, en la Universidad Nacional del Litoral (1929-1930), profesor de lógica en la Escuela Normal de Profesores Mariano Acosta (1932-1941), profesor de Historia de las Religiones en la Universidad Nacional de La Plata (1940-1946), profesor de filosofía en el Colegio Nacional de Buenos Aires (1945-1952) y profesor titular contratado en la Universidad de Buenos Aires. Fatone se ha ocupado de la cuestión de la naturaleza de la mística en cuanto experiencia, dedicando especial atención a la exposición e interpretación del pensamiento filosófico indio y de la filosofía oriental en general. El interés de Fatone por la mística no significa, sin embargo, que su pensamiento sea irracionalista. Todo lo contrario: la realidad humana tiene (o debe tener), según Fatone, una "condición dialogante", la cual consiste en liberarse a sí misma liberando a los demás — y liberándolos de la irracionalidad, del miedo y del odio para encaminarlos hacia la racionalidad, el esfuerzo y el amor. Muy central es en el pensamiento de Fatone la idea de la libertad, la cual ha explorado sobre todo al hilo de una interpretación de diversas formas del existencialismo. La libertad es para Fatone el ingrediente fundamental de la existencia humana, pero no es simplemente un ingrediente perteneciente a la naturaleza del hombre. En primer lugar, "no soy sino mi libertad; pero no soy mi libertad, porque no soy: tengo que ser". La libertad, pues, se hace a sí misma en tal forma que más que decir que la libertad pertenece al hombre puede decirse que el hombre pertenece a la libertad. En segundo lugar, la pertenencia en cuestión es copertenencia, ya que nadie podría pertenecer a la libertad (ser realmente libre) si estuviera solo en un mundo de cosas. Por eso escribe Fatone que "mi libertad exige la libertad ajena; y esclavizar es esclavizarse".

Obras: *Misticismo épico,* 1928. — *Sacrificio y gracia,* 1931. — *El budismo "nihilista",* 1941, 2a ed., 1962. — *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India,* 1942. — *El existencialismo y la libertad creadora,* 1948, 2a ed., 1949. — *Lógica y teoría del conocimiento,* 1951, 8a ed., 1962. — *La existencia humana y sus filósofos,* 1953 [sobre Heidegger, Jaspers, Barth, Chestov, Berdiaeff, Zubiri, Marcel, Lavelle, Sartre, Abbagnano]. — *Introducción al existencialismo,* 1953, 4a ed., 1962. — *Filosofía y poesía,* 1954. — *El hombre y Dios,* 1955. — *Ensayos de religión y mística,* 1963. — Las citas *supra* proceden del libro *La existencia humana y sus filósofos,* págs. 189-93 y del artículo "Universitas", en *Sur,* N° 237 (Noviembre-Diciembre, 1955), págs. 15-17.

FAVORINO *(ca.* 80-50), nac. en Arelato (Arles, Provenza), "sofista", es decir, maestro de retórica, se distinguió por su erudición enciclopédica y por la transmisión de las opiniones de los filósofos. Según Aulio Gelio, que fue discípulo de Favorino, éste oyó las lecciones de Epicteto y de Dion Crisóstomo. Relacionado con Plutarco, Favorino desarrolló una filosofía sincretista con elementos de Platón y de Aristóteles. Pero a diferencia del sincretismo platonizante de la época, se inclinó hacia el escepticismo de la nueva Academia y fue influido también por el pirronismo. El escepticismo de Favorino no era, sin embargo, radical; fuertemente inclinado al plausibilismo, consideró que tras haberse discutido el pro y el contra de cada tesis había que dejar en libertad al oyente para que decidiera lo que considerase más aceptable. Favorino modificó según Diógenes Laercio (IX, 87) la lista de los tropos escépticos, intercambiando los tropos noveno y octavo.

Se atribuyen a Favorino entre otras obras una *Acerca de Epicteto* (Πρὸς Ἐπίκτητον), otra acerca de la noción estoica de la "representación comprensiva" o "fantasía cataléptica"

(V. CATALÉPTICO), noción que rechazo, y otra acerca de los tropos pirrónicos (Πυρρώνειοι τρόποι). Plutarco dedicó a Favorino su tratado *Sobre la primera naturaleza del frío*. Luciano, en cambio, lo criticó sarcásticamente. La obra histórico-filosófica de Favorino, *Historia variada* (Παντοδαπὴ ἱστορία) o *Las memorias* ('Απομνημονεύματα), fue ampliamente utilizada por Diógenes Laercio, quien la citó con frecuencia. Fragmentos por C. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum*, III, 577-85. Otros fragmentos por R. Reitzenstein en *Hermes*, XXXV (1900), 608. — Véase I. L. Marres, *De Favorini Arelatensis vita studiis scriptis*, 1853. — J. Gabrielsson, *Ueber Favorinus und seine* Παντοδαπὴ ἱστορία, 1906. — Exposiciones en A. Goedeckemeyer, *Geschichte der griechischen Skeptizismus*, 1905, 248 sigs., y L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, 1944, 154 y 230.

FE. Al principio del articulo Creencia (VÉASE) nos hemos referido a la cuestión de la fe, pues en muchos textos filosóficos los términos 'creencia' y 'fe' son usados aproximadamente con el mismo significado. Así, la expresión 'Creo para comprender" puede traducirse 'Tengo fe para comprender'. Ahora bien, el vocablo 'fe' se usa asimismo con preferencia a 'creencia'. Damos a continuación algunos ejemplos.

En ciertas ocasiones se usa en español 'fe' para traducir el vocablo alemán *Glaube* — que significa asimismo 'creencia'. Dos ejemplos son notorios. Por un lado, 'fe' se usa en la expresión 'filosofía de la fe' por medio de la cual se designa el pensamiento de Jacobi y de autores con análogas tendencias, es decir, de todos los que consideran la fe como una fuente de conocimiento suprasensible o como una aprehensión directa (mediante "intuición intelectual") de lo real en cuanto tal. Por otro lado, 'fe' se usa en la frase 'tuve que desplazar a la razón para dejar lugar a la fe' que aparece en Kant. Hay que advertir que este uso de 'fe' en vez de 'creencia' es el resultado de una simple costumbre terminológica. En efecto, en otros casos en los que, por ejemplo, Kant habla de *Glaube* (como cuando distingue entre *pragmatische Glaube, notwendige Glaube y doctrinale Glaube),* dicho vocablo suele vertirse por creencia'. Y la expresión 'filosofía de la creencia' en el caso de Jacobi no sería menos aceptable que la mencionada 'filosofía de la fe'.

Distinto de una mera costumbre terminológica es el caso en que se emplea 'fe' para designar algo distinto de 'creencia'. De los varios ejemplos posibles mencionamos aquí cuatro. Uno es el que atribuye a 'creencia' un significado más amplio que a 'fe'. En tal caso la creencia es tomada como una aserción —con convencimiento íntimo de la verdad y hasta evidencia de ella— de carácter muy general, dentro de la cual la fe es considerada como una variante religiosa. Otro es el que intenta distinguir formalmente entre creencia y fe indicando que son dos tipos irreductibles del creer. A ello se refiere Gabriel Marcel cuando subraya —sobre todo en *Le Mystère de l'Être*— que mientras la creencia es un "mero" *creer que,* la fe es un *creer en.* No hay, pues, en la fe un encerramiento en un universo dado en el cual la fe se refiere a contenidos específicos *que* se creen, sino un abrirse a posibilidades *en* las cuales se cree (y, podría decirse también, en las cuales se espera). Por eso la fe abarca, según Marcel, la estructura fundamental de la persona, entendida como estructura interpersonal e intersubjetiva. Otro caso es la definición de 'fe' como el contenido de la creencia. Otro, finalmente, es aquel en que la fe es definida como una virtud teologal (junto a la esperanza y la caridad). Esta última significación es la más propia de la teología, pero como ha ejercido notable influencia sobre varios usos del vocablo 'fe' en la literatura filosófica, daremos algunas mayores precisiones sobre ella y expondremos, además, varias distinciones propuestas por los teólogos.

La base principal para la última mencionada concepción de la fe es el famoso pasaje de San Pablo *(Hebreos,* 11.1) donde la fe, πίστις, es definida como ἐλπιζομένων ὑπόστασις πρ–αγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, la sustancia de las cosas que se esperan y que nos convence de las que no podemos ver. Este pasaje ha sido comentado por muchos teólogos. Entre ellos, por Santo Tomás, el cual sostiene que la fe, *fides,* es un hábito de la mente por medio del cual la vida eterna comienza en nosotros en tanto que hace posible que el intelecto dé su asentimiento a cosas que no aparecen. La fe es por ello una evidencia, distinta de toda opinión o sospecha, en las cuales falta la adhesión firme del entendimiento. La voluntad es movida al asentimiento por el acto del entendimiento engendrado por la fe (Cfr. S. *theol,* II, IIa, q. IV, 1 y 2c). Con lo cual la fe, aunque imposible sin la firme adhesión y asentimiento del entendimiento, no es algo meramente "subjetivo", por lo menos en el sentido moderno de este término. Sobre esta idea de la fe se han basado las aludidas distinciones teológicas. Entre las más importantes figuran las dos siguientes. Una es la distinción entre *fe implícita y fe explícita.* Otra es la distinción entre *fe confusa y fe distinta.* La fe implícita es la fe en una verdad que está contenida en otra verdad objeto de fe explícita, de tal suerte que la creencia explícita en la segunda verdad implica la creencia implícita en la primera. La fe confusa es la fe del "simple creyente", el cual vive en una "comunidad de fe" sin que parezca necesario pasar del vivir la fe al conocimiento de ella. La fe distinta es la fe del "docto", el cual aspira a un conocimiento que, sin separarse de la fe, contribuya a su precisión en la medida de lo posible. Como puede advertirse, no es legítimo equiparar —como a veces se ha hecho— la fe implícita con la confusa y la fe explícita con la distinta. Los que han sostenido la mencionada equiparación han definido 'implícito' en el sentido de 'lo que no está todavía aclarado' y 'explícito' en el sentido de 'lo ya aclarado', olvidando, por consiguiente, que la relación entre fe implícita y fe explícita no es una relación de menor a mayor claridad, sino una relación de implicación.

Sobre la relación entre saber y fe, y razón y fe: Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi*, 1909. — Henri Delacroix, *La Religion et la Foi*, 1921. Id., íd., *Foi et Science au Moyen Âge*, 1926. — George Galloway, *Faith and Reason in Religion*, 1927. — W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters*, 1931. — A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV Jahrhunderts*, 1932. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXX, 1/2]. — Dorothy Mary Emmet, *Philosophy and Faith*, 1936.

— B. Martinetti, *Ragione e fede*, 1942. — Sobre los fundamentos filosóficos de la fe: M. J. Bradshaw, *Philosophical Foundations of Faith*, 1941. — Nels Ferré, F. S., *Faith and Reason*, 1946. — Sobre la naturaleza de la fe: Charles J. Callan, *What is Faith?*, 1947. — A. Decout, *L'acte de foi. Ses éléments logiques. Ses éléments psychologiques*, 1947. — R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 1952. — H. Duméry, *Foi et interrogation*, 1953. — Sobre la fe como "creencia filosófica": Hans Reiner, *Das Phänomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts*, 1934. — Sobre la relación entre el conocimiento filosófico y la verdad religiosa: Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, 1945. — Sobre el conocimiento de la fe: H. Brunner, *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, 1941. — Romano Guardini, *Glaubenserkenntnis*, 1944. — Sobre psicología de la fe: P. Leonel Franca, S. J., *La psicología de la fe*, 1934. — Sobre fe en S. Agustín: M. Löhrer, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften zu den Confessiones*, 1955.— Sobre gracia y luz de la fe en Santo Tomás: Anselm Stolz, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, 1933. — Sobre la fe en Pascal: Jeanne Russier, *La foi selon Pascal*, 2 vols., 1950. — Sobre la fe en la "segunda escolástica": E. G. Mori, *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez*, 1953. — Véase también la bibliografía del artículo CREENCIA.

FE (MALA). Véase MALA FE.

FECHNER (GUSTAV THEODOR) (1801-1887), nacido en Gross-Särchen bei Muskau (Niederlausitz, Prusia), fue desde 1834 profesor de física en la Universidad de Leipzig. En 1839 se vio obligado, por enfermedad, a suspender su enseñanza y durante tres años —llamados "sus años de crisis"— se consagró a desarrollar su pensamiento, especialmente sobre cuestiones psicológicas y religiosas.

Característico de la filosofía de Fechner es la intención de elaborar un sistema metafísico de base inductiva. La metafísica no es para Fechner un saber absoluto *a priori*, como sostiene la filosofía romántica, pero tampoco es algo que deba eliminarse forzosamente del espíritu humano, según pretende el positivismo. La ciencia natural proporciona una serie de imágenes del universo por medio de las cuales el pensador puede elevarse al mundo de lo directamente inexperimentable. El hecho de la existencia de lo psíquico en los seres vivos no autoriza a negar esta misma cualidad en la naturaleza inorgánica, pues lo físico y lo psíquico no son realidades distintas e irreductiblemente opuestas, sino aspectos de una misma realidad esencial, de la misma manera que un semicírculo presenta, según el punto de vista del contemplador, los lados cóncavo y convexo. El universo es, por consiguiente, una realidad única, un conjunto de seres finitos que tienen su soporte en la infinitud de Dios. Este es, por así decirlo, el continente del contenido del mundo, el cual se muestra en todas sus partes como un conjunto vivificado. Semejante animación de todos los seres del universo se diferencia por su grado, desde la conciencia inferior de lo que se nos aparece como inorgánico hasta la superior conciencia divina. Cada alma superior contiene a la inferior, pero su distinta condición no representa ninguna discontinuidad en este universal pampsiquismo, sino que es simplemente el modo de enlace de una serie de realidades esencialmente idénticas. Los propios astros son seres animados, por cuanto poseen en sí mismos una unidad interna. Así, la Tierra posee un alma que contiene a las almas de los hombres, del mismo modo que el alma de la Tierra está contenida en el alma del universo, que no es otra que la divinidad. Fechner opone esta "visión diurna" a la "visión nocturna" de la ciencia natural mecanicista, que resuelve el universo en cantidad y medida sin tener en cuenta la realidad de las llamadas "cualidades secundarias", sin prestar la debida atención al hecho de la universal existencia de la vida psíquica. A título de tal, la "visión diurna" no es el producto de una deducción racional ni de una intuición intelectual que halle el Absoluto de una vez y para siempre; es el resultado de una reflexión sobre la Naturaleza susceptible de progreso indefinido. Lo mecánico no es, por consiguiente, rechazado en la concepción de Fechner, sino concebido como la manifestación de lo animado. De este modo ha podido Fechner enlazar la metafísica del pampsiquismo con una psicología experimental, con una psicofísica que obtuvo su más señalado triunfo en la formulación matemática de la llamada ley de Weber-Fechner. La psicología obtuvo inmediatamente la primacía en la influencia ejercida por Fechner; a ella le siguió su estética de tendencia psicologista y sólo de un modo relativo la metafísica. Bajo dicha influencia se hallan el psicólogo holandés Gerardus Heymans (VÉASE) en parte Friedrich Paulsen (V.) así como Bruno Wille (véase MONISMO).

Obras: *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*, 1836 (*El pequeño libro de la vida tras la muerte*). — *Ueber das höchste Gut*, 1846 (*Sobre el Bien supremo*). — *Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen*, 1848 (*Nanna o sobre la vida psíquica de las plantas*). — *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, 1851 (*Zend Avesta o sobre las cosas del cielo y del más allá*). — *Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre*, 1885 (*Sobre la doctrina atómica física y filosófica*). — *Elemente der Psychophysik*, 2 vols., 1860. — *Ueber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*, 1861 (*Sobre el problema del alma. Viaje a través del mundo visible para descubrir el mundo invisible*). — *Die drei Motive und Gründe des Glaubens*, 1863 (*Los tres motivos y razones de la fe*). — *Zur experimentalen Aesthetik*, 1873 (*Para la estética experimental*). — *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen*, 1873 (*Algunas ideas sobre la historia de la creación y desarrollo de los organismos*). — *Vorschule der Aesthetik*, 1876 (*Curso elemental de estética*). — *In Sachen der Psychophysik*, 1877 (*En las cosas de la psicofísica*). — *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879 (*La visión diurna frente a la visión nocturna*). — *Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*, 1882 (*Revisión de los puntas capitales de la psicofísica*). — "Ueber den psychophysischen Massprinzipien und das Webersche Gesetz", *Philosophische Studien*, VI (1887) ("Sobre los principios psicofísicos de masa y la ley de Weber"). — *Kollektivmasslehre* (*Teoría de la masa colectiva*), póstumo ed. por G. F. Lipps, 1897. — Bajo el pseudónimo de Doctor Mises, Fechner había publicado una serie de obras, algunas de ellas de carácter fantástico-humorístico: *Beweis, dass der Mond aus Jodine bestehe*, 1821 (*Demostración de que la Luna está hecha de yoduro*). — *Panegyrikus der jetztigen Medizin und Naturgeschichte*, 1822

(Panegírico de la actual medicina é Historia natural). — *Strapelia mixta,* 1824. — *Vergleichende Anatomie der Engel,* 1825 *(Anatomía comparada de los ángeles).* — *Rätselbüchlein,* 1878 *(El pequeño libro de los enigmas).* — Asimismo, un tomo de poesías: *Gedichte,* 1841. — Véase J. E. Kuntze, *G. Th. Fechner,* 1892. —Theodor Simon, *Leib und Seele bei Fechner und Lotze als Vertreter zweier massgebender Weltanschauungen,* 1894. — K. Lasswitz, *G. Th. Fechner,* 1896, 2ª ed., 1902. — W. Wundt, *G. Th. Fechner. Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages mit Beilagen,* 1901. — R. Liebe, *Fechners Metaphysik. Im Umriss dargestellt und beurteilt,* 1903. — A. Goldschmidt, *Fechners metaphysische Anschauungen,* 1903 (Dis.). — Hans Freudenreich, *Fechners psychologische Anschauungen,* 1904 (Dis). — B. Leisering, *Studien zu Fechners Metaphysik der Pflanzenseele,* 1907. — K. von Hollander, *Ueber die Bedeutung von Fechners Nanna für die Gegenwart,* 1908 (Dis.). — S. Hochfeld, *Fechner als Religionsphilosoph,* 1909. — E. Dennert, *Fechner als Naturforscher und Christ. Ein Beitrag zur Kritik des Pantheismus,* 1913. — H. Adolph, *Die Weltanschauung G. Th. Fechners,* 1923. — E. Wentschler, *Fechner und Lotze,* 1925. — J. Hermann, *Fechner,* 1926. — F. A. E. Meyer, *Philosophie, Metaphysik und christliche Glaube bei G. Th. Fechner,* 1937 (Dis.).

FEDON de Elis, discípulo de Sócrates y personaje principal en el diálogo de Platón titulado *Fedón,* fundó en Elis hacia 399 antes de J. C. una de las escuelas socráticas: la "escuela élico-erétrica", así llamada por haberse extendido por Eretria, donde la representó, entre otros, el amigo y discípulo de Fedón de Elis, Menedemo (v.) de Eretria. La escuela fundada por Fedón de Elis era afín a la de los megáricos (v.), pero con fuerte insistencia en las cuestiones morales y civiles prácticas. Según Diógenes Laercio (II, 105), Fedón de Elis escribió dos diálogos, que se han perdido, pero de los cuales hay noticia y algunos fragmentos en Séneca, *Ep.,* 94:41.

Además de las obras sobre la escuela de Megara y en particular el libro de C. Mallet citados en la bibliografía de MEGÁRICOS, véase U. von Wilamowitz-Moellendorff, "Phaidon von Elis", *Hermes, XIV* (1879), 187-93 y 476-7.

FEIJOO (FRAY BENITO JERÓNIMO) (1676-1764), nac. en Casdemiro (Orense), representó una forma muy hispánica de la ilustración enciclopédica setecentista. Sus exposiciones filosóficas carecen de orden sistemático y consisten más bien en una continua reiteración de temas siguiendo el modo mental del autor. Este modo está dominado —cuando menos en filosofía— por el ideal de la moderación. El propio escepticismo debe ser moderado y limitarse a reconocer que las tesis filosóficas son falibles. No es, pues, conveniente adherirse fanáticamente a ningún partido en las "guerras filosóficas"; los doctos deben ser "neutrales" y "políticos" en el buen sentido de estos dos términos. La novedad no es en principio ni buena ni mala. Contra las exageraciones de "nuestros aristotélicos" hay que admitir lo que esté bien fundado en el pensamiento moderno, pero contra las exageraciones de este pensamiento (por ejemplo, contra "la excesiva duda cartesiana") hay que aceptar (con cautela) inclusive aquello que no sabemos con toda certidumbre. Lo que sucede en los temas metafísicos ocurre también, según Feijoo, en los problemas de la filosofía natural. Deben rechazarse tanto los principios meramente verbales de gran parte de los autores escolásticos como los "extremismos" de la física corpuscular moderna, en particular gassendista. La oposición a las supersticiones, a los errores y a los engaños en que cae el común de las gentes no significa que deba prescindirse de las grandes verdades que se encuentran en los autores del pasado. Es muy característico de los comentarios filosóficos de Feijoo la constante alabanza de la claridad y la tendencia a lo concreto. Lo último se manifiesta en la preferencia por temas que rozan los "físico" y lo "corpóreo", en la aversión al análisis abstracto, en la idea de la lógica como arte instrumental, en la importancia concedida a la experiencia y a la experimentación, en los elogios (por otro lado mesurados) de Francis Bacon, etc. Sin embargo, esto no significa tampoco que Feijoo se adhiera a un completo experimentalismo; el sentido común y la razón deben corregir los excesos que a veces puede cometer "el gran magisterio de la experiencia". De hecho, la filosofía es para nuestro autor una reflexión situada entre lo demasiado abstracto y lo puramente concreto, una lucha constante qué oscila entre lo que llama la idearia y lo que califica de solidura. Los escritos de Feijoo fueron muy discutidos en su época. Entre sus impugnadores destacaron Salvador José Mañer (1676-1751: *Antitheatro crítico,* 1729) y Fray Francisco Soto y Marne *(Reflexiones crítico-apologéticas,* 1749). Defendió a Feijoo contra sus impugnadores, particularmente contra Mañer, el Padre Martín Sarmiento (1695-1772) con su *Demostración crítico-apologética del Teatro Crítico Universal* (1757).

Obras de Feijoo: *Theatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes,* 8 vols., 1727 a 1739; nueva impresión, 1773. — *Cartas eruditas y curiosas en que por la mayor parte se continúa el designio del T.C.U., impugnando o reduciendo a dudosas varias opiniones comunes,* 5 vols., 1742 a 1760; nueva impresión, 1774. — Selección de *Cartas eruditas* por Millares Carlo, 3 vols., 1923-1925. — Véase M. Morayta, *El P. Feijóo y sus obras,* 1913. — G. Marañón, *Las ideas biológicas del P. Feijóo,* 1934. — G. Delpy, *Feijóo et l'esprit européen,* 1936. — Arturo Ardao, *La filosofía polémica de F.,* 1962.

FELAPTON es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO), por muchos autores considerados como válidos, de la tercera figura (VÉASE). Un ejemplo de *Felapton* puede ser:

Si ningún automóvil es lento
y todos los automóviles son útiles,
entonces algunas cosas útiles no son lentas.

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset \sim Hx)\ .\ (x)\ (Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MeP\ .\ MaS) \supset SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'A', 'O', origen del término *Felapton,* en el orden M P - M S - S T.

FELICIDAD. En el artículo EUDEMONISMO nos hemos referido a las diversas morales llamadas "materiales" o "concretas" que consideran la felicidad, εὐδαιμονία, como el supremo

bien. La felicidad consiste en la posesión de tal bien, cualquiera que este último sea. En el presente artículo nos extenderemos sobre el concepto mismo de felicidad, si bien debe advertirse que en muchos casos la felicidad es definida por los filósofos como equivalente a la obtención de cierto bien o de ciertos bienes, de modo que lo dicho en el presente artículo coincide parcialmente con lo indicado en Eudemonismo.

Nos referiremos únicamente a algunas de las concepciones básicas de la felicidad. Aristóteles ha manifestado que la felicidad ha sido identificada con muy diversos bienes: con la virtud, o con la sabiduría práctica, o con la sabiduría filosófica, o con todas ellas acompañadas o no de placer, o con la prosperidad *(Eth. Nic.,* I, 8, 1098 b 24-9). La conclusión de Aristóteles es compleja: las mejores actividades son identificables con la felicidad. Pero como se trata de saber cuáles son tales "mejores actividades", el concepto de felicidad es vacío a menos de referirse a los bienes que la producen. En todo caso, Aristóteles tiende a identificar felicidad con ciertas actividades de carácter a la vez intelectual y moderado — o, mejor dicho, razonable y moderado. Boecio se dio cuenta asimismo de la índole "compuesta" de la felicidad; ésta es "el estado en el cual todos los bienes se hallan juntos". La felicidad no tiene, pues, sentido sin los bienes que hacen felices. Pero desde Boecio se tendió ya a distinguir entre varias clases de felicidad *(beatitudo);* puede hablarse de una "felicidad bestial" (que, propiamente, no es felicidad, sino, a lo sumo, "felicidad aparente"), de una "felicidad eterna" (que es la de la vida contemplativa), de una "felicidad final" o "última" o "perfecta", que es lo que se llamaría en español "beatitud". San Agustín habló de la felicidad como fin de la sabiduría; la felicidad es la posesión de lo verdadero absoluto y, en último término, la posesión *(fruitio)* de Dios; todas las demás "felicidades" se hallan subordinadas a aquélla. Lo mismo San Buenaventura, para quien la felicidad es el punto final y la consumación del itinerario que lleva el alma a Dios. La felicidad no es entonces ni voluptuosidad ni poder, sino conocimiento, amor y posesión de Dios. Santo Tomás usó el término *béatitudo* como equivalente al vocablo *felicidad,* y lo definió (S. *theol,* I, q. LXVII a 1) como "un bien perfecto de naturaleza intelectual". La felicidad no es simplemente un estado del alma, sino algo que el alma recibe desde fuera, pues de lo contrario la felicidad no estaría ligada a un bien verdadero.

Aunque los autores modernos hayan tratado de la felicidad en forma distinta que los filósofos antiguos y medievales, hay algo de común en todos ellos: el que la felicidad no es presentada nunca como un bien en sí mismo, ya que para saber lo que es la felicidad hay que conocer el bien o bienes que la producen. Inclusive quienes hacen radicar la felicidad en un estado de ánimo independiente de los posibles "bienes" o "males" supuestamente "externos", llegan a la conclusión de que no puede definirse la felicidad si no se define un cierto bien — por "subjetivo" que éste sea. Kant destacó muy claramente este punto al manifestar en la *Crítica de la razón práctica* que la felicidad es "el nombre de las razones subjetivas de la determinación" y, por tanto, no es reducible a ninguna razón particular. La felicidad es un concepto que pertenece al entendimiento; no es el fin de ningún impulso, sino lo que acompaña toda satisfacción.

La mayor parte de obras acerca de problemas éticos (véase ÉTICA) y acerca de la cuestión de la naturaleza del bien (VÉASE) tratan de la noción de felicidad. Se refieren asimismo a ella numerosas obras sobre los filósofos de que hemos hablado en el texto; en lo que toca a Kant, son pertinentes los comentarios a la *Crítica de la razón práctica* mencionados en la bibliografía del artículo sobre este filósofo. Nos limitamos a continuación a mencionar algunas obras especialmente consagradas al concepto de felicidad (o dicha) y *beatitudo* en varios autores o en general: J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote,* 1948 (Mémoires de l'Académie Royale de Belgique. Classe d. Lettres et d. Sc. mor. et pol., XLIV, fasc. 1). P. Massolo, *Il problema della felicità in Epicuro,* 1951. — Eilhelm Himmerich, *Eudaimonia. Die Lehre des Plotins von der Selbstverwirklichung des Menschen,* 1959 [Forschungen zur neuren Philosophie und ihrer Geschichte, N. F., 13]. — M.-D. Roland-Gosselin, "Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas d'Aquin", *Revue des sciences théologiques et philosophiques,* XIII (1929), 193-222. — J.-M. Ramírez, *De hominis beatitudine, tractatus theologicus,* 3 vols., 1942-1947. — M. W. Rombout, *La conception stoïcienne du bonheur chez Montesquieu et chez quelques-uns de ses contemporains,* 1958 [Leidse romanistische recks, 4]. — L. Vander Kerken, S. J., *Het menselijk Geluk,* 1952. — Josef Pieper, *Glück und Kontemplation,* 1957. — Véase también bibliografía del artículo EUDEMONISMO.

FÉNELON (FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE) (1651-1715), nac. en el Castillo de Fénelon (en el Périgord), arzobispo de Cambrai, es sobre todo conocido en la historia de la filosofía y de las ideas religiosas por la "doctrina del amor puro" *(le pur amour) y* por su ensayo de demostrar la existencia de Dios. Según la doctrina del amor puro —que Fénelon debió en parte a Madame Guyon (Jeanne-Marie Bouvier de la Mothe Guyon), a quien conoció en 1688—, es necesario que el espíritu se deje llevar libremente en la oración para que alcance un "gusto íntimo" *(goût intime)* de Dios. Entonces se ama a Dios con un amor puro, que no depende ni de la esperanza de recompensas ni del temor a castigos. El amor puro llega a no poseer conciencia de sí, pero ello no significa, según Fénelon, que sea independiente de la voluntad. El amor puro resulta de un consentimiento, pero se realiza solamente cuando la voluntad se entrega a Dios sin reservas. Es usual considerar a Fénelon como uno de los defensores del quietismo (v.) aun cuando este autor señala que proscribir la actividad no equivale a eliminar la acción. En su demostración de la existencia de Dios, Fénelon se basó en la idea del infinito existente en el espíritu humano — por lo tanto, se fundó especialmente en Descartes. Fénelon se ocupó asimismo de problemas de educación, manteniendo la necesidad de seguir los intereses de los niños, intereses que supuso no esencialmente contrarios a las buenas costumbres. En su filosofía política, nuestro autor defendió la institución monárquica, absoluta en poder, moderada en ejercicio, y se opuso a quienes defendían la idea de un contrato social (v).

Obras principales: *Traite de l'education des filies,* 1687. — *Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure,* 1697. — *Les aventures de Télémaque,* 1699. — *Démonstration de l'existence de Dieu et de ses attri-*

buts tirées des preuves intellectuelles et de l'idée de l'infini même, 1712. — *Dialogues des morts*, 1712. — *Dialogue sur l'éloquence*, 1718. — *Réfutation du système de la nature et de la grâce*, 1720 (en oposición a Malebranche). — *Fables*, 1734. — Varios escritos filosóficos (entre ellos la *Démonstration*, etc.) aparecieron en el volumen *Oeuvres philosophiques*, 1719. — Obras completas: *Oeuvres complètes*, 10 vols. (París, 1852). — Véase A. Chérel, *F. au XVIIIe siècle en France, son prestigue, son influence*, 1917. — Id., íd., *F. et la religion du pur amour*, 1934. — G. Joppin, *F. et la mystique du pur amour*, 1938. — E. Carcassonne, *F., l'homme et l'oeuvre*, 1946. — K. D. Little, *F. de F.*, 1951. — J.-L. Goré, *La notion d'indifférence chez F. et ses sources*, 1956.

FENOMENISMO es, en general, la doctrina que sostiene que solamente existen fenómenos, o solamente puede hablarse de fenómenos. El fenomenismo rechaza, por consiguiente, la afirmación de que pueden conocerse las cosas en sí, o inclusive la afirmación de que existen tales cosas en sí. El fenomenismo suele ir unido a la doctrina según la cual el conocimiento de la realidad se funda en la percepción, o posible percepción, de la "realidad". Suelen clasificarse las doctrinas fenomenistas en doctrinas fenomenistas metafísicas (u ontológicas) y doctrinas fenomenistas metafísicas. El fenomenismo metafísico (u ontológico) afirma que no hay cosas en sí; el fenomenismo gnoseológico afirma que si hay tales cosas en sí no pueden conocerse. Estas dos especies de fenomenismo se combinan con frecuencia en el mismo filósofo. Ciertos autores, especialmente los de tendencia positivista y empirista, niegan que su propio fenomenismo pueda ser calificado de metafísico (u ontológico) o gnoseológico; la interpretación metafísica (u ontológica) o gnoseológica es para ellos posterior a la actitud fenomenista; ésta consiste en aceptar "lo dado" (VÉASE) como fenómeno (v.) y éste como lo percibido o perceptible o (según la expresión de J. Stuart Mill) como "posibilidades permanentes de sensación". Este último tipo de fenomenismo recibe a veces el nombre de "radical" o "absoluto".

Las doctrinas fenomenistas son abundantes en la historia de la filosofía. Entre los filósofos antiguos puede considerarse como fenomenistas a muchos sofistas y escépticos. El fenomenismo antiguo es por lo común realista, es decir, admite que los fenómenos son la realidad y no distingue, por lo tanto, entre una supuesta realidad en sí y su aspecto o aspectos fenoménicos. Entre los filósofos modernos son fenomenistas varios empiristas; los más destacados son Hobbes, Berkeley y Hume. El fenomenismo de Hobbes es mecanicista o, mejor dicho, su fenomenismo —la idea de que "todo lo que computamos es sólo nuestras representaciones" *(phantasms)*— se halla yuxtapuesto a su mecanicismo, que es por acaso más fundamental que el primero. El fenomenismo de Berkeley es idealista y espiritualista; el de Hume puede ser calificado de "sensacionista". Son asimismo fenomenistas de tipo "sensacionista" autores como Condillac y varios de los "ideólogos" (v.). Una de las posibles interpretaciones de Kant hace de este autor un filósofo fenomenistas ello ocurre cuando se insiste en que para Kant el noúmeno o cosa en sí (v.) es a lo sumo un concepto límite. El propio Kant considera su posición como un idealismo trascendental, pero puede acentuarse el carácter fenomenista de este idealismo. Ello choca ciertamente con una dificultad: el olvidar que para Kant las apariencias (véase APARIENCIA) son conjuntos de representaciones, y el descuidar que el conocimiento no se constituye simplemente con las apariencias, aun cuando se basa en ellas. Ciertos positivistas, como Comte, son asimismo fenomenistas, en cuanto rechazan el concepto de cosa y de la posibilidad de explicación de la cosa. Lo mismo ocurre con autores como Renouvier (con su "principio de la relatividad"), como J. S. Mili (véase *supra),* como E. Mach, R. Avenarius y, en general, los autores de tendencia "neutralista", esto es, los que afirman que la realidad es simplemente lo dado. Puede mencionarse asimismo a este respecto a Schuppe, Schubert-Soldern, J. Rehmke y algunas de las primeras posiciones de Bertrand Russell, sobre todo cuando este último define 'cosa' como 'clase de apariencias (o fenómenos)'. El fenomenismo ha tenido gran auge especialmente en la época contemporánea en autores de lengua inglesa de tendencia empirista (véase PERCEPCIÓN).

W. T. Stace *(op. cit. infra)* manifestó que el fenomenismo ha sido casi siempre una "actitud" (*a kind of spirit or flavour)* que se ha revelado esporádicamente en el tratamiento de problemas aislados, y en particular de problemas en teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia. Es, pues, necesario, a su entender, "darle una metafísica". Esta metafísica ha sido llamada por Stace "la teoría de las células". La hipótesis básica de esta metafísica es la siguiente: "el universo es una pluralidad de células, todas ellas con la misma estructura fundamental, aunque ofreciendo, aparte de su estructura, variaciones en número indefinido. Así, hay sólo una especie de realidad concreta en el mundo. Desde este punto de vista [la metafísica aquí presentada], es un monismo. Pues el universo no sólo contiene células, sino que se halla compuesto exclusivamente de ellas. Sólo las células existen" (*op. cit.*, pág. 34). El término 'célula' es un término metafórico de índole biológica y designa "los constituyentes concretos de la realidad". Así, Stace se opone tanto al atomismo como al monadismo. El atomismo afirma que la materia es concreta. El monadismo afirma que los espíritus son concretos. Pero no hay ni "concretos materiales" ni "concretos espirituales": sólo esos "concretos" que son las "células" *(op. cit.*, pág. 35). Contra la tendencia a fundar el fenomenismo en una metafísica, Cosmo Guastella (VÉASE) considera que el fenomenismo (como "fenomenismo absoluto") es esencialmente anti-metafísico.

En la época actual, y especialmente en autores ingleses o de lengua inglesa, el fenomenismo es tratado usualmente desde el punto de vista "lingüístico". Se afirma sobre todo que todo enunciado acerca de una cosa u objeto material puede traducirse en principio a enunciados relativos a datos de los sentidos. Las llamadas "cosas materiales" son vistas como construcciones lógicas a base de datos "sensibles". Ahora bien, cuando se ha examinado cómo puede llevarse a cabo semejante traducción, se ha chocado con no pocas dificultades. Entre ellas cabe mencionar la necesidad de un número en principio infinito de enunciados para describir "una cosa" de modo puramente fenoménico o fenomenista. Hay, en efecto, un número en principio infinito, o cuando

menos indefinido, de "aspectos" de la supuesta "cosa". Se ha argüido por parte de los fenomenistas que esta dificultad no es suficiente para descartar el fenomenismo. Aunque la traducción indicada sea difícil, no es —se declara— imposible. Además, la descripción fenomenista de la realidad se aproxima más a ésta que la descripción de la realidad como "cosas", por cuanto que éstas son siempre construcciones. El lenguaje fenomenista, en suma, se adapta más que otro lenguaje a lo dado. Contra lo último se ha indicado que el lenguaje no fenomenista —por ejemplo, el lenguaje corriente, que habla de cosas y de objetos— no es menos adecuado que el fenomenista, por lo menos en cuanto dice todo lo que se propone decir. "Decir —escribe G. J. Warnock *(Berkeley,* 1953, pág. 240)— que un enunciado no se adapta a los hechos equivale sólo a decir que no es *verdadero.* Si digo 'Hay una mesa en mi estudio', esto no se adapta a los hechos si, por ejemplo, no hay en mi estudio ninguna mesa, sino sólo un escritorio. Por otro lado, si lo que digo es verdadero, se adapta a los hechos exactamente. . . Hay, desde luego, un número indefinido de hechos que *no* se hallan expresados en ningún enunciado, pero sería harto irrazonable poner objeciones a un enunciado porque deja de expresar hechos que no expresa ... Los físicos y los fisiólogos no han dejado establecido de ningún modo que el enunciado 'Oigo un coche' no es nunca *verdadero.* Lo que hay acaso establecido es que al oír un coche tiene lugar un número sorprendentemente complejo de acontecimientos físicos; han descubierto numerosos hechos sobre tal acontecimiento que las generaciones anteriores no habían siquiera sospechado. Pero el enunciado 'Oigo un coche' no afirma ni niega ninguno de estos hechos; afirma simplemente, de modo enteramente tautológico, el hecho de que oigo un coche." Esta objeción al fenomenismo es lingüística. Otras objeciones a la misma doctrina son más bien de carácter psicológico o, por lo menos, psico-gnoseológico; afirman que los fenomenistas yerran en la interpretación que dan a las expresiones 'percepción' y 'ser percibido'.

Según W. van Orman Quine *(From a Logical Point of View,* 1951, págs. 44 y sigs.) el fenomenismo y el "fisicalismo" (o "cosismo") están fundados respectivamente en dos ontologías cuya verdad no se puede últimamente demostrar, sino que cabe a lo sumo elegir. La elección no consiste simplemente en elegir un modo de ser la realidad, sino, y sobre todo, en elegir un modo de hablar acerca de la realidad. La decisión última sería en este caso de carácter pragmático; decidirse en favor del fenomenismo o contra él dependería de lo que se puede decir y no se puede decir en lenguaje fenomenista en comparación con lo que se puede decir y no se puede decir en lenguaje "fisicalista" y "cosista". Según ello, el fenomenismo no es "neutralista" (como tendían a sostener ciertos autores, como Mach, Avenarius, etc.). El fenomenismo es una ontología —*y* un lenguaje— o un lenguaje —y una ontología—, en virtud de la interdependencia entre la realidad (o "lo que hay") y lo que se dice acerca de la realidad (o "lo que se dice que hay").

Wilhelm Windelband, *Über Sinn und Wert des Phänomenalismus,* en *Sitzungsberichte der Heidelberg. Akademie der Wissenschaften,* 1912. — Hans Kleinpeter, *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung,* 1913. — Cosmo Guastella, *Le ragione del fenomenismo,* 3 vols. (I. *Preliminari,* 1921; II. *La cosa in sè,* 1922; III. *Le antinomie,* 1923). — Calogero Angelo Sacheli, *Fenomenismo,* 1926. — Alfonso Sammartino, *Il Fenomenismo nel suo sviluppo storico,* 1936. — W. T. Stace, *The Nature of the World. An Essay in Phenomenalist Metaphysics,* 1940. — W. F. R. Hardie, "The Paradox of Phenomenalism", en *Aristotelian Society Proceedings,* XLVI (1945-1946). — A. J. Ayer, "Phenomenalism", *ibid.,* XLVII (1946-1947). — W. van Orman Quine, *op. cit. supra.* — Peter Alexander, *Sensationalism and Scientific Explanation,* 1963. — Para el fenomenismo en Hobbes: Bruno Wille, *Der Phänomenalismus des Th. H.,* 1888 (Dis.). — Giovanni Cesca, *Il fenomenismo di Hobbes,* 1891. — Véase también la bibliografía de FENÓMENO.

FENÓMENO. El término fenómeno' procede del griego φαινόμενον (plural: φαινόμενα). Su significado es "lo que aparece"; 'fenómeno' equivale, pues, a 'apariencia'. Los fenómenos o apariencias son contrastados por Platón con la realidad verdadera o los "seres", ὄντα *(Rep., X* 596 E *et. al).* El mundo de los fenómenos o apariencias es el mundo de las "mera» representaciones", φαμτασμάτα (véase FANTASÍA). El mundo de los fenómenos puede ser también descrito como el mundo de las "apariencias": *phenomena sive apparitiones* (Leibniz; Gerhardt VII, 319). Algunos autores han relacionado el término φαινόμενον y el término φαίνεσθαι (= 'aparecer', 'manifestarse', 'revelarse') con otros vocablos cuya raíz es φυ- ; así, por ejemplo, y sobre todo con φὺω, "surgir" (de donde φύσις), y hasta φῶς, luz. Apoyándose en algunas de estas pesquisas filológicas, Heidegger ha definido 'fenómeno' como "lo que se hace patente por sí mismo" (*Sein und Zeit, §* 7A). Ahora bien, como lo que se hace patente por sí mismo aparece "bajo una luz" (sin la cual no podría "verse"), el fenómeno es considerado como "lo que se revela por sí mismo en su luz". En este sentido el fenómeno puede ser materia de descripción, y objeto de una "fenomenología" (VÉASE), en cuanto explicación mediante el decir *(logos)* de aquello que se manifiesta por sí mismo y "desde sí mismo".

Estudiaremos aquí el concepto de fenómeno tal como ha sido elaborado por varios pensadores y períodos; conviene completar lo que se dice en este artículo con el contenido de los artículos Apariencia, Fantasía, Fenomenismo, Fenomenología (VÉANSE).

Para muchos filósofos griegos, el fenómeno es lo que parece ser tal como realmente se manifiesta, pero que, en rigor, puede ser algo distinto y aun opuesto. El fenómeno se contrapone entonces al ser verdadero y aun es un encubrimiento de este ser. El concepto de fenómeno es, por lo tanto, sumamente equívoco; si, por una parte, puede ser la verdad, lo que es a la vez aparente y evidente, por otra puede ser lo que encubre la verdad, el falso ser, y, finalmente, aquello por lo cual la verdad se manifiesta, el camino hacia lo verdadero. Estas tres nociones suelen presentarse confundidas o, cuando menos, entrelazadas en la historia de la filosofía. Aun en aquellos pensadores para quienes la oposición entre fenómeno y ser verdadero equivale a la oposición entre lo sensible y lo inteligible, lo aparente y lo real, el ser que parece y el ser que es, el fenómeno no significa siempre lo ilusorio. Muchas veces es el fenómeno, más que rea-

lidad ilusoria, realidad subordinada y dependiente, sombra proyectada por una luz, pero sombra sin la cual la luz no sería en última instancia accesible. Por eso se habla a veces de "salvar las apariencias" (VÉASE) — lo que equivale a "salvar los fenómenos", σοζειντά φαινόμενα Por eso también no hay una sola y única forma de relación entre lo en sí y el fenómeno y entre ellos y la conciencia cognoscente, y por eso también la filosofía "elegida" depende en gran parte de la forma como tal relación sea concebida. En Parménides, por ejemplo, lo en sí predomina de tal modo, que la "doctrina de la opinión" —que se hace inevitable por la presencia del mundo— se constituye casi enteramente al margen de la "doctrina de la verdad"; no hay propiamente más que un en sí —la "esfera" espacial llena— y ningún fenómeno, pues lo en sí no puede desdoblarse. Tal posición se opone directamente a todas las tendencias "fenomenistas"; para ellas no hay un "en sí" o, mejor dicho, para ellas el fenómeno es una realidad última, lo cual equivale casi siempre a hacer del fenómeno el hecho puro y simple que lleva en sí mismo su propio sentido. Este "fenomenismo" no debe en modo alguno confundirse con las direcciones que recomiendan atenerse al fenómeno, a la experiencia posible. El fenomenismo en cuanto tal es el que niega las "cualidades primarias" o, mejor aun, el que sostiene el carácter primario de las cualidades secundarias. El primado de los *matters of fact* en el sentido de Hume puede valer como la expresión más cabal de una tendencia que ofrece, por otro lado, muy diversos aspectos. En modo alguno es lícito, en efecto, dar el mismo nombre de fenomenismo a direcciones tan dispares como, por ejemplo, Hume, Berkeley, Mach o Renouvier. En general, y visto desde el ángulo de la afirmación de lo en sí o el fenómeno y de la relación entre ambos, las posiciones adoptadas hasta el presente pueden esquematizarse imperfectamente del siguiente modo: (1) posición exclusiva de lo en sí (Parménides, formas extremas del panteísmo acosmista); (2) posición exclusiva del fenómeno (fenomenismo radical, negación de toda cualidad primaria: ser es ser percibido); (3) lo en sí y el fenómeno existen separadamente y entre ellos no hay sino la nada (Parménides desde el momento en que formula la doctrina de la opinión, algunas direcciones del platonismo); (4) lo en sí y el fenómeno están unidos por el demiurgo o por una divinidad (platonismo, ocasionalismo y, en general, toda crítica de la racionalidad del nexo causal que no acabe en un puro fenomenismo); (5) división de lo en sí en una multiplicidad (Demócrito y el mecanicismo en general; lo en sí queda escindido o pulverizado, salvándose de este modo, sin perderse nada de su inteligibilidad, un movimiento que en realidad no es más que desplazamiento o cambio de posición, pues el movimiento es aquí la diversidad de posiciones recíprocas de entes últimamente irreductibles: los átomos); (6) afirmación de lo en sí y simultánea afirmación de su incognoscibilidad teórica (Kant; salvación de los conflictos de la razón teórica por la razón práctica; disolución por la acción de los conflictos racionales; marxismo; primado de la fe: Jacobi, Fries; metafísicas irracionalistas: Schopenhauer, etc.). En todo caso, y particularmente en este último sentido, el fenómeno no es, como Kant sostiene explícitamente, un aparecer, sino algo igualmente distinto del noúmeno y de la mera apariencia. En efecto, en oposición a lo que ocurre en la apariencia *(blosser Schein),* en el fenómeno *(Erscheinung)* "los objetos y aun las propiedades que les atribuimos son siempre considerados como algo dado realmente" *(K. r. V.,* B 69), pues el fenómeno es "la intuición de los objetos exteriores y la que el espíritu tiene de sí mismo" representada en las formas del espacio y del tiempo. En cambio el fenómeno se relaciona con el noúmeno (VÉASE) en cuanto manifestación de lo que "el objeto es en sí". El fenómeno se convierte en objeto de experiencia posible frente a lo que es simple apariencia ilusoria y frente a lo que se halla más allá de esta experiencia misma. Por eso el signifi-ficado que da Kant a 'fenómeno' no es, en rigor, sino la plena conciencia de lo que ha sido casi siempre la noción de fenómeno en la historia filosófica. Pues en cualquiera de las direcciones mencionadas, aun en aquellas que han partido de la contradicción de la experiencia sensible para hacer del ser aparente el ser falso, el fenómeno ha sido no sólo el único camino para llegar más allá de él, sino también algo que ha constituido una realidad innegable, algo que no ha sido pura apariencia, ya que esta apariencia debe ser simplemente negada, en tanto que el fenómeno no puede ser negado por ser siempre objeto de experiencia. La "salvación" del fenómeno coincide así con la "salvación" de la experiencia. En ello coinciden muchas direcciones filosóficas, las cuales encuentran en esta fórmula la raíz última de su actitud frente a la experiencia posible.

El concepto de fenómeno y de su relación con la "realidad" ha sido analizado con particular atención y gran detalle por la fenomenología de Husserl en la medida por lo menos en que ha procurado atender "a las cosas mismas". Sin embargo, aun dentro del marco del método fenomenológico, el fenómeno no puede ser simplemente definido como aquello que "se da"; como señala Husserl, el término 'fenómeno' está usualmente lastrado de equívocos, y conviene atender a su significación en tanto que se refiere a los actos de representación intuitiva. De ahí diversos y, al mismo tiempo, escalonados significados del vocablo. Fenómeno significa, en efecto, 1) "la vivencia concreta de la intuición" (el tener presente o representado, intuitivamente, cierto objeto); 2) "el objeto intuido (aparente), como el que nos aparece *hic et nunc".* Y, de un modo que induce a error, se llama asimismo fenómeno a 3) "los *elementos reales* del fenómeno en el primer sentido, en el sentido del *acto concreto de aparición o de intuición". (Investigaciones lógicas,* trad. Morente-Gaos, VI. Apéndice.) Según Husserl, el concepto primitivo de fenómeno es el indicado en 2), es decir, "el de lo aparente o de lo que puede aparecer, el de lo intuitivo como tal". Y sólo esto hace posible que la fenomenología sea "la teoría de los fenómenos puros". Con lo cual quedan planteados los problemas que conciernen a la relación del fenómeno con lo real en la medida en que la conciencia pura pretende salir del círculo inmanente en que se ha ence-

rrado. Siguiendo a Husserl, Herbert Spiegelberg ("The Reality-Phenomenon and Reality", en *Philosophical Studies in Memory of E. Husserl,* ed. M. Farber, 1940, págs. 84-105) ha distinguido entre fenómeno, realidad y realidad-fenómeno. Fenómeno es, dice Spiegelberg, "todo lo dado a nosotros directamente, sin inferencias mediadoras, y tal como es dado"; en otros términos, fenómeno es "la cosa misma tal como es presentada". Realidad es, en cambio, "lo que subsiste por su propio ser", independientemente de cualquier observador. Esta realidad puede ser no sólo física y psíquica, sino también ideal, axiológica, etc. Finalmente, realidad-fenómeno es todo objeto fenomenal _ que pretende ser real, esto es, aquel 1 fenómeno que al mismo tiempo se supone real *(op. cit.* págs. 86-7), con lo cual se daría en la realidad-fenómeno una coincidencia de las dos entidades y una eliminación tanto del carácter puramente fenoménico del fenómeno como de la índole estrictamente transfenoménica de la realidad como tal.

Jean Jacques Gourd, *Le Phénomène,* 1888. — Emile Boirac, *L'Idée de Phénomène,* 1898. — Georges Dawes Hicks, *Die Begriffe Phänomenon vnd Noumenon in ihrem Verhältnis zueinander bei Kant. Beitrag zur Auslegung und Kritik der Transzendentalphilosophie,* 1897 (Dis.). — Georges Matisse, *Le primat du phénomène dans la connaissance* (t. II. de *La philosophie de la nature,* 1938). — Heinrich Barth, *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemegeschichte. I. Altertum und Mittelalter,* 1947; II. *Neuzeit,* 1959. — F. Pfister, *Il metodo della scienza,* 1948. — R. Vancourt, *La philosophie et sa structure,* I, 1953.— C. Rossi, *Fenomeno e contenuto della coscienza,* 1957. — Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs,* 1958 *(Phaenomenologica,* 1). — Véase también la bibliografía de los artículos APARIENCIA, FENOMENISMO, FENOMENOLOGÍA Y SALVAR LAS APARIENCIAS.

FENOMENOLOGÍA. I. *Sentido pre-husserliano de 'fenomenología'.* El prefacio al *Neues Organon* (1764), de Lambert (VÉASE), plantea cuatro cuestiones: 1) ¿Se ha negado la Naturaleza a otorgar al hombre la fuerza suficiente para marchar hacia la verdad? 2) ¿Se ofrece la verdad bajo la máscara del error? 3) ¿Oculta el lenguaje la verdad con términos equívocos? 4) ¿Existen fantasmas que, fascinando los ojos de la inteligencia, le impidan percibir la verdad? A estas cuatro cuestiones responde Lambert con cuatro investigaciones distintas: la primera es la *dianoiología* o reglas del arte de pensar; la segunda es la *aletología,* que examina la verdad en sus elementos; la tercera es la *semiótica,* que asigna a lo verdadero sus caracteres extemos; la cuarta es la *fenomenología,* destinada a distinguir entre la verdad y la apariencia. La fenomenología es, pues, como el citado filósofo la designa, la "teoría de la apariencia", el fundamento de todo saber empírico. En los *Principios metafísicos de la ciencia natural,* — Kant concibe la materia como algo movible en el espacio, es decir, considera el movimiento como cantidad pura en la *foronomia;* concibe la materia como algo movible en cuanto ocupa un espacio, es decir, examina el movimiento como algo perteneciente a la cualidad de la materia bajo el nombre de una fuerza originariamente movible en la *dinámica;* concibe la materia como lo móvil en tanto que posee una fuerza que la impulsa, es decir, considera la materia con esta cualidad en relación con su movimiento en la *mecánica; y* concibe la materia como algo móvil en tanto que posible objeto de experiencia, es decir, examina el movimiento o reposo de la materia en relación con la forma de representación en la *fenomenología.* Kant ha hablado también de una *phenomenologia generalis* que debería preceder a la metafísica y trazar la línea divisoria entre el mundo sensible y el inteligible para evitar ilegítimas transposiciones del uno al otro *(Werke,* ed. Cassirer, IX, 73: Correspondencia [con Lambert, 1770], *apud* E. Cassirer, I. *Kant,* Cap. II, 5, en tomo X de citados *Werke).* Por su parte, al establecer una distinción entre la psicología y la lógica, Ha-milton señala que la primera es una fenomenología, pues se refiere a lo que aparece en vez de aplicarse al pensamiento en cuanto tal. La fenomenología es entonces una psicognosia o examen de las "ideas" tal como de hecho surgen y desaparecen en el curso de los procesos de la mente. Hegel llama "fenomenología del Espíritu" a la ciencia que muestra la sucesión de las diferentes formas o fenómenos de la conciencia hasta llegar al saber absoluto. La fenomenología del Espíritu representa, a su entender, la introducción al sistema total de la ciencia: la fenomenología presenta el "devenir de la *ciencia en general* o del *saber".* Según Eduard von Hartmann, la "fenomenología de la conciencia moral" equivale a una descripción y análisis de los tipos de vida moral destinados al establecimiento de una jerarquía que no excluya ilegítimamente ninguno de los tipos esenciales que se han manifestado en el curso de la historia humana. El término 'fenomenología' ha adquirido un puesto *central y* un sentido muy preciso también en el pensamiento de Husserl, Peirce y Stumpf. Para este último, la fenomenología es una ciencia neutral que trata de los "fenómenos psíquicos en sí", es decir, en cuanto contenidos significativos. Aunque sostiene enérgicamente su "neutralidad", la fenomenología de Stumpf se halla, de hecho, implicada en proporción considerable con la psicología o, cuando menos, con una psicología descriptiva. (Ya Brentano hablaba, en un contexto semejante, de una *fenomenognosia.)* El término 'fenomenología' fue usado asimismo por Peirce —quien lo tomó de Hegel— para designar una de las tres partes en que, a su entender, se divide la filosofía (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). La fenomenología —dice Peirce— constituye un estudio simple y no se subdivide en otras ramas *(Coll. Papers,* 1.190). Peirce llama también a la fenomenología *faneroscopia y* define a ésta como la descripción del *fanerón.* Éste es "el todo colectivo de cuanto está de cualquier modo o en cualquier sentido presente a la mente, independientemente de si corresponde o no a ninguna cosa real" (1. 284). Según Peirce, el término 'fanerón' designa algo similar a lo que los filósofos ingleses han llamado *idea,* aun cuando éstos han restringido demasiado el significado de 'idea'. Los fanerones están enteramente abiertos a la observación. Por eso la fenomenología o faneroscopia es "el estudio que, apoyado en la observación directa de los fanerones y mediante generalización de sus observaciones, señala varias clases muy amplias de fanerones; describe los

caracteres de cada una; muestra que, aunque se hallan tan inextricablemente mezclados que ninguno puede ser aislado, resulta evidente que sus caracteres son muy dispares; pnieba luego que cierto número muy reducido comprende todas estas más amplias categorías de fanerones existentes y, finalmente, procede a la laboriosa y difícil tarea de enumerar las principales subdivisiones de estas categorías" (1.286). La fenomenología o *faneroscopia* se abstiene de toda especulación en cuanto a las relaciones entre sus categorías y los hechos fisiológicos, cerebrales o de cualquier otra índole. Se limita a describir las apariencias directas y trata de combinar la exactitud minuciosa con la más amplia especulación. Para practicar la fenomenología no hay que estar influido por ninguna tradición, por ninguna autoridad, por ninguna suposición de que los hechos deberían ser de un modo o de otro: hay que limitarse simple y honradamente a la observación de las apariencias (1.287). Las divisiones formales de los elementos del fanerón deben ser divisiones según lo que Peirce llama *valencias*. Hallamos, así, modadas, mónadas, diadas, tríadas, tetradas, etc. (1.292). Peirce relacionó el estudio de los elementos del "fanerón" con sus investigaciones sobre la lógica de las relaciones.

17. *Sentido husserliano y post-husserliano de 'fenomenología'.* En la época actual cuando se habla de fenomenología se tiende a entender por ella principalmente la fenomenología de Husserl (VÉASE) y de los fenomenólogos que han partido de Husserl o que, como Alexander Pfänder (VÉASE), se relacionaron con Husserl de modo diverso al de los discípulos o continuadores —más o menos fieles— de éste. Tomada en su máxima generalidad, la "escuela fenomenológica" es compleja y variada, y más todavía lo es el "movimiento fenomenológico", como puede verse en la larga historia de este movimiento escrita por Herbert Spiegelberg (Cfr. *op. cit. infra).* Dentro de este movimiento figuran, según Spiegelberg, "la fase alemana" (con la fenomenología pura de Husserl y su evolución; el citado Pfánder, Adolf Reinach, Moritz Geiger, E. Stein, R. Ingarden y otros; la fenomenología de las esencias de Scheler; las bases fenomenológicas de Heidegger y de Nicolai Hartmann), la "fase francesa" (con las "relaciones" de Gabriel Marcel con el "movimiento fenomenológico" o cuando menos los "temas fenomenológicos"; las bases fenomenológicas de Jean-Paul Sartre, de M. Merleau-Ponty y de Paul Ricoeur), y otras diversas "fases" y "períodos". A algunos de los autores mencionados hemos dedicado artículos especiales en los que se indican sus relaciones con el movimiento fenomenológico, pero sin necesariamente hacer de ellos "simples fenomenólogos". Todos esos autores han contribuido de algún modo a elaborar, modificar y, en muchos casos, "superar" la fenomenología de Husserl, de modo que una presentación de "la fenomenología en general" sería tarea larga y, dentro de los límites de la presente obra, poco practicable. Por este motivo nos referiremos en esta sección principal, y casi exclusivamente, a la fenomenología en cuanto ha sido bosquejada y desarrollada por Husserl. Además, nos ocuparemos principalmente, aunque no exclusivamente, de la fenomenología husserliana como "método" y como "modo de ver". La evolución de la fenomenología en el propio Husserl ha sido tratada especialmente en el artículo sobre este pensador, por lo que no insistiremos demasiado en ella. Por lo demás, serán inevitables algunas repeticiones con respecto a lo dicho en el aludido artículo, que en algunos respectos se entrelaza con el presente y en otros lo suplementa. Advertimos que en sus orígenes cuando menos hubo relaciones interesantes, pero en las que no podemos detenernos aquí, entre la fenomenología husserliana, y en particular la preparación para la misma, y las investigaciones de Stumpf (v.) y, en general, las de Brentano (v.) y su escuela, así como la actitud anti-psicologista de Frege (v.) en lo que toca a la fundamentación de la matemática.

Indicamos antes que la fenomenología es a la vez un "método" y un "modo de ver". Ambos se hallan estrechamente relacionados, por cuanto el método se constituye mediante un modo de ver y éste se hace posible mediante el método. Comenzaremos, sin embargo, por poner de relieve el método. Éste se constituye tras la depuración del psicologismo (VÉASE). Es preciso mostrar que las leyes lógicas son leyes lógicas puras y no empíricas o trascendentales o procedentes de un supuesto mundo inteligible de carácter metafísico. Sobre todo es preciso mostrar que ciertos actos tales como la abstracción, el juicio, la inferencia, etc. no son actos empíricos: son actos de naturaleza intencional (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que tienen sus correlatos en puros "términos" de la conciencia (VÉASE) como conciencia intencional. Esta conciencia no aprehende los objetos del mundo natural como tales objetos, pero tampoco constituye lo dado en cuanto objeto de conocimiento: aprehende puras significaciones en cuanto son simplemente dadas y tal como son dadas. La depuración antes mencionada lleva, así, al método fenomenológico y a la vez constituye tal método. Con el fin de poner a éste en marcha es menester adoptar una actitud radical: la de la "suspensión" del "mundo natural". La creencia en la realidad del mundo natural y las proposiciones a que da lugar esta creencia son "puestas entre paréntesis" por medio de la epojé (VÉASE) fenomenológica. Ello no quiere decir que se niega la realidad del mundo natural; la epojé fenomenológica no es una manifestación de escepticismo. Sólo sucede que, a consecuencia de la epojé, se coloca, por decirlo así, un nuevo "signo" a la "actitud natural". En virtud de este "signo" se procede a abstenerse sobre la existencia espacio-temporal del mundo. El método fenomenológico consiste, pues, en re-considerar todos los contenidos de conciencia. En vez de examinar si tales contenidos son reales o irreales, ideales, imaginarios, etc. se procede a examinarlos en cuanto son puramente dados. Mediante la epojé le es posible a la conciencia fenomenológica atenerse a lo dado en cuanto tal y describirlo en su pureza. Lo dado (VÉASE) no es en la fenomenología de Husserl lo que es en la filosofía trascendental — un material que se organiza mediante formas de intuición y categorías. No es tampoco algo "empírico" — los datos de los sentidos. Lo dado es el correlato de la conciencia intencional. No hay contenidos de conciencia, sino únicamente "fenómenos". La fenomenología es una pura descripción de lo que se muestra por sí mismo, de acuerdo con "el principio de los principios": reconocer que "toda intuición primordial

es una fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se presenta por sí mismo 'en la intuición' (y, por así decirlo, 'en persona') debe ser acepta-, do simplemente como lo que se ofrece y tal como se ofrece, aunque solamente dentro de los límites en los cuales se presenta" *(Ideen,* § 24).

La fenomenología no presupone, pues, nada: ni el mundo natural, ni el sentido común, ni las proposiciones de la ciencia, ni las experiencias psicológicas. Se coloca "antes" de toda creencia y de todo juicio para explorar simplemente y pulcramente lo dado. Es, como ha declarado Husserl, un "positivismo absoluto". A base del mismo es posible llevar a cabo el proceso de la reducción (VÉASE) o, mejor dicho, de una serie de reducciones. Ante todo la reducción eidética (VÉASE). Lo que resulta de ella —su "residuo"— son las esencias (véase ESENCIA). Las esencias son dadas a la intuición (VÉASE) fenomenológica, la cual se convierte de este modo en una aprehensión de "unidades ideales significativas" —de "sentidos" u "objetos-sentidos"—, de "universalidades". Éstas no son ni conceptos lógicos ni ideas platónicas. Las universalidades esenciales aprehendidas fenome-nológicamente son de muchas clases. En la intuición del color rojo o, mejor, de un matiz de rojo se da a la conciencia intencional la esencia "rojo". En la intuición de una figura cuadrada se da a la misma intuición la esencia "cuadrado". En el puro flujo de lo vivido o puro tejido de vivencias de la conciencia intencional se hallan expresiones y significaciones. Las significaciones "cumplen" lo que las expresiones mientan. Cuando las significaciones a su vez resultan "cumplidas" o "llenadas" se obtienen las esencias. Éstas pueden, pues, caracterizarse como lo que se da a la intuición cuando hay adecuación entre los actos expresivos, los actos significativos y el cumplimiento de éstos. La adecuación en cuestión puede ser parcial o total; sólo en este último caso hay verdadera "intuición esencial" (***Wesensschau).***

La reducción eidética es sólo la primera fase de la reducción fenómenológica. Ésta incluye la reducción trascendental. Por medio de ésta se pone entre paréntesis la existencia misma de la conciencia. Con ello la conciencia se vuelve sobre sí misma y en vez de tender hacia lo que se da a ella tiende hacia sí en su pureza intencional. En la actividad intencional pueden distinguirse, según Husserl, dos polos: el noético (VÉASE) y el noemático. No se trata de dos realidades, y menos aun de dos actos distintos, sino de dos extremos de un simple y puro "flujo intencional". La atención hacia lo noemático es lo característico de la intuición de las esencias. La atención hacia lo noético es lo característico de la reversión de la conciencia hacia sí misma. Mediante esta operación se obtiene la conciencia pura, trascendental, como "residuo último" de la reducción fenomenológica. En el curso de la reducción eidética, Husserl había prestado atención primordial a la fenomenología como un "método" y como un "modo de ver" que llevaba a la constitución de una "ciencia universal", fundamento de todas las ciencias particulares. En efecto, las ciencias eidéticas o ciencias de esencias se convertían en fundamento de todas las ciencias (véase ESENCIA). En el curso de la reducción trascendental, Husserl llega a una idea "egológica" de la conciencia — a diferencia de la idea "no egológica" característica de la fase a veces llamada "metódica" de la fenomenología. Como en esta fase parecía quedar sin apoyo la actividad intencional, Husserl concluyó que es menester fundarla en el "yo trascendental". De ahí el "idealismo trascendental" de Husserl, rechazado por muchos fenomenólogos como extraño al propósito inicial de la fenomenología y hasta como incompatible con tal propósito. Sin embargo, Husserl ha insistido en que de no llegarse al último residuo del yo trascendental la fenomenología misma carece de base. Las ciencias de las esencias se basan, a su entender, en una "egología trascendental".

La evolución de la fenomenología de Husserl a partir de este momento pertenece más bien al pensamiento propio de dicho autor (véase HUSSERL [EDMUND]) que al "movimiento fenomenológico". Prácticamente, sólo Eugen Fink trabajó con Husserl en sus esfuerzos para desarrollar una "fenomenología genética" —como exploración de los actos constitutivos de la conciencia trascendental— y en una "fenomenología constructiva" — como reconstrucción de datos no dados directamente. Menos todavía pertenecen al "movimiento fenomenológico" los trabajos de Husserl encaminados a superar el posible "solipsismo" de la conciencia trascendental y a restaurar la intersubjetividad (véase INTERSUBJETIVO) de las "conciencias" — lo que a veces se ha llamado "monadología trascendental". En cambio, ha influido grandemente sobre fenomenólogos y sobre autores que no pertenecen a este movimiento la idea husserliana del "mundo vivido" a la que nos hemos referido brevemente en el artículo ***Lebenswelt*** (VÉASE).

Hemos indicado antes que trataríamos principalmente de la fenomenología tal como fue elaborada por Husserl, especialmente en su fase "propiamente fenomenológica". Sin embargo, es pertinente mencionar aquí como muy ligada a esta base la llamada "fenomenología de las esencias de Max Scheler" (VÉASE). Este autor trató especialmente de las esencias como "esencias-valores" y se interesó por la "intuición emocional" de tales esencias. Estas últimas no se hallan directamente ligadas a significaciones; en la intuición del valor de lo agradable, por ejemplo, no se intuye la significación de la esencia "agradable", sino que se intuye (emocionalmente) la esencia "agradable" misma. Scheler desarrolló con detalle una teoría de la "experiencia fenomenológica" ligada a una doctrina de los "hechos fenomenológicos", a diferencia de otros tipos de hecho (VÉASE).

III. *La fenomenología en Husserl y en Hegel.* Algunos de los significados de 'fenomenología' antes presentados son muy distintos entre sí. Por ejemplo, poco o nada parece haber de común entre el significado de 'fenomenología' en Lambert y el significado del mismo término en Peirce o Husserl, salvo la común referencia a un "mundo de fenómenos". Durante mucho tiempo se ha pensado que no había tampoco nada de común entre el sentido de 'fenomenología' en Hegel y en Husserl, pues mientras para el primero la fenomenología constituye un sistema cerrado —si bien dinámico—, para el segundo constituye la afirmación de la máxima apertura de la conciencia en tanto que conciencia intencional. En efecto, los fenomenólogos han insistido siempre en que, contra el mundo cerrado de los kantianos y neokantianos, ellos proponían un mundo abierto; en vez de la asimilación y de la constitución había el

"reconocimiento" y la "visión". Además, mientras para Hegel se trata de dialéctica, para Husserl se trata de descripción pura. Recientemente, sin embargo, se ha intentado descubrir conexiones entre la fenomenología hegeliana y la husserliana. Así, Alphonse de Waelhens *(Existence et signification* [1958], págs. 7-29) ha puesto de relieve que Hegel había ya subrayado, al comienzo de la *Fenomenología del Espíritu,* que no puede hablarse de un conocimiento en tanto que representación que un sujeto tiene de algo situado absolutamente fuera de él — lo que equivaldría a decir que el conocimiento puede ser verdadero hallándose fuera del absoluto, es decir, de la verdad. Esta concepción no representativa de la conciencia es en algunos respectos similar a la husserliana — bien que en esta última no haya progreso hacia el absoluto, sino simplemente apertura ante el objeto intencional. Por otro lado, la ambigüedad de la posición de Hegel con respecto al famoso "dilema idealismo-realismo" se reproduce en Husserl, hasta el punto de que los partidarios de un "Husserl idealista" pueden aportar argumentos tan convincentes en favor de su opinión como los partidarios de un "Husserl realista". Finalmente, hay tanto en Hegel como en Husserl un intento de reducir la experiencia a una "experiencia perceptiva originaria" anterior a toda transformación por medio de la ciencia o inclusive del sentido común.

Véase la bibliografía de HUSSERL (EDMUND). Además, o sobre todo: W. Reyer, *Einführung in die Phänomenologie,* 1926. — Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie,* 1930. — E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénomenologie de Husserl,* 1931. — Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologische Philosophie,* 1932, 2ª ed., 1959. — Varios autores, *La phénomenologie,* 1932 (Compte rendu des journées d'Études de la Société thomiste. Juvisy). — Arnold Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik,* 1933. — Jean Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse,* 1936. — S. Passweg, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger,* 1939. — Francisco Miró Quesada, *Sentido del movimiento fenomenológico,* 1941. — Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology,* 1943, 2ª ed., 1962. — Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik,* 1948. — F. J. Brecht, *Bewusstsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie,* 1948. — E. Castelli, U. Spirito *et al., Fenomenologia e sociologia,* 1951. — F. Jeansson, *La phénomenologie,* 1951. — P. Thévenaz, H. J. Pos, E. Fink, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, J. Wahl, *Problèmes actuels de la phénomenologie,* 1952, ed. H. L. van Breda, O. F. M. — Pierre Thévenaz, "Qu'est-ce que la phénomenologie", *Revue de théologie et de philosophie* [Lausanne] (1952), 7-30, 126-40, 294-316. Del mismo autor, varios trabajos en su obra *L'homme et sa raison,* 2 vols., 1956. — A. Reinach, *Was ist Phänomenologie?,* 1953. — J. F. Lyotard, *La phénomenologie,* 1954 (trad. esp.: *La fenomenología,* 1960). — Gerhard Funke, *Zur transzendentalen Phänomenologie,* 1957 (trad. esp.: *Investigaciones fenomenológicas trascendentales* (1958). — André de Muralt, *L'idée de la phénomenologie. L'exemplarisme husserlien,* 2ª ed., 1958. — Guido Pedroli, *La fenomenologia di Husserl,* 1958. — Paolo Valori, S. J., *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia,* 1959. — Maurice Natanson, *Literature, Philosophy, and the Social Sciences,* 1962 (especialmente págs. 3-61). — Anna-Teresa Tymieniecka, *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought,* 1962. — La serie titulada *Phaenomenologica* contiene obras de interés para el estudio de la fenomenología, su historia, y diversos aspectos del movimiento fenomenológico. Para historia de este movimiento véase Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction,* 2 vols., 1960 (*Phaenomenologica,* 5 y 6). — Coloquios internacionales sobre fenomenología: I (Bruselas, 1951); II (Krefeld, 1956) [varios trabajos resultantes del último coloquio citado están contenidos en el volumen *Husserl et la pensée moderne — Husserl und das Denken der Neuzeit,* 1959].

FERÉCIDES de Siro (mediados siglo VI antes de J. C.) fue autor de una obra titulada πεντέμυχος, o *Los cinco abismos,* en la cual presentó una cosmogonía teológica según la cual de la masa indiferenciada de un primitivo caos formado por el agua surgió, por la intervención de dioses, un mundo. Los dioses son: Zeus, Cronos (que, según H. Diels, proceden de la poesía teológica y de la especulación órfica respectivamente) y Chtonie o Ge (la Tierra), es decir, la divinidad terrestre. Según Aristóteles (*Met,* N 4, 1091 b 8), Ferécides es uno de los que mezclaron la filosofía con la poesía y consideraron el supremo Bien como agente generador. Este supremo Bien es Zeus o Júpiter, o cuando menos está personificado en el dios.

Diel-Kranz, VII. — Véase H. Diels, en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* I (1888), 11-5. — Artículo de K. von Fritz sobre Ferécides (Pherekydes) en Pauly-Wissowa.

FERIO es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la primera figura (v.) Un ejemplo de *Ferio* puede ser:

Si ningún adolescente es trabajador
y algunos finlandeses son adolescentes,
entonces algunos finlandeses no son trabajadores,

ejemplo que corresponde a la siguiente la ley de la lógica cuantificacional elemental.

$$((x)\ (Gx \supset \sim Hx)\ .\ (\exists x)\ (Fx\ .\ Gx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MeP\ .\ SiM) \supset SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'I', 'O', origen del término *Ferio,* en el orden M P – S M – S P.

FERISON es el nombre que designa uno de los modos (v. MODO) válidos de los silogismos de la tercera figura (v.). Un ejemplo de *Ferison* puede ser:

Si ningún león es manso
y algunos leones son peligrosos,
entonces algunos seres peligrosos no son mansos,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset \sim Hx)\ .\ (\exists x)\ (Gx\ .\ Fx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MeP\ .\ MiS) \supset SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'I', 'O', origen del término *Ferison,* en el orden M P – M S – S P.

FERRARA (FRANCISCO SILVESTRE DE), Franciscus de Silvestris Ferrariensis, o *el Ferrariense* (*ca.*

1474-1528), de la Orden de los Predicadores, profesó en Bolonia. Comentarista de varios textos de Aristóteles (la *Física*, el tratado sobre el alma y los *Analíticos posteriores), se* distinguió sobre todo por su comentario a la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás. Francisco de Ferrara es considerado como uno de los autores que contribuyeron al restablecimiento de la doctrina tomista original; los citados *Commentaria in Summum contra Gentiles* han sido publicados en la *Editio Leonina* de las obras de Santo Tomás junto con el texto de la *Summa* (tomos XIII, XIV, XV, 1920-1930, con el tomo XVI, 1948; este último contiene los índices).

FERRI (LUIGI) (1826-1895) nac. en Bolonia, profesor en Francia, en Florencia y, desde 1871, en Roma, elaboró y propagó una doctrina del "sentido inferior", que, influida sucesivamente por el eclecticismo francés, por el esplritualismo y hasta por algunas tendencias del ontologismo, desembocaba en lo que se llamó el monismo dinámico, entendiendo por él una concepción de lo real como fuerza interior y espiritual, opuesta a todo mecanicismo, materialismo y asociacionismo atomista. El asociacionismo inglés, sobre todo, desde Hobbes hasta su época, fue sometido por Ferri a una aguda y amplia crítica. La finalidad filosófica de Ferri consistía en la formulación de una ontología que, sin destruir la clásica teoría del ser, permitiera incorporarle la noción de una fuerza-substancia. Ferri influyó en Italia no sólo por su filosofía, sino por sus esfuerzos en divulgar el pensamiento francés y alemán, en particular el kantiano. De este modo se formó una "escuela" de filosofía de orientación espiritualista-dinámica, especialmente interesada en problemas de psicología y ontología.

Obras: *Della filosofia del diritto presso Aristotele*, 1855. — *Sulle attinenze della filosofia e sua storia con la libertà e con l'incivilimento*, 1863. — *Leonardo da Vinci e la filosofia dell'arte*, 1871. — *La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours*, 1883. — *Il fenomeno sensibile e la percezione esteriore, ossia i fondamenti del realismo* (Academia dei Lincei, 1887-88). — *Analisi del concetto di sostanza e sue relazioni con i concetti di essenza, di causa e di forza* (*ibid.*, 1855). — *Dell'idea del vero e sue relazioni coll'idea dell'essere* (ibid., 1887-1888). — *Dell'idea dell'essere* (*ibid.*, 1888). — Véase G. Tarozzi, *La vita e il pensiero di L. F.*, 1895.

FERRIER (JAMES FREDERICK) (1808-1864), nac. en Edimburgo, profesor en la Universidad de Saint Andrews, defendió una concepción sistemática de la filosofía, la cual dividió en epistemología (teoría del saber), agnoseología (teoría del no saber) y ontología (teoría del ser). Influido por Hegel y Berkeley, Ferrier consideró que el principio y fin último del pensamiento filosófico es la comprensión del Absoluto en cuanto sujeto conocedor del objeto *y* objeto conocido por el sujeto. Ni el sujeto ni el objeto existen separadamente; la realidad de cada uno es la unidad con el otro. El Absoluto no es algo trascendente, sino algo inmanente a la realidad; es la realidad misma en cuanto se conoce. Ferrier se opuso a la filosofía escocesa del sentido común, a la cual acusó de expresar las opiniones vulgares y de no tener en cuenta el carácter especulativo de la filosofía.

Obras principales: *Institutes of Metaphysic*, 1854. Esta obra forma el vol. I de la edición de *Philosophical Works of the Late James Frederick Ferrier*, 3 vols., 1875-1888, ed. A. Grant y E. L. Lushington. El vol. II se titula *Greek Philosophy*; el vol. III, *Philosophical Remains*. — *Scottish Philosophy, the Old and the New*, 1856. — Véase E. S. Haldane, *J. F. F.*, 1899.

FESAPO es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO), por muchos autores considerado como válido, de la cuarta figura (v.). Un ejemplo de *Fesapo* puede ser:

Si ningún cuerpo es inextenso
y todas las cosas inextensas son invisibles,
entonces algunas cosas invisibles no son cuerpos,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Hx \supset \sim Gx)\ .\ (x)\ (Gx \supset Fx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(PeM\ .\ MaS) \supset SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'A', 'O', origen del término *Fesapo*, en el orden P M — M S — S P.

FESTINO es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la segunda figura (v.). Un ejemplo de *Festino* puede ser:

Si ningún sabio es valiente
y algunos nadadores son valientes,
entonces algunos nadadores no son sabios,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Hx \supset \sim Gx)\ .\ (\exists x)\ (Fx\ .\ Gx)) \supset (\exists x)\ (Fx\ .\sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(PeM\ .\ SiM) \supset SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'I', 'O', origen del término *Festino* en el orden P M – S M – S P.

FEUERBACH (LUDWIG) (1804-1872) nació en Landshut (Baviera). Tras estudiar teología en Heidelberg y filosofía en Berlín con Hegel, se adhirió al ala radical del hegelianismo (VÉASE), de la que fue durante algún tiempo el más significado representante. Sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad,* que aparecieron anónimamente en 1830, constituyen la primera manifestación de su lucha contra la teología en cuanto tal. Retirado desde 1836 en Bruckberg, se dedicó a estudios de historia y crítica religiosa y filosófica, alcanzando gran predicamento, sobre todo entre los jóvenes hegelianos, que lo consideraron como su indiscutible maestro. Aun cuando se fue separando cada vez más de Hegel, la huella de éste no desapareció nunca totalmente. El vocabulario de Feuerbach fue, hasta el final de su vida, esencialmente hegeliano.

En uno de los "fragmentos filosóficos" redactados durante los años 1843-1844, Feurbach escribió: "Mi primer pensamiento fue Dios; el segundo, la razón; el tercero y último, el hombre. El sujeto de la divinidad es la razón, pero el de la razón es el hombre" *(Sämtliche Werke,* ed. Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl, II [nueva ed., 1959], pág. 388). Estas palabras pueden servir de fórmula para caracterizar la entera evolución filosófica

de Feuerbach. El "tercer pensamiento" es el más importante en su obra y el que ejerció mayor influencia. La teología, y aun la propia filosofía, debe convertirse en "antropología", en ciencia —filosófica— del hombre, única capaz de aclarar los "misterios" teológicos y probar que se trata de "creencias en fantasmas". La teología "común" descubre sus fantasmas por medio de la imaginación sensible; la teología especulativa los descubre por medio de la abstracción no sensible, pero ambas teologías yerran porque no alcanzan a descubrir lo real. Debe reconocerse, escribe Feuerbach en sus aforismos titulados "Para la reforma de la filosofía", que "el principio de la filosofía no es Dios ni el Absoluto, ni el ser como predicado de lo Absoluto o la Idea — el principio de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real" *(op. cit.*, pág. 230). Lo infinito, en todo caso, es pensado por medio de lo finito. Por eso "la verdadera filosofía" no se ocupa de lo infinito como finito, sino de lo finito como infinito — es decir, del hombre como realidad absoluta. Para partir de este principio, y a la vez llegar a este resultado, Feuerbach consideró necesario desenmascarar la teología especulativa de Hegel, pues a su entender el fantasma de la teología recorre de punta a punta el pensamiento hegeliano. Debe denunciarse sobre todo la supuesta objetivación del espíritu por medio de la religión. Frente a la tesis de la producción del mundo por el espíritu, Feuerbach sostiene que este último no es sino el nombre que designa el conjunto de los fenómenos históricos y, en último término, el nombre que designa el universo, esto es, la Naturaleza, la cual es la realidad primaria. La inversión de la tesis hegeliana no impide, sin embargo, reconocer el valor de lo espiritual; como última y más elevada manifestación de la Naturaleza el espíritu es el valor superior. Pero el espíritu nace del hombre en cuanto ser natural; todas las entidades trascendentes no son más que hipóstasis de los conceptos humanos. El hombre se diferencia de un mero ser natural en que es capaz de pensar seres infinitos, mas este pensamiento de la infinitud no demuestra la efectiva existencia de los universales filosóficos y religiosos. El hombre crea sus dioses a su imagen y semejanza; los crea de acuerdo con sus necesidades, deseos y angustias. Las formas de la divinidad en cada una de las culturas y en cada uno de los hombres son signo de sus tendencias íntimas, modos de su secreta autenticidad. Pero justamente por ello, el contenido de las religiones no debe ser simplemente criticado, sino comprendido. La reducción de la teología a la antropología es la condición fundamental para la comprensión de la historia y del hombre. La tesis de la naturalidad del hombre no anula para Feuerbach la tesis de su historicidad y de su "espiritualidad", mas esta espiritualidad no es entendida ya, como en Hegel, por la participación de lo natural en el espíritu, sino por la concepción de éste como la ultima etapa, como la forma valiosa de la Naturaleza. La critica de la religión, el estudio psicológico-histórico del origen de las religiones conduce al ateísmo, pero, en primer lugar, el ateísmo no es una actitud natural, sino el producto de una realidad histórica, y, en segundo término, este ateísmo no consiste en la supresión pura y simple de la religión. El ateísmo es para Feuerbach el estado en que el hombre llega a la conciencia de su limitación, pero, a la vez, de su poder. La limitación es dada por la conciencia de su inmersión en la Naturaleza; el poder, por el conocimiento de este mismo estado, por el hecho de poder liberarse, finalmente, de lo trascendente. Por eso el ateísmo de Feuerbach, lleno de idealismo ético, es una negación de la divinidad que pretende asimilarse el contenido de las creencias, "la verdadera y auténtica interpretación del cristianismo". Por la asimilación del contenido espiritual de la religión, por la afirmación de la plena conciencia del poder y de la limitación del hombre, la filosofía de Feuerbach tiende sensiblemente a convertirse en un culto a la humanidad. "La existencia, la vida es el bien supremo, la suprema Naturaleza — el Dios primigenio del hombre" (Das *Wesen der Religión.* Ergänzun*gen und Erläuterungen* [1845]. S. W. VII, pág. 391).

En consonancia con su concepción del hombre y de la Naturaleza, Feuerbach desarrolló una teoría sensualista del conocimiento, acaso más acentuada por la oposición a Hegel. Sin embargo, la sensibilidad no es para Feuerbach una negación de la razón, sino su fundamento. La razón debe ordenar lo que la sensibilidad ofrece; sin la razón no hay propiamente conocimiento, pero sin la sensibilidad no hay ninguna posibilidad de alcanzar el menor saber verdadero. En su última época, Feuerbach pareció adherirse al materialismo (VÉASE) tal como era representado, entre otros, por Moleschott.

La filosofía de Feuerbach, especialmente su crítica de la religión dogmática y la derivación del culto a la humanidad, alcanzó pronto una difusióni extraordinaria. Los hegelianos de izquierda, entre ellos Engels y Marx, se manifestaron en sus primeros tiempos entusiastas feuerbachianos. De este modo dicha filosofía ha influido no sólo sobre la teología protestante crítica, sino también sobre el marxismo. Aparte estas influencias difusas en el pensamiento general de la época, están más o menos próximos a Feuerbach, Max Stirner, F. Th. Vischer y, más recientemente, Friedrich Jodl (VÉANSE).

Obras: *De ratione una, universali, infinita*, 1828. — *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, 1830 (publicado anónimamente: *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*). — *Geschichte der neueren Philosophie*, 1833 *(Historia de la filosofía moderna).* — *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie*, 1837. — *(Exposición, evolución y crítica de la filosofía leibniziana).* — *Ueber Philosophie und Christentum*, en *Beziehungen auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, 1839 (VII, 41 y sigs.) — *Das Wesen des Christentums*, 1841, 3ª ed., 1848-1849 (ed. crítica a base de esta ed. por W. Schuffenhaver, 1956. — *(La esencia del cristianismo).* — *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1842 *(Tesis para la reforma de la filosofía).* — *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843 *(Principios de la filosofía del futuro).* — *Dar Wesen der Religion*, 1845 *(La esencia de la religión).* — *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1857 *(Lecciones sobre la esencia de la religión).* — Ediciones de obras completas: *Sämtliche Werke*, 1846-1883; edición por W. Bolin y F. Jodl, 1903-1911; reimp., 10 vols., 1960 (prólogo de K. Löwith), con 3 *Ergänzungsbände*: XI (*Jugendschriften*, ed. H. Martin Sass, 1962 [incluye bibliografía 1833-1961]; XII y

XIII (*Ausgewählte Briefe*, a base de la ed. de Bolin, con ampliaciones por H. Martin Sass, 1962 y 1963 respectivamente). — *Feuerbach-Register* a Obras y cartas por Henri Arvon, en prep. — K. Grün, *L. Feuerbach*, 1874. — Fr. Engels, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1888 (trad. esp.: *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*; varias ediciones). — W. Bolin, *L. Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*, 1890. — F. Jodl, *L. Feuerbach*, 1904. — Albert Lévy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, 1904 (tesis). — Hans Aengeneyndt, *Der Begriff der Anthropologie bei L. Feuerbach*, 1923 (Dis.). — S. Rawidowicz, *L. Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, 1931. — Gregor Nüdling, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie, "Die Auflösung der Theologie in Anthropologie"*, 1936. — R. Mondolfo, *Feuerbach y Marx*, 1936; reimp. en *Marx y marxismo*, 1960. — Y. Ahlberg, *Kristendomkritiken hos L. Feuerbach*, 1947. — Henri Arvon, *L. F. ou la transformation du sacré*, 1957. — W. Schilling, *F. und die Religion*, 1957. — G. Nüdling, *L. Feuerbachs Religionsphilosophie*, 1961.

FEYS (ROBERT) (1889-1961), nac. en Malines (Bélgica), estudió y se doctoró en el Instituto de Filosofía de Lovaina. Canónigo de la Metropolitana de Malines, Feys profesó en el Instituto Saint-Louis de Bruselas (1913-1914), en el Instituto Sainte-Gertrude de Nivelles (1919-1928), de nuevo en el Instituto Saint-Louis (1928-1944) y en la Universidad de Lovaina (desde 1944). Feys se interesó muy pronto por los problemas de la lógica simbólica y contribuyó a su difusión por medio de artículos, manuales y la fundación en 1950 del "Centre National de Recherches de Logique" y de la revista *Logique et Analyse.* En sus trabajos de investigación lógica Feys se ocupó especialmente de lógica combinatoria (junto con Haskell B. Curry), de lógica modal y de los métodos de deducción natural propuestos por G. Gentzen.

Además de numerosos artículos, especialmente en la *Revue Philosophique de Louvain*, se deben a Feys las siguientes obras: *Logistiek*, 1944. — *De ontwikkeling van het logisch denken*, 1949 *(La evolución del pensamiento lógico).* — *Combinatory* Logic, Vol. I, 1958 [en colaboración con Haskell B. Curry y dos secciones por William Craig].

Al morir, Feys trabajaba en un libro sobre las lógicas modales. De sus escritos publicados en revistas sobre lógica modal citamos: "Les logiques nouvelles des modalités", *Revue néo-scolastique de philosophie*, XXXV (1937) y XXXVI (1938); "Resultaten en mogelijkheden van de geformaliseerde lógica", *Tijaschrift voor Philosophie*, XII (1950), 237-45; "Les systèmes formalisés des modalités aristotéliciennes", *Revue philosophique de Louvain*, XLVIII (1950), 478-509.

FICCIÓN. En latín el verbo *fingo [fingere]* significa "modelar", "formar", "representar", y de ahí "preparar", "imaginar", "disfrazar", "suponer", etc. Las cosas pueden ser arregladas, modeladas, disfrazadas, y con ello se convierten en *ficta.* Se habla de *fictus amor*, o apariencia de amor, y de *ficti dei*, o falsos dioses. Las *fictiones poetarum* son las fábulas. Se habla asimismo de fictio *voluntatis* (Quintiliano) o pensamiento disfrazado. El término *fictio* ha sido asimismo empleado en la literatura jurídica en lengua latina para significar una ficción legal (sobre todo por el jurisconsulto Julio Paulo, a cuyos escritos recurrieron los autores del Digesto *(Digesta* o *Pandecta*, de Justiniano). Quintiliano empleó el término *fictio* en el sentido de suposición o hipótesis. Puede verse, pues, que ya en la Antigüedad se hizo uso de la noción de ficción. En algunos casos se equiparó la ficción con la suposición; en otros se equiparó con la apariencia. No parece, sin embargo, que se hubiera considerado la ficción como una noción independiente, distinta por un lado de la hipótesis y por el otro del disfraz o engaño. Según Vaihinger (Cfr. *op. cit. infra)*, el uso de la ficción como concepto relativamente autónomo tuvo lugar solamente en la Edad Media, y especialmente entre los autores de tendencia nominalista, en los cuales aparecen expresiones tales como *fictio rationis* y *entia ratio-nis*, no como meras falsedades, sino como instrumentos necesarios para ciertas formas de saber.

El autor a quien se suele atribuir (como veremos luego, erróneamente) la primera doctrina en la cual las ficciones desempeñan un papel capital en el conocimiento (y en la práctica) es Hans Vaihinger (VÉASE), cuya filosofía ha recibido con frecuencia el nombre de *ficcionalismo.* Fundándose en la interpretación de las "ideas" de la "Dialéctica trascendental" kantiana como ficciones, expuesta en su vasto *Comentario a la Crítica de la Razón Pura (Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., 1881-1892), Vainhinger desarrolló una filosofía ficcionalista en su obra capital *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Kiftionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* (1911) o *La filosofía del "como si". Sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la Humanidad a base de un idealismo positivista.* Vaihinger distingue entre varios modos como, en diferentes épocas, se han entendido las "ficciones", comenzando con la anteriormente mencionada referencia a las "ficciones racionales" y a los "entes de razón" por parte de varios autores medievales *(Die Philosophie des Als Ob*, Parte I, Cap. XXXII). Existe, según Vaihinger, un rico vocabulario en torno a las ideas de ficción, presunción, conjetura, etc. Importantes son especialmente los términos *sumptio, principium, suppositio, conjectura, praesumptio* y *fictio.* No todos ellos significan lo mismo, ni todos pueden ser simplemente reducidos a la idea de ficción. Así, *sumptio* o *positio es* una simple admisión de algo expresada en una proposición. *Principium* es punto de partida. *Suppositio* y *conjectura* son dos modos, sólo gradualmente distintos, de presunción. La *suppositio* se halla muy cercana a la hipótesis, o cuando menos al sentido originario de 'hipótesis' (VÉASE). La *praesumptio* tiene un sentido predominantemente jurídico. La *fictio* es, por lo pronto, "producto de la facultad imaginativa" y se refiere a distintas maneras de invención — poética, mítica, etc. Pero puede transformarse en la idea de "ficción científica", que es la que a Vaihinger interesa, y cuya presencia ha tratado de descubrir en la mayor parte de sistemas de la filosofía moderna — no sólo en los sistemas nominalistas y empiristas, mas también en los sistemas realistas y racionalistas.

Según Vaihinger, las ficciones (o expresiones en las cuales puede emplearse la locución "como si") aparecen no sólo en las obras de la fantasía y de la imaginación, sino también en el pensamiento de "realidades" de las cuales no puede propia-

mente decirse que "son", pero tampoco puede decirse que "no son". Estas "realidades" —o "ficciones"— se expresan anteponiendo al nombre que las designa la partícula *quasi.* Las ficciones son las cuasi-cosas. Pero son también los cuasi-conceptos (como ocurre, en lenguaje jurídico, con los conceptos de cuasi-afinidad, cuasi-delito y cuasi-posesión). En rigor, se llaman "ficciones" a los cuasi-conceptos que denotan cuasi-cosas. En particular son ficciones, según Vaihinger, todos los conceptos auxiliares, términos auxiliares, operaciones auxiliares, medios auxiliares, métodos auxiliares, representaciones auxiliares, proposiciones auxiliares; conceptos intermediarios y términos intermediarios. Ejemplos de ficciones en este sentido son: los "conceptos aparentes" de Lambert; las "figuras del pensamiento", de Lotze: los *modi dicendi,* de Leibniz; las "meras ideas", de Kant; los "conceptos provisionales", de Otto Liebmann; las "expresiones encubiertas", de Dühring; los "medios orientadores", de F. A. Lange, y, en general, todos los conceptos-límites, conceptos teóricos, formas conceptuales, ilusiones útiles, etc. etc. *(op. cit.,* Parte I, cap. XXIII). Parece, pues, que casi todos los conceptos son ficciones. Sin embargo, Vaihinger pone de relieve que para que un concepto sea una ficción en el sentido del "ficcionalismo" es menester que sea usado con conciencia de su "falsedad" o de su (por lo menos relativa) inadecuación, y a la vez con conciencia de su fecundidad, de su utilidad. Además, no todas las ficciones son iguales. Puede hablarse, por ejemplo, de "ficciones plenas" y de "semi-ficciones". Vaihinger ha ensayado una clasificación de ficciones (así, por ejemplo, ficciones abstractivas, esquemáticas o típicas, simbólicas o analógicas, jurídicas, personificativas, sumatorias, heurísticas, prácticas o éticas, matemáticas) y ha indicado que cada una de estas ficciones posee sus propias condiciones de aplicabilidad. Según Vaihinger, no debe interpretarse el ficcionalismo como una doctrina que "lo permite todo". Ninguna construcción conceptual es válida si no corresponde de algún modo a un "sistema natural". Por tanto, las ficciones no son meras ensoñaciones. Una característica muy destacada de las ficciones es que, a diferencia de las hipótesis, no necesitan ser confirmadas o refutadas por los hechos. Ello se debe a que las ficciones "describen" los "hechos" bajo la forma del "como si", del *quasi* o *sicut.*

Aunque, según indicamos, Vaihinger es el autor más frecuentemente citado cuando se trata de la doctrina de las ficciones y del ficcionalismo, no fue el único, ni siquiera el primero, en proponer una doctrina semejante. Antes de él hubo dos autores: Giovanni Marchesini (VÉASE) y J. Bentham (v.) cuyas teorías al respecto procederemos a exponer sumariamente.

En sus libros *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale* (1901) e *Il dominio dello spirito, ossia il problema della personalità e il diritto all'orgoglio* (1902), Marchesini desarrolló ciertas ideas que maduraron en su obra *Le finzioni dell-anima* (1905), en la cual expuso su filosofía "ficcionalista". Modificando el positivismo de su maestro Ardigo (VÉASE) en un sentido idealista —recuérdese que la filosofía de Vaihinger era presentada como un idealismo positivista—, Marchesini consideró que ciertos conceptos —por ejemplo, los conceptos que designan valores— son ficciones producidas por una proyección de la conciencia. Ello no convierte, sin embargo, tales "ficciones" en meras "ilusiones" o en simples "alucinaciones". Las ficciones son para Marchesini reguladoras efectivas de la vida psíquica y también de la vida moral y social.

En su introducción a la edición de la teoría de las ficciones de Bentham *(Bentham's Theory of Fictions,* 1932, 2a ed., 1951, reed., 1959), C. K. Ogden indica que Bentham no sólo precedió a Vaihinger, sino que propuso también una teoría de las ficciones más rigurosa que la elaborada por éste. Según Ogden, Bentham evita ciertas graves dificultades (con que tropezó Vaihinger) al insistir "en el factor lingüístico en la creación de las ficciones". La teoría de las ficciones, de Bentham, se funda, en efecto, en un análisis del lenguaje. Ello se advierte ya en la definición dada de entidad; una entidad, define Bentham, es una cierta "denominación". Las entidades pueden ser perceptibles o inferenciales. Cualesquiera entidades, sean perceptibles, sean inferenciales, pueden ser o reales o ficticias. "Una entidad ficticia *[fictitious entity]* es una entidad a la cual, no obstante atribuírsele existencia a base de la forma gramatical del discurso empleado al hablar de ella, no hay en verdad y en realidad propósito alguno de atribuirle existencia" *(The Theory of Fictions,* Parte I, 1 A 6). "Todo nombre-substantivo —prosigue Bentham— que no sea el nombre de una entidad real, perceptible o inferencial, es el nombre de una entidad ficticia" *(loc. cit.).* A la vez, "toda entidad ficticia mantiene alguna relación con alguna entidad real, y no puede entenderse sino en tanto que se percibe tal relación, esto es, en tanto que se obtiene una concepción de esta relación" *(loc. cit.).* Las entidades ficticias se clasifican de acuerdo con su grado de alejamiento de las entidades reales; puede hablarse, así, de entidades ficticias de primer orden, de segundo orden, y así sucesivamente. La concepción de una entidad ficticia de primer orden se obtiene considerando la relación que tiene con una entidad real sin considerar la relación que tenga con ninguna otra entidad ficticia. La concepción de una entidad ficticia de segundo orden se obtiene cuando hay que considerar alguna entidad ficticia de primer orden. Ejemplos de entidades ficticias del primer orden son un movimiento y un reposo; de segundo orden, una cualidad. Puede hablarse asimismo de nombres de entidades ficticias físicas (como las categorías aristotélicas, excluyendo la substancia), y de entidades ficticias conectadas con la relación (como materia, forma, lugar, tiempo, existencia). Aunque posiblemente originada en vista de ciertos problemas legales, la teoría de las ficciones de Bentham fue desarrollada, según indica Ogden, "con el fin de afrontar el factor simbólico en todas sus ramificaciones, legales, científicas y metafísicas" *(op. cit.,* pág. xxvii).

Además de las obras mencionadas en el texto, véase: Jean de Gaultier, *La fiction universelle,* 1903. — A. Müller, "Die Fiktion in der Mathematik und Physik", *Naturwissenschaft,* V (1917). — Heinrich Scholz, "Die Religionsphilosophie des Als-ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus", *Analen der Philosophie,* I (1919), 27-112 y III (1921-1923), 1-73; reimp. con el mismo título en libro en 1921. — J. Schulz, *Die Grundfiktionen der Biologie,* 1920. — M. Valeton, *De "Alsof" philosophie en het psychischemonis-*

me, 1924. — Christian Betsch, *Fiktionen in der Mathematik*, 1926. — Erich Adickes, *Kant und die Als-ob Philosophie*, 1927. — F. Pelikan, *Der Fiktionalismus bei Kant und Hume*, 1928. — Johannes Sperl, *Die Kulturbedeutung des Als-ob Problems*, 1930. — S. Buchanan, *Symbolic Distance in Relation to Analogy and Fiction*, 1932. — Stephanie Willrodt, *Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihingers Philosophie des Als-ob*, 1934. — Albert Marinus, *Fiction et Réalité*, 1945.

FICCIONALISMO. Véase FICCIÓN, MARCHESINI (GIOVANNI), VAIHINGER (HANS).

FICINO (MARSILIO), Marsiglio Ficino o Marsilius Ficinus (1433-1499), nac. en Figline (Valdorno), en las proximidades de Florencia, fue uno de los adalides de la Academia florentina (v.) — cuyo origen remonta a la villa cedida a Ficino por Co-simo de Medici en Caregii, cerca de Florencia, a fin de que el filósofo pudiera dedicarse al estudio e interpretación de la filosofía platónica. Ordenado sacerdote en 1473, fue nombrado en 1487 canónigo de la catedral de Florencia.

Ficino tradujo al latín el *Corpus Hermeticum* (1.) y las obras de Platón — la primera traducción completa de Platón en Occidente. Tradujo asimismo al latín las obras de Plotino y diversos escritos de Porfirio, Proclo y otros autores neoplatónicos, así como las obras de Dionisio el Areopagita. Escribió comentarios a diversos diálogos de Platón (el *Banquete y* el *Filebo),* a Plotino y a la Epístola a los Romanos, de San Pablo. Estos comentarios contienen una parte substancial del pensamiento filosófico de Ficino, pero éste aparece sistematizado sobre todo en sus dieciocho libros titulados *Theologia platonica,* escritos entre 1469 y 1474 *(Theologia platonica. De immortalitate videlicet animorum ac aeterna felicitate libri XVIII).* Este texto fue revisado y apareció en 1482, dos años antes que su traducción de Platón. Terminada la *Theologia platónica,* escribió un tratado teológico titulado *De Christiana religione,* y luego diversos tratados menores entre los que mencionamos: *De triplici vita (De vita sana. De vita longa. De vita caelitus); De voluptate.*

Aunque dominado por el platonismo, el pensamiento filosófico de Ficino puede ser calificado de "ecléctico"; junto a los elementos platónicos, se hallan en él numerosos elementos aristotélicos y, desde luego, neoplatónicos. Los conceptos fundamentales tratados por Ficino, especialmente en la *Theologia platónica,* son: (1) el concepto de ser, el más universal de todos, y el que se halla en todos los entes (de un modo parecido al analógico), dividiéndose en conceptos subordinados, tales como el de substancia y atributo, forma y materia, acto y potencia. El ser tiene géneros, que son las categorías (de las cuales Ficino considera las aristotélicas y las platónicas). El ser se articula asimismo en los tres trascendentales de lo uno, lo verdadero y lo bueno. (2) El concepto de pensamiento, que es el proceso de un intelecto; aunque incluido en el concepto de ser, el de pensamiento es importante por cuanto el ser solamente es accesible al pensar (es decir, al pensar el ser en su verdad); (3) El concepto de perfección, el cual se halla íntimamente relacionado con (4) El concepto de jerarquía de los entes, en tanto que un ente es tanto más cuanto más perfecto es; (5) El concepto de alma, que Ficino trata en forma platónica, neoplatónica y cristiana subrayando su inmortalidad y su eternidad. Estos dos últimos atributos son los atributos esenciales del alma.

Debe tenerse en cuenta que, además de desarrollar especulativamente los conceptos citados, Ficino tenía la intención de encontrar un pensamiento filosófico que permitiera alcanzar la *pax fidei.* A su entender, esa *pax fidei* sólo era posible por la estrecha unión de las creencias cristianas con la tradición intelectual griega una vez depurada esta última de todo elemento espurio. Ello representaba eliminar de la tradición griega cuanto no representara una anticipación del cristianismo. Sin embargo, este cristianismo no era de carácter dogmático. Justamente uno de los rasgos más constantes en el pensamiento filosófico-religioso de Ficino es el de destacar la unidad de la religión a través de la variedad de los ritos. Por eso la verdad se encuentra no solamente en la revelación en sentido estricto, tal como está en las Sagradas Escrituras, sino también en la "revelación" de carácter racional recibida por los antiguos filósofos y muy especialmente por Platón y Plotino. Esta revelación originaria y única divina es la que alienta tanto en el pensamiento de los filósofos como en la acción de los hombres religiosos, y por ello es un error presentarlas como distintas, y no digamos como opuestas. Por eso las demostraciones que da Ficino de la inmortalidad del alma —la cual es imagen y reflejo de Dios y está destinada a desenvolverse, en último término, dentro del horizonte de la contemplación del reino divino de las ideas eternas— no deben ser consideradas como meros "argumentos": son el resultado de una meditación que a la vez que está muy arraigada en los problemas de la época pretende descubrir la veta a un tiempo racional y mística que está en la base de toda verdadera filosofía — y, por supuesto, de toda verdadera religión. Todas las ideas de Ficino deben ser vistas desde este ángulo: no sólo las doctrinas de la reminiscencia y de la existencia de ideas o formas *(formulae)* innatas, sino también sus frecuentes alusiones al proceso de divinización del alma y del cosmos entero. La filosofía de Ficino influyó por ello considerablemente sobre todos los pensadores de los dos siglos subsiguientes que se preocuparon ante todo de buscar una armonía entre la razón y la fe revelada; como ha indicado Cassirer, influyó, además, sobre los platónicos de la Escuela de Cambridge (VÉASE) y sobre sus precursores ingleses.

Ediciones: *Opera omnia* (Basilea, 2 vols., 1561; 2ª ed., 1576, Paris, 1651). Reimp. en 4 tomos (2 vols., cada uno de ellos conteniendo 2 partes), 1959-1960, en *Monumenta politica et philosophica rariora*, ed. L. Firpo, Ser. I, Nº 7. — *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini florentini philosophy platonici opuscula inedita et dispersa primum collegit et ex fontibus plerumque manuscriptis* (P. O. Kristeller), 2 vols., 1937. — Ed. (con trad. inglesa) del comentario al *Banquete* platónico: *Commentary on Plato's Symposium*, por S. R. Jayne (The University of Missouri Studies, XIX, 1 [1944]). — La trad. de Platón apareció en 1483-1484; la de Plotino, en 1492. — Ediciones de obras de F. aparecieron en 1561-1567 y 1641. — Véase G. Balbino, *Idea religiosa di M. F.*, 1904. — G. Saitta, *La filosofia di M. F.*, 1923, 3ª ed., con el título: *M. F. e la filosofia dell'Umanesimo*, 1954. — W. Dress, *Die Mystik des M. F.*, 1929 [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 14]. — W. Horbert, *Metaphysik des M. F.*, 1930 (Dis.).

— H. Hak, *M. F.*, 1934. — A. J. Festugière, *La philosophie de l'amour de M. F. et son influence sur la littérature française au XVIe siècle*, 1941 [Études de philosophie médiévale, 31]. — P. O. Kristeller, *The Philosophy of M. F.*, 1941. — Íd., íd., "Marsilio Ficino and His Circle", colección de artículos de P. O. K. sobre M. F. en el libro de P. O. K., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 1956, págs. 35-257. — Michele Schiavone, *Problemi filosofici in M. F.*, 1957. — Raymond Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, 1958.

Para la influencia ejercida por M. F. véase también Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, 1932.

FICHTE (IMMANUEL HERMANN) (1796-1879) nac. en Jena. Hijo de Johann Gottlieb Fichte (VÉASE), estudió en Berlín, fue maestro en Saarbrücken (1822-1826), y Düsselforf (desde 1826). Desde 1840 profesó en la Universidad de Bonn y desde 1842, y hasta 1863, en la de Tubinga. En 1837 fundó, con Christian Hermann Weisse (v.) y Carl Gustav Carus (1789-1869) la *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*, que en 1847 se transformó, bajo la dirección de Hermann Ulrici (1805-1884), en la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, cuya publicación cesó en 1918.

Influido por Kant, por J. G. Fichte y por Hegel —aunque a la vez opuesto en muchos puntos al último— I. H. Fichte erigió un sistema basado en la conciencia de sí. Esta conciencia se manifiesta en cuatro fases: como lo dado, como representación, como pensamiento y como plena autoconciencia. I. H. Fichte es considerado como uno de los defensores del teísmo especulativo, junto con Ulrici y Christian Hermann Weisse (VÉASE). La teoría del conocimiento y la metafísica de nuestro autor se hallan determinadas por motivos ético-religiosos o, cuando menos, estrechamente fundidas con tales motivos. Dios es para I. H. Fichte la unidad de lo ideal y de lo real, de la conciencia y del objeto de la conciencia. Dios es una autoconciencia infinita que crea las conciencias particulares, las cuales poseen realidad —y voluntad— propias gracias a que se realizan dentro del proceso de la infinita autoconciencia divina. La creciente atención prestada a las cuestiones éticas hizo que I. H. Fichte transformara su teísmo especulativo en lo que se ha llamado un "teísmo ético". I. H. Fichte se opuso al materialismo y se inclinó hacia una doctrina teosófica del alma basada en la facultad de la fantasía.

Obras principales: *De philosophiae novae platonicae origine*, 1818 (escrito de habilitación para la enseñanza). — *Sätze zur Vorschule der Theologie*, 1826 (*Proposiciones para un curso elemental de teología*). — *Beiträge zur Characteristik der neueren Philosophie*, 1829 (*Contribuciones a una característica de la filosofía moderna*). — *Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel der heutigen Philosophie*, 1834 (*Sobre oposición, punto decisivo y finalidad de la filosofía actual*). — *Grundzüge zum System der Philosophie* (*Rasgos fundamentales para el sistema de la filosofía*). — El sistema se halla dividido en tres partes: I. *Das Erkennen als Selbsterkennen*, 1833 (*El conocimiento como autoconocimiento*); II. *Die Ontologie*, 1836; III. *Die spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre*, 1846. — *Die Idee der Persönlichkeit und der individuelle Fortdauer*, 1834 (*La idea de la personalidad y de la supervivencia individual*). — *Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus*, 1835 (*Sobre las condiciones de un teísmo especulativo*). — *System der Ethik*, 3 vols. (I, 1850; II, 1, 1851; II, 2, 1853). — *Anthropologie, die Lehre von der menschlichen Seele, begründet auf naturwissenschaftlichen Wege*, 1856 (*Antropología, la doctrina del alma humana, fundada de modo científico-natural*). — *Zur Seelenfrage, eine philosophische Konfession*, 1859 (*Para la cuestión del alma; confesión filosófica*). — *Psychologie, die Lehre von dem bewussten Geiste des Menschen*, 2 partes, 1864-1873 (*Psicología; la doctrina del espíritu consciente del hombre*). — *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik*,, 2 vols. 1869. — *Die theistische Weltanschauung und ihre Berechtigung, ein kritisches Manifest an ihre Gegner*, 1873 (*La concepción teísta del mundo y su justificación. Manifiesto crítico a sus enemigos*). — *Der neuere Spiritualismus, sein Wert und seine Täuschungen*, 1878 (*El nuevo espiritualismo. Su valor y sus engaños*). — Véase C. C. Scherer, *I. H. F. und seine Gotteslehre*, 1902. — G. Spiegel, *I. H. Fichtes Lehre vom Genius*, 1927. — Hildegard Herrmann, *Die Philosophie I. H. Fichtes. Ein Beitrag zur Geschichte der nachhegelschen Spekulation*, 1928 (Dis.). — M. Horstmeier, *Die Idee der Persönlichkeit bei I. H. F.*, 1930. — J. Ebert, *Sein und Sollen des Menschen bei I. H. F.*, 1938. — Dimitri Najdanovic, *Der Geschichtsphilosoph I. H. F.*, 1940.

FICHTE (JOHANN GOTTLIEB) (1762-1814) nació en Rammenau. Protegido por un noble, comenzó estudios de teología en Pforta y los prosiguió en Jena y Leipzig. Dedicado a la enseñanza privada durante algunos años, conoció en 1790 la doctrina de Kant, que le produjo gran impresión y lo determinó para su propio modo de filosofar. Profesor desde 1794 en la Universidad de Jena como sucesor de Reinhold, fue acusado de ateísmo a causa de un trabajo publicado en el *Philosophisches Journal* (1798) relativo a la identidad de la providencia divina con el orden moral, lo que motivó, finalmente, su destitución, trasladándose a Berlín. Nombrado profesor en Erlangen desde 1805 y tras una breve residencia en Koenigsberg, regresó a Berlín, donde pronunció en el invierno de 1807-1808 sus Discursos *a la nación alemana* durante la ocupación de la capital por las tropas napoleónicas. Posteriormente fue profesor y rector de la Universidad de Berlín.

Las vicisitudes de la vida de Fichte y sus experiencias vitales se enlazaron siempre con su pensamiento filosófico, enteramente dominado por su carácter voluntarioso y aplicado, en su más profundo fundamento, al sector de lo religioso y de lo moral. Su propósito fue, por lo pronto, exponer y comprender a Kant en su espíritu y no en la letra muerta, decir lo que Kant había callado o ignorado. Fichte parte de dos problemas fundamentales dilucidados en la crítica kantiana y, a su entender, insuficientemente resueltos: el problema de las condiciones de la posibilidad de la experiencia, transformado en el problema del fundamento de toda experiencia, y el problema de la compatibilidad de la causalidad del mundo natural con la libertad del mundo moral. Si la primacía en la exposición de la *Doctrina de la ciencia* corresponde a la primera de dichas cuestiones, la primacía de su motivación compete decididamente a la segunda. Detenerse en el reconocimiento de la incognoscibilidad de la cosa en sí después de haber demostrado la determinación por la conciencia del objeto del conocimien-

to, es para Fichte una inconsecuencia de la reflexión kantiana; precisa ir más allá y encontrar el fundamento de la experiencia en su integridad en la propia conciencia y sólo en ella, convertir inclusive la deducción en construcción. Dicho fundamento se encuentra en un principio único que está en un terreno previo a toda relación gnoseológica entre el sujeto y el objeto. Atenerse a semejante relación como algo primariamente dado representa tener que elegir entre el dogmatismo y el idealismo. Esta elección no es, por otro lado, el producto de una actitud contemplativa y racional; es la forzosa elección dada a todo espíritu, que revela de este modo su temple interno, su vocación decidida y la calidad de su misión, porque "de la clase de filosofía que se elige depende la clase de hombre que se es" Para quien aspire a libertarse de todo yugo externo, para quien se sienta justamente como lo que impone o pretende imponer su ley a lo externo, la filosofía elegida debe ser el idealismo. En esta tendencia a la liberación de toda servidumbre se encuentra el acceso que conduce a los principios racionales de la *Doctrina de la ciencia.* En ella se muestra la deducción o, mejor dicho, la construcción de lo que parecía ser simplemente dado, por medio del absoluto de una conciencia cuya esencia consiste en la acción. Fichte llama a este absoluto el Yo. No se trata de una substancia estática, de un elemento pasivo, sino de un perpetuo dinamismo, de un continuo hacerse, de una infinita e inagotable aspiración. Este principio absoluto se descubre por medio de una intuición intelectual que constituye el método de la filosofía romántica alemana, pero de una intuición que hace patente su carácter volitivo, anterior a todo saber y, por lo tanto, a todo pensar. El Yo se pone a sí mismo en un acto de libertad absoluta. Para demostrarlo, Fichte parte de la evidencia del principio de identidad, cuya estructura formal se transforma acto seguido en contenido material, pues la identidad del principio no es otra cosa que la identidad del Yo consigo mismo. A este primer principio de la doctrina de la ciencia se añade un segundo principio, demostrado asimismo por su correlación con un principio lógico: el de contradicción. De él resulta que al Yo se opone un no-Yo. La escisión de la realidad en un Yo que se pone a sí mismo y en un no-Yo que se contrapone al primero requiere una síntesis que anule, sin destruirlos, los dos momentos. Esta síntesis consiste en la limitación de las dos posiciones anteriores, según la cual "en el Yo se contrapone al Yo divisible un no-Yo divisible". Con ello quedan asentados los tres principios de los que parte y a los que vuelve toda filosofía, los fundamentos de la deducción general de toda realidad. La afirmación de la absoluta primacía del Yo que, al ponerse a sí mismo, pone simultáneamente la oposición a sí mismo, resuelve el problema de la diversidad, que queda reducida, en última instancia, a la primitiva y originaria autoposición. Pero el tercer principio de la limitación permite al propio tiempo separar lo que pertenece a la parte teórica y lo que compete a la parte práctica de la doctrina de la ciencia. Al ser limitados respectivamente el Yo y el no-Yo surge una primera oposición cuya resolución conduce a la deducción de las categorías. Pero al afirmarse el Yo como determinante nace la aspiración a suprimir y a aniquilar la limitación que él mismo se había impuesto. Por eso la filosofía práctica es, en realidad, un postulado: la exigencia de la constante y continua realización del Yo por medio de la lucha contra toda pasividad y toda resistencia. El método de la doctrina teórica es el mismo método de los fundamentos: la dialéctica. La limitación del Yo por el no-Yo implica la investigación de los opuestos producidos por la misma síntesis. Estos opuestos consisten, por una parte, en la determinación del Yo por el no-Yo; por otra, en la determinación del Yo por sí mismo, en su propio acto de limitación. La tesis conduce al realismo y a la noción de causalidad; la antítesis, al idealismo y a la noción de substancialidad. Operar una síntesis de estas dos oposiciones significa, pues, superar ambas concepciones parciales y llegar a la afirmación de un idealismo crítico en el cual quede comprendida no sólo la actividad infinita del Yo, sino su limitación por el obstáculo del no-Yo. A la deducción de las categorías sigue la deducción de los grados del espíritu teórico. Esta deducción es, en rigor, una fenomenología del espíritu, en la cual quedan comprendidas sucesivamente la sensación como la limitación o producción del Yo por el no-Yo; la intuición como el descubrimiento por el Yo en sí mismo de su propia limitación; el entendimiento como la conciencia del principio de esta misma limitación. Dicho principio representa a la vez la síntesis de los dos anteriores opuestos y la solución de la tensión existente entre la pura actividad del Yo y el obstáculo que lo limita, esto es, la posibilidad de su producción en el infinito proceso de la aniquilación del no-Yo, equivalente al proceso de la conquista de la libertad.

Pues es la libertad, desde luego, lo que constituye tanto la meta final del proceso como la posibilidad misma de que se desencadene. Lo contrario sería, según Fichte, la sumisión a alguna forma de fatalidad, a esa fatalidad que se traduce ontológicamente por el reconocimiento de la determinación de lo que es. Por eso suponer que lo que es, es y nada más, significa quedarse encerrado en el círculo de hierro de la determinación (de la determinación del ser tanto como de la conciencia). La suposición de que la Naturaleza constituye una totalidad encadenada por la ley causal parece obligatoria cuando el sujeto se desprende de su propia conciencia y cuando, además, intenta explicar la constitución de la conciencia misma. El racionalismo determinista, en efecto, explica e inclusive desenmascara la simpatía que la conciencia siente por la libertad, y de ahí que este racionalismo sea, al parecer, la única solución que le es dada a la conciencia cuando quiere explicarse el mundo y las razones por las cuales el mundo e» necesariamente tal como es. Mas esta explicación y justificación de la determinación del ser acaba, según Fichte, por ahogar el impulso mismo que le ha dado nacimiento. Por eso la inclinación por el sistema de la libertad no es en Fichte solamente el resultado de una decisión arbitraria, sino, en último término, el acto que crea o engendra el ámbito dentro del cual adquiere sentido toda explicación en cuanto tal.

La parte práctica de la doctrina

de la ciencia traslada a la esfera de la acción concreta el problema de la originariedad del Yo y de su limitación. Se trata, por lo tanto, de conciliar el hecho de la aspiración infinita del Yo con la finitud impuesta por sí mismo en el acto de la posición de su contrario. Pero justamente no hay para Fichte posibilidad de realizar esta infinita potencia si no es por la propia existencia del obstáculo; sin éste no hay, en el fondo, ni aspiración infinita ni realización. El Yo se ofrece, por lo tanto, en la esfera práctica como una voluntad que necesita para seguir existiendo una resistencia. Sin resistencia no puede el Yo independizarse y, por lo tanto, libertarse. Justamente porque se siente limitada puede la voluntad aspirar sin descanso a suprimir su limitación. La producción de la resistencia y la síntesis de la tensión entre ella y la aspiración infinita sigue, por consiguiente, un proceso semejante al ofrecido en la doctrina teórica de la ciencia. Pero lo que diferencia a ésta de la doctrina práctica, lo que abre entre ellas un abismo al parecer insalvable es que mientras la dialéctica de los contrarios requiere la síntesis de dicha oposición, la vida concreta humana no puede, sin suprimir su propia acción, llegar al término que representa la completa y absoluta aniquilación por el Yo de lo determinado. La doctrina práctica es, pues, a su modo, una nueva primacía de la razón práctica sobre la teórica. Y si Fichte llega finalmente a sacrificar a la necesidad de la dialéctica la infinita afirmación del Yo en su lucha contra lo que le opone su resistencia, ello no se hace sin una profunda transformación de su misma concepción moral. En la marcha de la progresiva desvinculación del obstáculo, que jamás debiera desaparecer sin residuo, consiste el valor y la dignidad moral del hombre. Pero en la definitiva supresión del obstáculo reside un valor superior y trascendente: la beatitud.

El paso de la teoría del esfuerzo continuo e infinito a la fundamentación de la conciencia y de la ley moral en una realidad superior divina se revela ya en la nueva forma dada a su filosofía de la religión y en la forma última de su filosofía de la historia. La acción incansable del Yo se convierte en la aspiración al conocimiento de Dios; el progreso hacia el iluminismo se convierte en un proceso que, rechazándolo como una caída y un pecado, parte de un estado primitivo de razón natural instintiva y llega a un estado de perfección y de santificación completas en donde la libertad no es ya mera potencia y posibilidad de acción, sino conformidad con el propio destino racional. Por eso el concepto del Yo absoluto cede el paso paulatinamente a la noción de la divinidad como conocimiento absoluto y razón absoluta. Más allá del yo empírico hay el Yo absoluto, pero más allá de este Yo hay un Absoluto que no es, como en Schelling, condición de la diferencia, sino una entidad trascendente; sólo la dificultad implicada en la noción de un Absoluto semejante y de un Yo que se pone a sí mismo con independencia de aquél, condujo a Fichte últimamente a hacer también del Absoluto un principio del cual se derivan por emanación los contrarios. De este modo se aproximó Fichte al neoplatonismo y a una interpretación particular del Evangelio de San Juan consistente en mantener que la doctrina del Verbo hecho carne puede explicar el tránsito de Dios a la "conciencia finita".

Obras principales: ***Versuch einer Kritik aller Offenbarung*** **(la primera edición, 1792, apareció anónimamente; la segunda, 1793, con nombre del autor)** ***(Ensayo de una crítica de toda revelación).*** **—** ***Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis im letzten Jahre der alten Finsternis,*** **1793 (aparecido anónimamente)** ***(Demanda de libertad de pensamiento de los príncipes de Europa hasta ahora opresores. Discurso. Heliópolis en los últimos años de las antiguas tinieblas).*** **—** ***Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. I. Zur Beurteilung ihrer Rechtmässigkeit,*** **1793 (anónimo)** ***(Contribuciones para la enmienda de los juicios del público sobre la revolución francesa. I. Para un juicio de su legitimidad).*** **— "Rezension von Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie",** ***Jenaer Allgemeine Literatur Zeitung,*** **Nos. 47-49, 1794 ("Reseña de Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía elemental explicada en Jena por el profesor Reinhold").** **—** ***Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten ersten Philosophie,*** **1794, 2ª ed., aumentada, 1798** ***(Sobre el concepto de la teoría de la ciencia o de la llamada filosofía).*** **—** ***Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre,*** **1794, edición corregida, 1802** ***(Fundamentos de toda la teoría de la ciencia).*** **—** ***Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten,*** **1794** ***(Algunas lecciones sobre el destino del sabio).*** **—** ***Grundriss des Eigentümliches in der Wissenschaftslehre,*** **1795; edición corregida, 1802** ***(Exposición de lo peculiar de la teoría de la ciencia).*** **—** ***Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre,*** **1796** ***(Fundamentos del Derecho natural según los principios de la teoría de la ciencia).*** **— "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre"; "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben"; "Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" (tres largos artículos publicados en el** ***Philosophisches Journal*** **en 1797: "Primera introducción a la teoría de la ciencia"; "Segunda introducción a la teoría de la ciencia para lectores que tienen ya un sistema filosófico"; "Ensayo de una nueva exposición de la teoría de la ciencia").** **—** ***Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre,*** **1798** ***(El sistema de la moral según los principios de la teoría de la ciencia).*** **— "Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttlichen Weltregierung",** ***Phil. Journal,*** **1798 ("Sobre el fundamento de nuestra creencia en una providencia divina). — Este último escrito que desencadenó la llamada "disputa del ateísmo", dio lugar a otros dos escritos defensivos publicados por Fichte en 1799.** **—** ***Die Bestimmung des Menschen,*** **1800** ***(El destino del hombre).*** **—** ***Der geschlossene Handelsstaat, ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre,*** **1800** ***(El Estado comercial cerrado; un bosquejo filosófico como apéndice a la teoría del Derecho).*** **—** ***F. Nicolais Leben und sonderbare Meinungen,*** **1801** ***(La vida y singulares opiniones de F. Nicolai).*** **—** ***Sonnenklarer Bericht an das Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, den Leser zum Verständnis zu zwingen,*** **1801** ***(Relato clarísimo al público sobre la verdadera naturaleza de la novísima filosofía: un intento de obligar al lector a la comprensión).*** **—** ***Darstellung der Wissenschaftslehre,*** **1801** ***(Exposición de la teoría de la ciencia).*** **—** ***Die Grundzüge des gegen-***

wärtigen Zeitalters (lecciones en Berlín de 1804-1805), 1806 (*Los caracteres de la edad contemporánea*). — *Die Anweisung zum seligen Leben* (Lecciones de 1806), 1806 (*Advertencia para la vida beata*). — *Deduzierten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt*, 1817 (escrito en 1807) (*Plan para fundar en Berlín una institución educativa superior*). — *Reden an die deutsche Nation*, 1808 (*Discursos a la nación alemana*). — *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*, 1810 (*Bosquejo general de la teoría de la ciencia*). — *Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit*, 1812 (Discurso rectoral de 1811) (*Sobre la única posible perturbación de la libertad académica*). — Edición de obras: *Sämtliche Werke*, por su hijo I. H. Fichte, 8 vols., 1845-1846. — Edición de obras póstumas: *Nachgelassene Werke*, por el mismo, 3 vols., 1834-1835, reimp. 1963 (comprende: *I. Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre*, de 1813; *Ueber das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendentale Logik*, 1812; *Die Tatsachen der Bewusstseins*, 1813; *II. Wissenschaftslehre*, de 1813; *Wissenschaftslehre*, de 1804; *Wissenschaftslehre*, de 1812; *System der Rechtslehre*, de 1812. *III. Sittenlehre*, 1812; *Aesthetik*, 1798; *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1811; *Predigt*, 1791; *Der Patriotismus und sein Gegenteil*, 1807; *Ideen über die innere Organisation der Universität Erlangen*, de 1805-1806; *Tagebuch über animal Magnetismus*, 1813; *Vermischte Aufsätze und Fragmente; Ueber Machiavelli*). Ed. crítica completa en curso de publicación: *Gesamtausgabe*, por la Bayerische Akademie der Wissenschaften y Fr. Frommans Verlag (Stuttgart), a cargo de Reinhard Lauth y Hans Jacob, con la colaboración de Manfred Zahn. Esta ed. se compondrá de unos 28 vols. distribuidos en 4 series: (1) *Die Werke Fichtes* [obras publicadas durante la vida del filósofo]; (2) *Die nachgelassene Schriften Fichtes bis 1810*; (3) *Die nachgelassene Schriften Fichtes von 1810 bis zu seinem Tode*; (4) *Der Fichtessche Briefwechsel*. — Edición de obras selectas: *Auswahl*, 6 vols., pub. por F. Medicus, 1908-1912; nueva ed., 7 vols. 1911-1925. — Edición por Hans Jacob de las Lecciones de Jena de los años 1790-1800. — Correspondencia: ed. I. H. Fichte, 1830; ed. M. Weinhold, 1862; correspondencia entre Fichte y Schiller, por I. H. Fichte, 1847; entre Fichte y Schelling, por I. H. Fichte y Fr. A. Schelling, 1856; edición reciente de correspondencia, por H. Schulz, 2 vols., 1925. — Véase también Willy Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftlehre aus der kantischen Philosophie*, 1902. — Traducciones al español de la *Doctrina de la ciencia* y de los *Discursos a la nación alemana* en los tomos 36, 37, 38 y 94 de la Biblioteca Económica Filosófica; de la *Primera* y *Segunda Introducción a la teoría de la ciencia* (1934), y de *Los caracteres de la edad contemporánea*, en Revista de Occidente, 1934; del *Destino del hombre* y *Destino del sabio* en V. Suárez, 1913; otra edición de los *Discursos* en Americalee, 1943. Trad. de *El concepto de la teoría de la ciencia. De la exposición de la teoría de la ciencia de 1801* (Buenos Aires, 1949). — Trad. de "Plan razonado para erigir en Berlín un establecimiento de enseñanza superior que esté en conexión adecuada con una Academia de Ciencias", en *La idea de la universidad*, 1959, págs. 15-115. — *Antología de Fichte* por Joaquín Xirau, 1943. — Véase F. Harms, *Die Philosophie Fichtes nach ihrer geschichtlicher Stellung und ihrer Bedeutung*, 1862. — O. Pfeiderer, *J. G. Fichte, Lebensbild eines deutschen Denkers und Patrioten*, 1877. — A. Spir, *J. G. Fichte nach seinen Briefen*, 1879. — G. Cesca, *L'idealismo soggetivo di Fichte*, 1895. — F. Medicus, *Fichte* (en *Grosse Denker*, ed. E. von Aster, t. II, 1911; trad. esp. colección *Los grandes pensadores*, II, 1925). — Adolfo Ravà, *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte*, 1909. — Hans Hielscher, *Das Denksystem Fichtes*, 1913. — F. Medicus, *Fichtes Leben*, 1, 1914, 2ª ed., 1922. — G. Bäumer, *Fichte und sein Werk*, 1921. — Xavier Léon, *Fichte et son temps*, 3 vol., 1922-1927. — Heinz Heimsoeth, *Fichte*, 1923 (trad. esp., *Fichte*, 1932). — Georg Gurvitch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, 1924. — Max Wundt, *Fichte*, 1927. — Íd., íd., *Fichte-Forschungen*, 1929. — Ernst Gelpcke, *Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang. Eine ideengeschichtliche Untersuchung zur Ergründung der Wurzeln des deutschen Idealismus*, 1928. — M. Guéroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 vols., 1930. — A. Faust, *J. G. Fichte*, 1938. — Fr. von Unruh, *J. G. Fichte*, 1943. — B. Jakowenko, *Die Grundidee der theoretischen Philosophie J. G. Fichtes*, 1944. — A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, 1948. — L. Pareyson, *Fichte*, 1950. — Wolfgang Ritzel, *Fichtes Religionsphilosophie*, 1956. — También: Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., 1921-1924. — N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 vols., 1923-1929 (trad, esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols., 1960, especialmente Vol. I).

FIDEÍSMO se llama generalmente a la doctrina que sostiene la impotencia de la razón para alcanzar ciertas verdades y la consiguiente necesidad de introducción de la fe. Este sentido no coincide con el que tiene para la Iglesia católica, en donde representa una tesis teológica que admite una facultad especial determinada por la fe y destinada a la interpretación de los misterios. Por este motivo el fideísmo ha sido rechazado por el catolicismo, aunque desde el punto de vista racionalista se haya adscrito justamente al mismo el calificativo de fideísta. En su acepción más generalmente aceptada en la actualidad, el fideísmo se opone en todos los puntos al racionalismo, sin que con ello puedan ser consideradas como fideístas las doctrinas irracionalistas o agnósticas, en las cuales no se admiten siempre las verdades de fe o la posibilidad de alcanzarlas por una facultad particular.

Ciertos autores (por ejemplo, Lenín, y, a su zaga, muchos marxistas) llaman "fideístas" a las doctrinas filosóficas vinculadas a una creencia religiosa, y también, simplemente, a muchas doctrinas filosóficas idealistas o supuestamente idealistas (por ejemplo, a la filosofía de Ernst Mach).

FIDELIDAD. La idea de la fidelidad en un sentido predominantemente "existencial" ha adquirido cierta importancia en varias tendencias de la filosofía contemporánea. La "filosofía de la lealtad" constituía el coronamiento del pensamiento de Josiah Royce, encaminado en los últimos tiempos a buscar un fundamento concreto que permitiese apoyar la acción moral, también concreta, y con ello la acción humana. Este fundamento podría ser, según Royce, la lealtad. Por ella entendía primariamente la consagración consciente, práctica y completa de una persona a una causa (*The Philosophy of Loyalty*, 1908, págs. 16-7; hay trad, esp.: *Filosofía de la fidelidad*, 1949), siempre que esta causa no fuese meramente impersonal. La lealtad o fidelidad es para Royce un principio ético, por el cual "todas las virtudes comunes, en tanto que

defendibles y efectivas, son formas especiales de la lealtad a la lealtad" *(op. cit.*, págs. 129-30; advirtamos aquí, como curiosa comprobación, que al final de su novela *Paz en la guerra,* publicada en 1897, Unamuno había empleado ya la expresión "lealtad por la lealtad misma"). De ahí que, en último término, la lealtad pudiese definirse como "la voluntad de creer en algo eterno y de expresar tal creencia en la vida práctica de un ser humano" *(op. cit.*, pág. 357). Más decisivamente se apoya en la fidelidad la filosofía de Karl Jaspers, quien la concibe como una de las formas en que se realiza la historicidad de la existencia. Pues el núcleo de la fidelidad reside, según Jaspers, en la decisión absoluta de una conciencia por medio de la cual se pone, por así decirlo, un fundamento a sí misma, en una "identificación de la existencia consigo misma" *(Philosophie,* 1932, t. II, pág. 137). La fidelidad puede ser, por lo demás, central o periférica, absoluta o relativa. En Gabriel Marcel, la fidelidad es uno de los fundamentos ontológicos de la existencia, la cual requiere, para huir de la aniquilación de sí misma a que la condenaría la infidelidad y la muerte, el vivir dentro del reconocimiento de lo permanente y de lo durable. Pero este reconocimiento no es, según Marcel, simplemente un juicio objetivo acerca de las cosas, sino que es la condición misma de la persistencia del propio yo en el curso de sus actos trascendentes. El vivir en la fidelidad —como el vivir en el amor— no es, por consiguiente, de acuerdo con dicho autor, una mera forma de vida al lado de otras posibles, sino que es el fundamento de la existencia, el conjunto de condiciones que la hacen posible. La fidelidad es, en suma, como la fe, no algo definido en función de un objeto, de una esencia, sino a la inversa: el objeto no es sino "la traducción al lenguaje de conocimiento (de posición) del acto privilegiado que es la fe" y que será luego también la fidelidad *(Journal métaphysique,* 3a edición, 1935, pág. 39 y "La Fidelité créatrice", en *Du refus à l'invocation,* 1940). Para Maurice Nédoncelle *(De la fidélité,* 1953), la fidelidad es esencialmente fidelidad a una fe, o fidelidad a un valor, o fidelidad a los seres o "valores vivientes".

La fidelidad puede ser, pues, definida de tres modos: como "la creencia activa en la constancia de un valor" *(op. cit.*, pág. 25), como "una disposición a guardar la presencia de un ser en tanto que él mismo es depositario del valor y en la medida en que esta presencia depende de nuestro consentimiento" (*loc. cit).* La fidelidad hace posible la realización y cumplimiento *[accomplissement]* de la persona, pues la fidelidad "trasciende no sólo los horizontes de la conciencia empírica, sino también los de una mónada idealmente encerrada en sí misma" *(op. cit.*, pág. 194). La fidelidad tiene, en suma, una "significación metafísica" (op. cit., pág. 197) y no sólo psicológica o moral.

FIDENS QUAERENS INTELECTUM. Véase AGUSTÍN (SAN), ANSELMO (SAN), CREENCIA, FE.

FIGURA. Este término puede entenderse en varios sentidos.

(1) En un sentido general, la figura es equivalente a la forma, al perfil o contorno de un objeto. Según Arich Auerbach *(Neue Dantestudien,* 1944, págs. 11-71), el término *figura* se halla relacionado con los vocablos *fingere, figulus, dictus* y *effigies;* significa propiamente *plastisches Gebilde* y se halla por vez primera en Terencio cuando un personaje llama a una muchacha *nova figura.* A veces se identifica la figura con la estructura (VÉASE).

(2) Algunos autores distinguen entre figura y forma. La figura, μορφή, es concebida entonces como el aspecto extemo de un objeto, esto es, su configuración. La forma, εἶδος, en cambio, es el aspecto interno de un objeto, su esencia.

(3) El término 'figura', μορφή, se ha empleado con frecuencia en teología. Su uso ha planteado algunos problemas importantes, entre ellos, sobre todo, el de saber si Dios posee o no figura (física). La mayor parte de los teólogos cristianos lo han negado, pues poseer figura equivale a estar delimitado. Las tendencias teológicas que admiten una limitación de Dios, por otro lado, no admiten tampoco que Dios tenga figura, pues la limitación se refiere al poder.

(4) En la lógica se llaman figuras del silogismo (v.) a los diferentes modelos que se obtienen mediante la combinación de los términos mayor, medio y menor en el razonamiento silogístico. Como el término medio puede ser: sujeto en la premisa mayor y predicado en la premisa menor; predicado en las dos premisas; sujeto en las dos premisas; y predicado en la premisa mayor y sujeto en la premisa menor, tenemos cuatro figuras, que se esquematizan del siguiente modo:

Primera figura:

M P
S M
———
S P

Segunda figura:

P M
S M
———
S P

Tercera figura:

M P
M S
———
S P

Cuarta figura:

P M
M S
———
S P

Aristóteles admitió solamente las tres primeras figuras en su doctrina sistemática del silogismo, pero utilizó la cuarta figura en una prueba. La cuarta figura es llamada *figura galénica*, por suponerse introducida por Claudio Galeno. Sin embargo, no se encuentran en los textos de Galeno referencias a la cuarta figura; la así llamada se refiere a silogismos compuestos o silogismos con cuatro términos. La cuarta figura propiamente dicha tiene probablemente origen posterior a Galeno.

Algunos lógicos distinguen entre la cuarta figura y la primera figura invertida. Es usual entre los lógicos de tendencia "clásica" rechazar la cuarta figura (lo mismo que la primera figura invertida), por considerarlas innaturales. Otros lógicos, en cambio, la admiten. Como veremos en el artículo MODO, todas las figuras, incluyendo la cuarta, dan lugar a un cierto número de modos válidos del silogismo.

FIGURA DE DICCIÓN. *Véase* SOFISMA.

FIGURA GALÉNICA. Véase FIGURA, GALENO, SILOGISMO.

FILODEMO DE GADARA (Siria) llegó a Italia hacia el año 80 antes de J. C. después de haber estudiado el epicureísmo en Atenas con Zenón de Sidón y Demetrio de Laconia. Hasta el año 40 antes de J. C. des-

arrolló gran actividad como maestro y escritor, defendiendo las doctrinas epicúreas con tendencia decididamente empirista. La escuela regentada por Filodemo y Sirón en Nápoles ejerció considerable influencia sobre el mundo intelectual romano, especialmente sobre Pisón, suegro de César. La relación entre Filodemo y Cicerón parece asimismo bien establecida a juzgar por varios pasajes de las obras de este último autor, particularmente el *De natura deorum.* En cambio, no parece haber relación entre la escuela de Filodemo y Lucrecio, quien tomó sus doctrinas directamente de Epicuro. En oposición a los estoicos y a los peripatéticos Filodemo escribió gran cantidad de obras, numerosas partes de las cuales nos han sido conservadas en las colección de los rollos de Herculaneum. Entre estas obras figuran libros sobre la piedad, la malicia, la muerte, los dioses, los vicios, la locura, la música, la ira, la riqueza, la historia de la filosofía, los signos, la retórica y los métodos de inferencia. La obra sobre la inferencia sobre todo es importante por permitirnos conocer el modo como la tendencia epicúrea empírica (y empírica en general) desarrollaba los problemas del conocimiento mediante signos y de las inferencias a base de signos. Contra los estoicos Filodemo proclamaba que la relación entre el signo y la cosa significada es dada por la percepción mediante inducción o analogía y no mediante una necesidad lógica. De este modo podía fundamentarse la física epicúrea empíricamente y no sólo por medio de un análisis puramente racional.

Lista de ediciones de obras de Filodemo en Ph. H. de Lacy y E. A. de Lacy, *Philodemus: On Methods of Inference,* 1941 [American Philological Association, X], — Véase también H. von Arnim, *Philodemea,* 1888; K. Lesnik, "Filodemosa traktat e indukcji", *Studia logica,* 2 (1955), 77-111 [estudio de un tratado de F. sobre la inducción]; y art. de R. Philippson sobre Filodemo (Philodemus) en Pauly-Wissowa. Asimismo, C. J. Vooys, *Lexicón Philodemeum. Pars prior,* 1934.

FILOLAO, de Crotona *(fl.* fines del siglo v antes de J. C.), uno de los primeros pitagóricos (VÉASE), fue, según ha indicado Diógenes Laercio (VIII, 83), el primero que sistematizó el pitagorismo, con la publicación de los "libros pitagóricos". De acuerdo con el mencionado biógrafo (el cual lo transcribe de Demetrio), Filolao consideraba la Naturaleza entera como compuesta de lo Ilimitado y de lo Limitado, los cuales, al entrar en relación, engendran la armonía. Filolao parece haber reducido a números las características del espacio y las cualidades de los cuerpos; así, el punto es reducido al 1; la línea, al 2; la superficie, al 3; la tridimensionalidad, al 4; el color, al 5; la animación, al 6; la razón (y otras propiedades, como la salud), al 7; el amor (y la inteligencia), al 8. Junto a esta cosmología numérica *—y a* una investigación sobre el "medio armónico" y el "medio numérico"—, Filolao desarrolló una doctrina del mundo como realidad cuyo centro es el fuego, y una doctrina del alma como prisionera del cuerpo — doctrina esta última característicamente órfico-pitagórica.

Diels-Kranz, 44 (32). — Véase E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoräer,* 1923, II Teil, 2 (c) y III, Beilage xx.

FILÓN de Alejandría, llamado también Filón el Judío (Philo Judaeus) nació *ca.* 25 antes de J. C. en Alejandría, y falleció después del año 50. Hacia el año 40 fue enviado, con otros miembros de su comunidad, a Roma en una misión de judíos alejandrinos encargados de ver al Emperador Cayo. Filón es considerado como el más importante representante de la llamada filosofía judaico-alejandrina, para desarrollar la cual se basó principalmente en interpretaciones alegóricas del Antiguo Testamento, a diferencia de las interpretaciones literales tan comunes en la comunidad judaica de su ciudad. A ello unió fuertes tendencias de dos escuelas filosóficas griegas: la de los platónicos y la de los estoicos. El tema capital del pensamiento filosófico de Filón es el de Dios y la relación de éste con el mundo — o, mejor, con el alma. Inspirándose, como ha dicho Bréhier, en el platonismo, Filón concibió a Dios como el ser en sí, como el género supremo y, por lo tanto, como el primer Bien, la fuente de la virtud, el modelo de las Leyes y la Idea de las ideas. Ello lo llevó a una concepción radical de la simplicidad y unidad de Dios — concepción aun más radical que la manifestada en la unidad y simplicidad de la Idea platónica del Bien. Pues Dios es, según Filón, superior a la virtud y al Bien en sí y, por consiguiente, mejor que ellos. Ahora bien, este Dios único, simple, infinito y eterno parece no sólo eludir toda determinación conceptual, sino también, y sobre todo, apartarse máximamente de una realidad personal. Y, desde luego, esto es lo que sucede en la mayor parte de los pasajes en los cuales Filón "describe" el carácter absolutamente trascendente e incomparable de Dios. Ahora bien, ello no significa negar la realidad del mundo, sino solamente la de un mundo que fuera mero desarrollo de Dios o pura sombra de la Idea suprema. Cierto que en este importante punto hay discrepancias entre los comentaristas: mientras algunos subrayan que el Dios filónico no puede ser ni un principio emanador de las otras realidades ni un demiurgo plasmador de ellas, sino un creador auténtico que ha sacado el mundo de la nada por bondad (y no por necesidad), otros, en cambio, se atienen a ciertos pasajes de Filón en los cuales este filósofo se aproxima máximamente a la concepción de Dios como demiurgo. Una cosa, sin embargo, resulta segura: la de que hay ciertos seres —el Logos, las ideas, los inteligibles— que resultan de Dios sin necesidad de materia. Especialmente importante —e influyente— al respecto es la doctrina filónica del Logos (VÉASE), doctrina que puede tener antecedentes en la concepción escripturaria del Verbo (v), pero que Filón elaboró con gran detalle y hasta con gran independencia. Este Logos es el principio del mundo inteligible, el "lugar" de las ideas y, por consiguiente, el modelo supremo y último de toda realidad. El mundo constituido de Ideas no tiene otro lugar, τόπος, que el Logos divino, θεῖον λόγον *(De opificio mundi* § 20). Se ha argüido a veces que el Logos parece inútil, puesto que cuando hay que hablar de él es menester decir, como de Dios, que es unidad y simplicidad sumas. Pero Filón indica que el Logos, aunque unidad perfecta, es principio de unidades subordinadas. De este modo su función es la de intermediario: el Logos filónico es, en rigor, un órgano de que Dios se ha servido para hacer el mundo a través

de los modelos de las ideas inteligibles. Junto a él se hallan los otros intermediarios que se encuentran entre sí en una relación jerárquica: la Sabiduría divina (que a veces parece idéntica al Logos), el Hombre divino u hombre hecho a imagen de Dios, el Espíritu *(Pneuma) y* los ángeles. Subordinados a estos inteligibles hay las potencias *(dynameis)*. De este modo la realidad parece organizarse en una jerarquía análoga a la que ulteriormente elaboraron varios neoplatónicos. Con todo, sería un error equiparar formalmente las doctrinas de éstos a la de Filón. Las preocupaciones morales y religiosas de este último son más determinantes en muchas ocasiones para su explicación de lo real que las razones metafísicas o cosmológicas. Por eso una importante parte de la obra de Filón está consagrada a las cuestiones del culto espiritual, a los problemas de la instrucción religiosa y moral, y en particular al tema del pecado y de las posibilidades de liberarse del mismo. Ello parece desembocar en una concepción que destaca el éxtasis —el éxtasis que puede ya alcanzarse en este mundo, que es "templo de Dios"— como el centro de la vida, pues sólo el éxtasis conduce a la pura contemplación de la divinidad.

La variedad de la obra de Filón y el hecho de que tal obra surgiera en un cruce de culturas (judía, greco-alejandrina, romana) ha sido causa de que se hayan dado de ella muy diversas interpretaciones. La opinión más común ha sido interpretarla como una manifestación de sincretismo cultural y religioso-cultural (Heinemann, Thyen). Se ha interpretado asimismo como una manifestación de judaismo que, por pura circunstancia, se ve obligado a emplear la lengua y la cultura griegas (Bréhier, Goodenough). También como una predicación de naturaleza filosófica (Wolfson). Finalmente, como un ejemplo eminente de la παιδεία de la época unida a una firma voluntad de preservación de la "espiritualidad judía" (Daniélou).

Entre los escritos más propiamente filosóficos de Filón destacan Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας o *De opificio mundi (Sobre el artesano del mundo)*; "Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον o *Quod Deus sit immutabilis (Que Dios es un ser inmutable)*; Περὶ βίου θεωρητικοῦ o *De vita contemplativa (Sobre la vida contemplativa)* y Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου o *De aeternitate mundi (Sobre la eternidad [inmortalidad] del mundo*. Importantes son también filosóficamente sus Comentarios a las Sagradas Escrituras, especialmente al *Pentateuco*. A ello se agregan escritos de carácter histórico-apologético (según la clasificación de L. Cohn, *Einleitung und Chronologie der Schriften Philons*, 1899). La primera versión latina de Filón es la de S. Gelenium, en Basilea (1554). Ediciones de obras: T. Mangey, Londres, 1742; A. F. Pfeiffer, Erlangen, 1785-1792; C. E. Richter, Leipzig, 1828-1830. Edición crítica por L. Cohn y P. Wendland: *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Berolini, 7 vols.: I, 1896 (*De opificio mundi, Legum Allegoriarum Libri I-III, De Cherubim, De sacrificiis Abelis et Caini, Quod deterius potiori insidiari soleat*); II, 1897 (*De posteritate Caini, De gigantibus, Quod Deus sit immutabilis, De agricultura, De plantatione, De ebrietate, De sobrietate, De confusione linguarum, De migratione Abrahami*); III, 1898 (*Quis rerum divinarum heres sit, De congressu eruditionis gratia, De fuga et inventione, De mutatione nominum, De somnis Liber I, De somnis Liber II*); IV, 1902 (*De Abrahamo, De Iosepho, De vita Mosis Liber I, De vita Mosis Liber II, De Decalogo*); V, 1904 (*De specialibus legibus Libri I-IV, De virtutibus, De fortitudine, De humanitate, De poenitentia, De nobilitate, De proemis et poenis, De exsecrationibus*); VI, 1915 (*Quod omnis probus liber sit, De vita contemplativa, De aeternitate mundi, In Flaccum, Legatio ad Gaium*; VII, 1, 1926 y VII, 2, 1930 (*Indices*, por I. Leisegang). Reimp. de esta ed. crítica con trad. francesa en *Les oeuvres de Ph. d'A.*, por R. Arnaldez, C. Mondésert y J. Pouilloux, 34 vols., 1961 y sigs. — Trad. esp. de *Todo hombre bueno es libre*, 1963. — Véase C. Siegfried, *Philon von A. als Ausleger des Alt. Testam.*, 1875 (con *Glossarium Philoneum*, págs. 47 sigs. — J. Reville, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, 1877. — James Drummond, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, 2 vols., 1888. — Falter, *Philo und Plotin*, 1906. — É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1907, 3ª ed., 1950. — Jules Martin, *Philon*, 1907. — J. d'Alma, *Philon d'Alexandrie et le quatrième Evangile*, 1910. — Hans Leisegang, *Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatoniker*, 1911 (Disc.). — L. Treitel, *Philonische Studien*, 1915. — I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, 1932; reimp, 1962. — Hans Willms, *Eikon, Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. I. Philon von Alexandria* 1935 (Dis.). — Erwin R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, 1940. — Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vols., 1947. — Jean Daniélou, *Ph. d'A.*, 1958 (trad. esp.: *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, 1963). — R. Arnaldez, "Introduction a la ed. y trad. francesa de *De opificio mundi* (1961), págs. 17-138, en la citada ed. y trad. de obras completas: *Les oeuvres de Ph. d'A.*, tomo I.

FILÓN, de Larisa, discípulo de Clitómaco (VÉASE) y escolarca de la Academia desde 110/109 hasta *ca.* 88 antes de J. C., estuvo en Roma (donde Cicerón oyó sus lecciones) durante la primera guerra de Mitrídates. Partidario al principio de Arecsilao y Carnéades, e inclinado, por lo tanto, hacia el escepticismo moderado académico, se inclinó luego a favor del dogmatismo en el conocimiento, dogmatismo que caracterizó el último período (considerado por algunos el cuarto) de la Academia platónica (v.). Tal dogmatismo no estaba, según Filón de Larisa, muy alejado de la doctrina de Platón, e inclusive de las de Arcesilao y Carnéades. A tal efecto, Filón pretendió mostrar que las *verdaderas tesis* de Arcesilao y Carnéades no se hallan en las opiniones formuladas con motivo de su polémica contra los estoicos, sino en una concepción que es menester desentrañar mediante una interpretación adecuada. Ésta se basa en lo que Filón llamó lo εὔλογον (lo positivo, lo constructivo). Ateniéndonos a él podremos afirmar la posibilidad de que nuestra mente capte —aun sin poder demostrarlo formalmente— algo verdadero de las cosas. El dogmatismo de Filón es, por consiguiente, una forma de la filosofía del sentido común. Contra la *epojé* (v.) escéptica, Filón mantuvo la necesidad de principios morales positivos, doctrina que fue desarrollada por su discípulo Antíoco de Ascalón.

H. Diels, *Doxographi Graeci*, 1879. — C. J. Grysar, *Die Akademiker Philon und Antiochus*, 1849. — C. F. Hermann, *Disputatio de Philone Larissaco*, 1851. — Id., id., *Disputatio altera*, 1855. — H. von Arnim,

Leben und Werke des Dion von Prusa, 1898. — Véase también bibliografía de ACADEMIA PLATÓNICA.

FILÓN DE MEGARA *(fl. ca.* 300 antes de J. C.) fue discípulo de Diodoro Crono y condiscípulo de Zenón de Citio. Algunos autores lo han confundido con Filón de Larisa (VÉASE); otros lo lian considerado como un estoico. Lo inás probable es que fuera uno de los miembros de la escuela de los megáricos (v.). Es conocido sobre todo por su concepción de la implicación (v.) material; según la misma, un condicional es falso solamente cuando el antecedente es verdadero y el consecuente es falso: en todos los demás casos el condicional es verdadero. La concepción de Filón de Megara está en la base de la tabla para '⊃ ' que hemos presentado en Tablas de verdad (v.). Filón de Megara se ocupó asimismo de temas de lógica modal. Como ocurrió con otros megáricos, su lógica influyó sobre los estoicos.

Referencias a las doctrinas lógicas de Filón de Megara se encuentran en Sexto el Empírico, *Adv. Math.,* VIII, 113; *Hyp. Pyrr.,* II, 110; Diog. L., VII, 191. — Véase Prantl, I, 404; Zeller, I. Teil 1. Abt. 1. Absch. 1, III. B. 2.

FILOPÓN (JUAN). Véase JUAN FILOPÓN.

FILOSOFÍA. Entre los problemas que se plantean con respecto a la filosofía figuran: (1) el del término 'filosofía'; (II) el de los orígenes de la filosofía; (III) el de su significación y (IV) el de la división de la filosofía en diversas disciplinas. De estos problemas (III) es el más discutido y el que ocupará la mayor parte del presente artículo.

I. *El término.* La significación etimológica de "filosofía" es 'amor a la sabiduría". A veces se traduce 'filosofía' por 'amor al saber'. Pero como los griegos —inventores del vocablo 'filosofía'—· distinguían con frecuencia entre el saber (VÉASE), επιστήμη en tanto que conocimiento teórico, y la sabiduría, σοφία, en tanto que conocimiento a la vez teórico y práctico, propio del llamado *sabio,* es menester tener en cuenta en cada caso a qué tipo de conocimiento se refiere el filosofar. Esto se averigua por medio de un estudio de la historia de la filosofía (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]).

Antes de usarse el sustantivo 'filosofía', φιλοσοφία, se usaron el verbo 'filosofar', φιλοσοφεȋν, y el nombre 'filósofo', φιλόσοφος. El verbo aparece en el pasaje de Herodoto (I, 30) donde Creso, al dirigirse a Solón, le dice que ha tenido noticias de él por su amor al saber y por sus viajes a muchas tierras con el fin de ver cosas : ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνε κεν ἐπελήλυθας. Empleo semejante se encuentra en Tucídides (Π, 40: oración fúnebre de Pericles a los atenienses: φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας, ama-mos la belleza, pero sin exageración, y amamos la sabiduría, pero sin debilidad). Ninguno de los dos significados anteriores puede ser considerado como "técnico". En forma del nombre 'filósofo' o 'el filósofo' aparece en Heráclito (fr. 35): χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄν—δρας εἶναι καθ' Ηράκλειτον, conviene, según Heráclito, que los hombres filósofos sean sabedores de muchas cosas) (Cfr., sin embargo, *infra).* Se atribuye a Pitágoras el haberse llamado a sí mismo *filósofo* (Diog. Laer., I, 12; Cicerón, *Tusc. Disp.,* V, 3, 8-9), pero se discute hasta qué punto, aun en el caso de ser cierta la atribución, el ser filósofo significa para Pitágoras algo semejante a lo que significó luego para Sócrates y Platón. El problema se complica por el hecho de que, junto al término 'filósofo', se emplearon desde los pre-socráticos otros vocablos: 'sabio', 'sofista', 'historiador', 'físico', 'fisiólogo' (véase FISIOLOGÍA y SOFISTAS). Una primera precisión surgió cuando 'filosofar' se entendió en el sentido de 'estudiar', esto es, de estudiar teóricamente la realidad. Sabios, sofistas, historiadores, físicos y fisiólogos fueron entonces considerados por igual como filósofos. Las diferencias entre ellos obedecían al contenido de las cosas estudiadas: los historiadores estudiaban hechos (y no sólo hechos históricos), los físicos y fisiólogos, el elemento o elementos últimos de que se suponía compuesta la Naturaleza. Todos eran, sin embargo, hombres sapientes y, por lo tanto, todos podían ser considerados (según hicieron Platón y Aristóteles) como filósofos. Otra precisión surgió cuando Heráclito (fr. 40) contrapuso el saber del sabio —el que conoce la razón que todo lo rige y ama verdaderamente la sabiduría— al saber del erudito, πολυμαθής—saber engendrado por mera curiosidad y que da lugar a una simple descripción de los hechos. Esta opinión, sea dicho de paso, está en conflicto con la indicada antes (fr. 35; Cfr. *supra),* por lo que algunos autores, apoyándose en el tenor general de la filosofía de Heráclito, mantienen que el fragmento 35 es apócrifo. En todo caso, esta tendencia a la unidad del saber, junto con la tesis de la diferencia entre la apariencia y la realidad (implícita, y *A* veces explícita, en los presocráticos; siempre explícita en Platón), se hizo cada vez más fuerte en el pensamiento filosófico griego. De ahí la concepción de la filosofía como una busca de la sabiduría *por ella misma,* que resulta en una explicación del mundo o ausente de mitología, o que coincide con la mitología, pero usa un método racional-especulativo. Desde entonces el término 'filosofía' ha valido con frecuencia como expresión de ese "buscar la sabiduría".

El significado de 'filosofía' no se agota con las anteriores prediciones. Nos hemos referido a otros significados en la sección III del presente artículo. Agreguemos que, aun confinándonos al término griego φιλοσοφία hay numerosos otros sentidos y usos del término. Anne-Marie Malingrey (Cfr. *op. cit. infra)* ha estudiado esos usos desde los presocráticos hasta el siglo IV después de J. C. en la literatura filosófica en lengua griega, y ha encontrado que φιλοσοφία puede designar, entre otras cosas, la elocuencia o la moral práctica (Isócrates), la contemplación del cosmos y el método de investigación científica (en Aristóteles), el estado de vida, la experiencia interior transmitida por un maestro y la vida en comunidad o συμφιλοσοφεȋν (en Epieuro), la contemplación del cosmos, el esfuerzo moral orientado hacia Dios, la práctica de la Ley (en Filón de Alejandría), la especulación griega en general (San Clemente de Alejandría), etc. etc. Algunos autores, como los estoicos, no usan el término φιλοσοφία , sino más bien σοφία pero dándole varios sentidos parecidos a los que tiene φιλοσοφία en otras escuelas. Entre muchos autores cristianos φιλοσοφία designa a veces la tradición intelectual pagana y a veces las "realidades cristianas" (así, por ejemplo, cuando φιλόσοφος ; designa "el

cristiano perfecto" y hasta "Cristo"). "Por su misma naturaleza —escribe la citada autora— el vocablo *philosophia* posee una especie de plasticidad indefinida. Esta cualidad se halla en el origen de su historia a la vez muy rica y muy difícil de seguir" *(op. cit. infra,* pág. 293). Dos influencias se destacan en esta historia (lo mismo que en la historia de muchos elementos del vocabulario): por un lado, la tendencia a hacer salir los términos del uso común y a enriquecerlos dotándolos de nuevos matices; por otro lado, hacer recaer los términos en el lenguaje común *(loc. cit.).*

II. *El origen.* La filosofía comenzó mezclada con la mitología o con la cosmogonía. En este sentido hay una cierta relación entre cosmogonías como la de Hesíodo *(Theog.,* principalmente 116-38, ed. Rzach) y Ferécides (Eudemo, fr. 117, ed., Mullach; Diels-Kranz, 7 [71]) y las especulaciones de los presocráticos. Como antes apuntamos, hubo, sin embargo, una diferencia en el método: descriptivo en los "teólogos"; racional en los filósofos. Los motivos por los cuales tuvo lugar semejante separación son muy complejos: *algunos* de ellos han sido mencionados en el artículo sobre la filosofía griega (v.). Una cuestión que ha suscitado particular interés es la de si la filosofía griega carece de antecedentes o los tiene en otras filosofías o, cuando menos, formas de pensar. Algunos autores indican que las condiciones históricas dentro de las cuales emergió la filosofía (fundación de ciudades griegas en las costas de Asia Menor y Sur de Italia, expansión comercial, etc.) son peculiares de Grecia y, por consiguiente, la filosofía solamente podía surgir entre los griegos. Otros señalan que hay influencias "orientales" (por ejemplo, egipcias) en el pensamiento griego, no pudiendo por ello decirse que la filosofía apareció autónomamente entre los griegos. Otros, finalmente, indican que en la China y especialmente en la India hubo especulaciones que merecen sin restricciones el nombre de filosóficas. Hemos debatido brevemente estos problemas en el citado artículo sobre la filosofía griega, y con mayor atención (y conclusiones menos precipitadas) en el artículo sobre filosofía oriental (v.). Nos limitaremos a señalar aquí que, cualquiera que sea la idea que se tenga acerca de las influencias ejercidas sobre el pensamiento griego o acerca de la existencia de movimientos intelectuales paralelos al mismo, los sentidos que ha tenido el término 'filosofía' alcanzaron sólo su madurez en Grecia. Por este motivo restringiremos aquí a la tradición occidental iniciada en la cultura griega las diversas definiciones de la filosofía, aun teniendo en cuenta las notables contribuciones orientales.

III. *La significación.* Las definiciones de la filosofía son múltiples. Común a ellas sólo parece ser el hecho de que, como lo ha observado Simmel, la filosofía es en los diversos sistemas filosóficos el primero de sus problemas. Análogamente, Josef Pieper ha declarado que mientras preguntar "¿Qué es la física?" no es formular una pregunta perteneciente a la ciencia física, sino una pregunta previa, preguntar "¿Qué es filosofía?" es formular una pregunta filosófica — una "pregunta eminentemente filosófica". Así, cada sistema filosófico puede valer como *una* respuesta a la pregunta acerca de lo que es la filosofía y también acerca de lo que la actividad filosófica representa para la vida humana. Cada una de estas respuestas es, por lo tanto, parcial. Pero al mismo tiempo es necesaria si tenemos en cuenta que la filosofía se va formando en el curso de su propia historia. Por lo tanto, la exposición de las definiciones dadas por los diversos filósofos acerca de la filosofía puede considerarse como el conjunto de las perspectivas desde las cuales la filosofía ha sido vista y no como una recopilación de respuestas arbitrarias sobre el problema capital filosófico. Paradójicamente, la unidad de la filosofía —siempre que no interpretemos esta expresión en un sentido demasiado rígido o con excesivas resonancias hegelianas— se manifiesta a través de su diversidad. Muy característico de la filosofía, ya desde sus primeros pasos en Grecia, es una serie de condiciones dobles. Por un lado, la filosofía manifiesta un interés universal. Por el otro, revela escasa atención por la diversidad de los hechos. Por un lado, subraya la superioridad de la razón. Por el otro, se inclina a una intuición del ser de índole a veces más mística que discursiva. Por un lado, destaca la importancia de la teoría. Por el otro, señala el carácter fundamental de la virtud y de la conducta. Por un lado, es altamente especulativa. Por el otro, decididamente crítica. Por un lado, no quiere dar nada por supuesto. Por el otro, está sumergida en toda clase de suposiciones. Por un lado, quiere identificarse con el puro saber y con lo que luego se llamará la ciencia (v.). Por el otro, destaca el afán de salvación. Por un lado, se presenta como una serie de proposiciones. Por el otro, como una actitud humana. Todas estas condiciones persistirán a lo largo de su historia hasta nuestros días. Ahora bien, es cierto que según la fase histórica de que se trate se acentúan más o menos una o varias de estas características. Así, por ejemplo, el afán de salvación es escaso en los sofistas, pero muy destacado en los pitagóricos; la tendencia especulativa, muy fuerte en los jónicos y muy atenuada en Aristóteles. Las tendencias se mezclan también con frecuencia: Platón es a la vez crítico y especulativo, racional y místico. Los ejemplos podrían referirse a otros períodos históricos, incluyendo el presente. No podemos extendernos aquí sobre estas características, algunas de las cuales serán tratadas en los artículos dedicados a los diversos filósofos y tendencias filosóficas; nos limitaremos a dar algunas de las definiciones que los filósofos principales han proporcionado de la filosofía. De acuerdo con Platón y Aristóteles, la filosofía nace de la admiración y de la extrañeza; pero mientras para el primero es el saber que, al extrañarse de las contradicciones de las apariencias, llega a la visión de lo que es verdaderamente, de las ideas, para el segundo la función de la filosofía es la investigación de las causas y principios de las cosas. El filósofo posee, según el Estagirita, "la totalidad del saber en la medida de lo posible sin tener la conciencia de cada objeto en particular". La filosofía conoce por conocer; es la más elevada y a la vez la más inútil de todas las ciencias, porque se esfuerza por conocer lo cognoscible por excelencia, es decir, los principios y causas y, en última instancia, el principio de los principios, la causa última o Dios. Por eso la filosofía es llamada por Aristóteles, en

cuanto metafísica o filosofía primera, teología; ella es la ciencia del ser en cuanto ser, la ciencia de aquello que Euede llamarse con toda propiedad la Verdad. Desde Platón y Aristóteles se suceden las definiciones de la filosofía, que comprende, en las escuelas postaristotélicas, una parte teórica y una parte práctica y que, al acentuar la voluntad de salvación, va poco a poco convirtiéndose en un sucedáneo de la fe religiosa. Así ocurre, entre otras direcciones, con el estoicismo y el neoplatonismo, en donde el contenido religioso y de concepción del mundo absorbe de modo considerable el contenido del saber teórico. Al lado de ello, la filosofía es concebida como la norma más adecuada para la acción, como el arte de la vida basado en principios de razón y conseguido por la comprensión de la inexorabilidad de los dictados de la propia razón. Esta concepción de la filosofía, que llegó a dominar todo el período final del mundo antiguo, experimenta un gran vuelco cuando, al irrumpir el cristianismo, aparece sobre Occidente un nuevo concepto del hombre, una nueva visión de su historia y un nuevo sentido de la verdad. El cristianismo irrumpe, por lo pronto, como una negación de la filosofía, mas esta negación se convierte en una afirmación decisiva cuando con San Agustín tiene lugar una asimilación entre el antiguo saber y la nueva fe. La respuesta que da la Edad Media a la pregunta por la filosofía viene determinada por este ángulo desde el cual el cristiano contempla el saber transmitido por la Antigüedad y procura absorberlo. La filosofía es entonces aspiración al conocimiento por razón de aquello que la fe establece. Pero este conocimiento no puede trascender los límites impuestos por lo trasracional y por eso la filosofía se va separando cada vez más de la teología, se va reduciendo a la esfera donde se aplica la *lumen naturale* del hombre en todo su esplendor, pero a la vez en toda su limitación. Sin embargo, esto no quiere decir que el pensar filosófico no pueda morder decisivamente sobre el reino de los *credibilia* ni significa que haya en el curso de la Edad Media una tensión continua entre la teología —y, sobre todo, la teología revelada— y la filosofía. Si esta tensión existe evidentemente en casi todos los filósofos, no es por lo general la tensión que provoca la disociación, sino más bien aquella que hace posible una cohesión realmente dinámica y, por lo tanto, realmente viva. Tampoco significa que durante la Edad Media quede excluido del pensar filosófico lo que corresponde a la norma para la vida, tal como se había desarrollado sobre todo en la última filosofía griega. Como indica Grabmann *(Geschichte der scholastischen Methode, I* [1909]) todavía en un tratado de Trivio, de los siglos IX al XII, escrito, como la *Dialéctica* de Alcuino, en forma de diálogo, se dice taxativamente que la filosofía es *rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi con-iuncta*. Es desde el horizonte total de su vivir que debe ser comprendida, en la Edad Media tanto como en cualquier otra época de Occidente, la filosofía y especialmente el sentido de ella. Lo mismo acontece, para seguir con la división usual, aunque poco exacta, de la historia, con el Renacimiento y la época moderna. En cada uno de estos momentos la filosofía representa en una buena parte por lo menos la respuesta que da el hombre al problema de su vivir y formalmente la respuesta que se da al problema por la esencia de la filosofía misma. Señalemos aquí únicamente algunas fórmulas esenciales. Para Bacon, la filosofía es el conocimiento de las cosas por sus principios inmutables y no por sus fenómenos transitorios; es la ciencia de las formas o esencias y comprende en su seno la investigación de la Naturaleza y de sus diversas causas. Para Descartes, la filosofía es el saber que averigua los principios de todas las ciencias, y, en cuanto filosofía primera o metafísica, se ocupa de la dilucidación de las verdades últimas y, en particular, de Dios. El giro crítico que tiene la filosofía en la época moderna se va acentuando después de Descartes: tanto el llamado racionalismo continental como el empirismo inglés coinciden en este propósito. La filosofía como crítica de las ideas abstractas y como reflexión crítica sobre la experiencia, desde Locke a Berkeley y a Hume, muestra, por lo tanto, el ejercicio filosófico desde varios diferentes aspectos. La reducción de lo real al marco lógico de su fundamento proporciona, en cambio, una definición diferente. Así, según Wolff y su escuela, la filosofía es la ciencia de las cosas posibles y de los fundamentos de su posibilidad. En cuanto a Kant, concibe la filosofía (o su sistema) como un conocimiento racional por principios, pero ello exige una previa delimitación de las posibilidades de la razón y, por lo tanto, una crítica de la misma como prolegómeno al sistema de la filosofía trascendental. En los filósofos del idealismo alemán, la filosofía es el sistema del saber absoluto, desde Fichte, que la concibe como la ciencia de la construcción y deducción de la realidad a partir del Yo puro como libertad, hasta Hegel, que la define como la consideración pensante de las cosas y que la identifica con el Espíritu absoluto en el estado de su completo autodesarrollo. Para Herbart, la filosofía es la elaboración de los conceptos con vistas a la eliminación de las contradicciones; para Schopenhauer, la ciencia del principio de razón como fundamento de todos los demás saberes, y como la autorreflexión de la Voluntad. Para el positivismo, la filosofía es un compendio general de los resultados de la ciencia, y el filósofo es un "especialista en generalidades". Para el esplrituallismo positivo, la filosofía es una autorreflexión sobre el yo tal como es dado para mostrar acto seguido en qué medida este yo traspasa el campo empírico. Según Rehmke, la filosofía es la ciencia fundamental de lo dado en general; según Vaihinger, es la ciencia de las ficciones conscientes; según Husserl, es una ciencia rigurosa que lleva a la fenomenología como disciplina filosófica fundamental. Windelband concibe la filosofía como la ciencia de los valores de validez universal. Martial Guéroult piensa que, a diferencia de Hegel, no hay sólo una filosofía que se desenvuelve en la historia hasta alcanzar la culminación en su propio sistema (o, en general, en el "último sistema"), sino que hay más bien *las* filosofías, "cada una de las cuales se presenta, encerrada en sí misma, como representando toda la ciencia", de modo que, por ejemplo, el "orden de razones" cartesiano vale sólo para Descartes, el orden kantiano para Kant y así sucesivamente. C. D. Broad

distingue entre una filosofía crítica, que asume tácitamente algo de lo que pertenece a la filosofía especulativa, y una filosofía especulativa, que supone la filosofía crítica. Whitehead dice que la filosofía es "el intento de expresar la infinitud del universo en los términos limitados del lenguaje". Wittgenstein, Schlick y muchos positivistas lógicos, así como varios de los adhérentes a la escuela analítica de Cambridge, suponen que la filosofía no es un saber con contenido, sino un conjunto de actos; no es conocimiento, sino actividad. La filosofía sería aquí, en suma, una "aclaración" y, sobre todo, una "aclaración del lenguaje" para el descubrimiento de pseudo-problemas. La filosofía no tiene por misión, según estas direcciones, solucionar problemas, sino despejar falsas obsesiones: en el fondo, la filosofía sería una "catarsis intelectual" (véase PSICOANÁLISIS) . Para Bergson, en cambio, la filosofía tiene un contenido: el que se da a la intuición una vez rasgado el velo de la mecanización que la espacialización del tiempo impone a la realidad: la filosofía utilizaría como instrumento la ciencia, pero se aproximaría más bien al arte. Samuel Alexander llega a decir, en vista de tan diversas concepciones, que la filosofía es simplemente "el estudio de aquellos temas que a nadie, excepto a un filósofo, se le ocurriría estudiar". .. Con lo cual la filosofía resulta aparentemente pulverizada y no sólo en virtud de distintas definiciones que se dan del objeto de ella, sino, lo que es más grave, en virtud de presentarse como un conjunto de distintas actitudes ante cualquier objeto. Entre la "filosofía como una técnica" y la "filosofía como un saber absoluto", entre la filosofía como un saber y como una actitud, como un conocimiento y como una aclaración, parecen ser posibles todas las definiciones. Lo importante, sin embargo, en este caso es que la reflexión sobre las diferentes actitudes ante el problema de la filosofía ha permitido que cada vez se vaya cobrando mayor conciencia del *problema* mismo. Esta conciencia se ha manifestado especialmente en las investigaciones de Dilthey, quien se ha esforzado en dilucidar lo que ha llamado justamente la "filosofía de la filosofía", lo cual equivale, en su pensamiento, a la teoría de las formas de la concepción del mundo. Pero, en realidad, la investigación de las concepciones del mundo no es más que una parte de la filosofía de la filosofía, la parte que se refiere a las relaciones inevitables existentes entre el saber filosófico y la cosmovision en que se halla habitualmente envuelto. La confusión del problema de la filosofía con el de las concepciones del mundo podría conducir, por lo pronto, a una relativización del saber filosófico, relativización que Dilthey ha intentado ciertamente superar mediante las bases de su filosofía de la vida, pero que, en todo caso, parece no tener suficientemente en cuenta la continua e inevitable tensión existente entre aquello a que la filosofía aspira —la verdad absoluta— y aquello que se ve obligada a admitir — la condicionabilidad y el cambio de perspectivas de esta verdad. Importante para la solución de esos problemas fundamentales ha sido la creación por Scheler de la sociología del saber, dentro de la cual cabe, naturalmente, la sociología del saber filosófico y metafísico. Esta sociología responde en gran parte al anhelo de la constitución de una filosofía de la filosofía que, sin negar la condicionabilidad histórica y sociológica del conocimiento filosófico, no signifique tampoco su continua relativización. De este modo se ha llegado a erigir, bien que todavía imperfectamente, una verdadera teoría filosófica de la filosofía, teoría que tiene su justificación en el hecho de que la filosofía no sea nunca por principio una totalidad acabada, sino una totalidad posible. A esta teoría se incorporan como partes esenciales las anticipaciones mencionadas: la teoría de las concepciones del mundo y la sociología del saber, a lo cual habría que agregar sin duda una teoría de la vida humana que, al responder a la pregunta por la función de la filosofía dentro de la existencia, llegara hasta el fondo mismo del problema filosófico. Semejantes investigaciones tienden a subrayar como algo esencial a la filosofía lo que hasta el presente se ha venido considerando como uno de sus más graves defectos: su pertenencia a un círculo cultural o nacional, su refeferencia inmediata a una clase, a una fase del desenvolvimiento histórico, a una personalidad. Pero esta filiación de cada teoría filosófica en el conjunto de sus condiciones histórico-sociológicas, así como la vinculación de la misma al fondo de su correspondiente concepción del mundo, no equivalen ni mucho menos a una eliminación de la idea de la filosofía en cuanto saber que trasciende perpetuamente de sus límites condicionales. Por el contrarío, la filosofía aspira a ser objetiva. En otros términos, el saber filosófico es aquel que exige a la vez la autenticidad y la verdad. Esto permite explicar el hecho de que la forma de relación entre el hombre que hace filosofía y la filosofía misma sea diferente de la que existe en los otros saberes; no es, en efecto, una relación meramente intelectual, mas también vital. A este carácter vital pertenecen todas las notas certeras, aunque también limitadas, que algunas direcciones adscriben a la filosofía — carácter "interesado" del saber filosófico, filosofía como "confesión personal", inmersión de la razón filosófica en la vida del filósofo, primado de este último sobre la filosofía misma, etc. Notas que deben ser siempre completadas por las que, en apariencia opuestas, son más bien complementarias — carácter "absoluto" del saber filosófico, aspiración a una verdad que sobrepase las condiciones en que es enunciada, adecuación entre la mente y la cosa, etc. Tanto esta paradoja como los caracteres antes mencionados hacen de la filosofía, como ya la definió Aristóteles, el saber que se busca —ζητονμένη ἐπιστήμη; la filosofía es, en efecto, lo problemático por excelencia, no sólo por ser problemático el contenido, mas también la "intención": "La filosofía —dice Xavier Zubiri— no consiste sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión." De ahí que la filosofía asuma, según los casos, aspectos aparentemente diversos e inclusive divergentes: es, como ha resumido el citado autor, "saber acerca de las cosas, dirección para el mundo, y la vida y, finalmente, forma de vida". Por eso, pese a ser un *hacer* en la vida del hombre, y por tanto algo que convierte al hombre en realidad filosófica, la filosofía es también aquel tipo de saber que, contrariamente al científico, aspira a carecer de supues-

tos, a dilucidar aquellos principios cuya investigación rechaza la ciencia justamente por considerarlos indemostrables. Las dos principales direcciones en que parece escindirse la filosofía actual —la dirección que resuelve el filosofar en el vivir y la dirección que aspira a una filosofía inquisitiva, de objetivos y métodos análogos a los adoptados por la ciencia— no parecen ser más que dos manifestaciones de una misma y única realidad. Por este motivo, tenemos que concluir que la filosofía puede ser examinada —según apuntábamos al comienzo de esta sección— desde puntos de vista no sólo diversos, sino a veces inclusive contrapuestos. *Entre* ellos destacamos el mencionado últimamente. En efecto, por un lado la filosofía se entiende como una actitud humana; por el otro, como un conocimiento o una serie de proposiciones (ya sea sobre objetos considerados como propios, o bien sobre cualesquiera proposiciones con el fin de averiguar su sentido o falta de sentido). En el primer caso, la filosofía es una realidad personal (o una realidad social), y el examen de la filosofía es sobre todo el estudio de su génesis personal, social o histórica. En el segundo caso, la filosofía es un conjunto de proposiciones, y el examen de la filosofía es sobre todo el estudio de la índole y rasgos de las mismas. En nuestra opinión, no puede eliminarse ninguno de estos dos aspectos. La filosofía es a la vez algo *en* la vida humana y *dice* algo o bien *sobre* la realidad o bien sobre el lenguaje que empleamos para hablar *acerca* de la realidad. Entre estos dos extremos —que podemos considerar como conceptos-límites— oscila la *efectiva* realidad de la filosofía.

IV. *Las disciplinas filosóficas.* La división de la filosofía en diversas disciplinas no aparece ni mucho menos patente en todos los "sistemas". Es difícil, por ejemplo, exponer la filosofía de Platón o de San Agustín como si estuviera constituida por diversas partes. En cambio, la división de la filosofía en varias disciplinas resulta clara (aunque no siempre es deseable adoptarla) en Aristóteles o en Hegel. La cuestión de la división de la filosofía depende, pues, en gran parte del filósofo o del movimiento filosófico de que se trate, así como de la época histórica de la cual se hable. En general, podemos decir que solamente en Aristóteles aparecieron las divisiones que luego resultaron tan influyentes sobre el curso de la filosofía occidental. La división en una parte teórica y en una parte práctica, implícita en muchos pensadores pre-aristotélicos (por ejemplo, en los pitagóricos o en Demócrito) no era suficiente. Aristóteles fue más allá. De hecho, su sistema filosófico fue presentado en el marco de una enciclopedia del saber de su tiempo, y por eso podemos hallar en dicho pensador muchas de las partes luego extensamente desarrolladas de la filosofía. Desde Aristóteles tenemos constituidas como disciplinas: la lógica (pues aun siendo un instrumento y no una parte, puede considerarse como una "disciplina"), la ética, la estética (poética), la psicología (doctrina del alma), la filosofía política y la filosofía de la Naturaleza (física). Todas ellas están dominadas por la filosofía primera (metafísica). Una primera clasificación de las anteriores disciplinas en grupos de más amplio contenido da: ciencias teóricas, ciencias prácticas y ciencias poéticas (o productivas), con la lógica como órgano (VÉASE) o instrumento. Otra clasificación (adoptada por los estoicos) da: lógica, física y ética. En todo ello se advierte ya una clasificación de las disciplinas filosóficas en metodológicas, teóricas y prácticas que tuvo singular fortuna en el pensamiento de Occidente y que ha persistido casi hasta nuestros días. No expondremos otras clasificaciones, porque las más fundamentales han sido mencionadas en el artículo Ciencias (Clasificación de las) (v.), en el cual hemos tratado no solamente del papel de la filosofía dentro de los saberes, sino también de algunas divisiones de la filosofía cuando ésta era considerada como el único saber existente — y hasta posible. Nos limitaremos a destacar que durante gran parte de la época moderna hasta nuestros días se han realizado muchos esfuerzos para dar presentaciones sistemáticas de la filosofía en diversas disciplinas. En el siglo XVII abundaron las clasificaciones de las disciplinas filosóficas — y, en general de las diversas ramas del saber. Mencionamos a modo de ejemplo la clasificación propuesta por J. Micraelius en su *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum* (1653), s.v. "Philosophia". Según este autor la filosofía tiene tres partes: una teórica, otra práctica y otra orgánica. La parte teórica se divide en metafísica, física y matemática. La parte práctica es la ética. La parte orgánica es la dialéctica o lógica. La metafísica se subdivide a su vez en varias ramas. Ahora bien, al presentar estas ramas Micraelius (como otros autores de la misma época) tiende a proponer nuevos nombres para nuevas disciplinas filosóficas: gnostología (la actual gnoseología) o teoría del saber como tal, hexología o sistema de hábitos intelectuales, arqueología o principio de las disciplinas, didáctica, etc. Algunos de los nombres propuestos en la época hicieron fortuna (gnoseología, psicología, ontología). Otros siguieron usándose, pero sólo moderadamente (noología, pneumatología). Otros han desaparecido de la circulación. Entre éstos mencionamos la angelografía (Micraelius), la angelosofía, aperantología o doctrina de lo infinito creado (Caramuel de Lobkowitz), la etismatología o doctrina del ente creado (J. Clauberg). En el siglo XVIII se afirmó una clasificación que fue usada y popularizada por Wolff y su escuela y que influyó grandemente — siendo luego adoptada por muchos autores escolásticos. Es la siguiente: filosofía teórica (subdividida en lógica —formal y material— y metafísica — general o filosofía primera u ontología; especial o teología, cosmología y psicología racionales) y filosofía práctica (principalmente ética). A ello se agregó luego la criteriología (véase CRITERIO) como teoría del conocimiento. Otra de estas presentaciones fue la adoptada por muchos ideólogos (v.): filosofía teórica (subdividida en gramática [v.], lógica, psicología) y filosofía moral. Otra fue harto usual entre los idealistas alemanes: lógica (metafísica), filosofía de la Naturaleza, filosofía del espíritu (v.). De hecho, cada uno de los filósofos importantes ofreció su propio sistema de división de las disciplinas filosóficas. En general, podemos decir que hasta fines del siglo XIX, y en particular para los propósitos de enseñanza, se consideraron como disciplinas filosóficas la lógica (v.), la etica (v.), la gnoseología (v.), epistemología (v.) o teoría del conocimiento (v.), la ontología (v.), la meta-

física (v.), a veces la criteriología, la psicología (v.), con frecuencia la sociología (v.), y además un conjunto de disciplinas tales como la filosofía de la religión (v.), del Estado (v.), del Derecho (v.), de la historia (v.) de la Naturaleza (VÉASE y también FILOSOFÍA NATURAL), del arte (v.), del lenguaje (v.), de la sociedad, etc., etc., así como la historia de la filosofía. Pronto se independizaron varias partes. Hoy día, por ejemplo, la psicología no es incluida por muchos dentro del sistema de las disciplinas filosóficas, o bien si se decide incluirla se elimina la psicología experimental y se conserva únicamente la llamada a veces psicología teórica y en ocasiones psicología filosófica. El mismo destino ha tenido la sociología. Muchos han considerado que debería eliminarse la metafísica. Otros eliminaron la ontología, aunque recientemente ha vuelto a cobrar auge (en parte con nuevos problemas, en parte con problemas tradicionales) inclusive entre algunos de quienes más se habían opuesto a ella. Varios pensadores han insistido en que también la lógica, especialmente como logística (v.), debería eliminarse del cuadro filosófico y pasar a formar parte de la matemática (v.). A su vez, nuevas disciplinas han hecho su aparición: por ejemplo, la teoría de los objetos (véase OBJETO y OBJETIVO), la fenomenología (v.), la antropología filosófica (v.), la semiótica (v.) (y sus ramas: sintaxis [v.], semántica [v.], pragmática [v.]), así como disciplinas diversas acerca de las ciencias especiales: filosofía de las física (v.), de la biología (v.), de la educación (v.), etc. Todo ello ha planteado de nuevo el problema de si la filosofía es simplemente una matriz de las ciencias (que luego se van independizando de su origen común) o de si tiene que abarcarlas a todas, adoptando un punto de vista distinto de las ciencias. Una sola conclusión parece cierta si adoptamos el método de la inducción histórica: que la filosofía posee un grado de flexibilidad mayor que ningún otro conocimiento humano. En este respecto podría decirse *cum grano salis* de la filosofía lo que Aristóteles decía del alma: la filosofía es, *en cierto modo*, todo.

Casi todas las obras filosóficas se ocupan —explícita o implícitamente— del concepto y naturaleza de la filosofía. Aquí señalaremos simplemente algunas obras que se refieren muy directamente al problema. Ante todo, el § 1 del *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, de Ueberweg, 11ª ed., elaborada por Baumgartner, 1926, contiene diversas definiciones de la filosofía dadas en el curso de su historia; lo mismo ocurre en el artículo *Philosophie*, del *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, de R. Eisler, 4ª ed., 1929 s. v. "Philosophie". — Véase, además: A. Riehl, *Ueber Begriff und Form der Philosophie*, 1872.—W. Windelband, "Ueber Begriff und Geschichte der Philosophie" (en *Präludien*, t. I, 1884, 4ª ed., 2 vols., 1911; trad. esp. *Preludios filosóficos*, 1949). — W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (en *Kultur der Gegenwart*, ed. P. Hinneberg), 1907, (trad. esp.: *La esencia de la filosofía*, 1944). — G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, 1910, cap. I (trad. esp.: *Problemas fundamentales de la filosofía*, 1946). — Edmund Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos*, I (1910-1911), 289-341 (trad. esp.: *La filosofía como ciencia estricta*, 1951). — Heinrich Rickert, "Vom Begriff der Philosophie", *Logos*, I (1910-1911), 1-34. — Paul Natorp, *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme*, 1911. — N. Petrescu, *Zur Begriffsbestimmung der Philosophie*, 1912. — Max Scheler, *Vom Wesen der Philosophie* (en *Vom ewigen im Menschen*, 1921; la trad. esp. de esta obra: *De lo eterno en el hombre*, 1940, sólo comprende la fenomenología de la religión y no el trabajo sobre la esencia de la filosofía; trad. de este último, con los trabajos "Fenomenología y gnoseología" y "La teoría de los tres hechos", en el tomo: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, 1958). — Id., íd., *Probleme einer Soziologie des Wissens* (en el tomo *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, ed. Scheler, 1924; 2ª ed., modificada: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926; trad. esp. del mismo: *Sociología del saber*, 1935). — L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1922 (4.0031, 4.111, 4.112, 4.1121); otra expresión de la misma concepción en Moritz Schlick, *Les énoncés scientifiques et la réalité du monde extérieur*, 1934. La concepción de la filosofía como análisis lógico del lenguaje en R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, 1934 (trad. inglesa aumentada: *The Logical Syntax of Language*, 1937) y los *Studies in Semantics* del mismo autor citados en el artículo que le ha sido dedicado. — Wladislaus Switalski, *Die Philosophie, ihr Sinn und ihre Bedingheit*, 1927. — Paul Häberlin, *Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung*, 1934. — Xavier Zubiri, "Sobre el problema de la filosofía", I, *Revista de Occidente*, XXXIX (1933), 51-80; *ibid.*, II, *ibid.*, XL (1933), 83-117. — Jacques Maritain, *Science et sagesse*, 1935 (trad. esp.: *Ciencia y filosofía*, 1958). — Werner Illeman, *Wesen und Begriff der Philosophie*, 1938. — José Gaos, Francisco Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, 1939 (de José Gaos, véase también: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, 1947). — Delfim Santos, *Da filosofia*, 1939. — Étienne Souriau, *L'Instauration philosophique*, 1939. — José Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias*, 1940. — Íd., íd., *¿Qué es filosofía?*, 1957 (tomo II de *Obras inéditas*, texto procedente de un curso público dado en 1929). — Ángel Vassallo, *¿Qué es filosofía?*, 1945. — J. Rubert Candau, *¿Qué es la filosofía?*, 1947. — Eugenio Guzmán Renshaw, *Filosofía de la filosofía*, 1948. — Ismael Quiles, S. J., *Filosofía y vivir* (*Esencia de la filosofía*), 1948. — Joseph Pieper, *Was heisst philosophieren?*, 1948, 4ª ed., 1959. — Eric Weil, *Logique de la philosophie*, 1950, especialmente págs. 3-86 y 433-83. — David von Hildebrand, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, 1950 (trad. inglesa con algunos cambios: *What is Philosophy?*, 1960). — J. Thyssen, *Die wissenschaftliche Wahrheit in die Philosophie*, 1952. — L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, 1952. — R. Vancourt, *La philosophie et sa structure*, 1953. — S. Ramírez, O. P., *El concepto de filosofía*, s/f. [1954]. — M. F. Sciacca, *La filosofía y el concepto de filosofía* (trad. esp., 1955). — M. Heidegger, *Was ist das, die Philosophie?*, 1956 (trad. esp.: *¿Qué es esto, la filosofía?*, 1958; otra trad.: *¿Qué es eso de filosofía?*, 1961). — J. Revel, *Pourquoi des philosophes?*, 1957. — Béla von Brandenstein, *Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte*, 1957. — Ewald Wasmuth, *Von der Wahrheit der Philosophie*, 1957. — Edward G. Ballard, Richard L. Barber, James K. Feibleman, Harold N. Lee, Paul G. Morrison, Andrew J. Reck, Louise N. Roberts, R. C. Whittemore, *The Nature of the Philosophical Enterprise*, 1958 [Tulane Studies in Philosophy, 7]. — Alberto Caturelli, *El filosofar como decisión y compromiso*, 1958. — Francisco Romero, "Las alianzas de la filosofía", en *Relaciones de la filosofía*, 1958, págs. 51-83. — José Luis Estévez, *Una investigación sobre la esencia de la filosofía*, 1958. — Eugenio Garin, *La filosofia come sapere stori-*

co, 1959. — A. Versiani Velloso, "Prolegomena", I, *Kriterion* [Belo Horizonte], 47-8 (1959) y "Prolegomena", II, *ibid.*, 49-50 (1959). — Pierre Fougeyrolles, *La philosopie en question*, 1960. — Oswaldo Market, *Dialéctica del saber*, 1960. — Jacques Maritain, *The Use of Philosophy. Three Essays*, 1961, especialmente I. — J.-C. Piguet, *L'oeuvre de philosophie*, 1961. — Alphonse de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, 1961, especialmente págs. 1-40. — Augusto Guzzo, *La filosofia. Concetto, struttura, caratteri*, 1961. — Franz Austeda, *Axiomatische Philosophie. Ein Beitrag zur Selbstkritik der Philosophie*, 1962 [Erfahrung und Denken, 10]. — Martial Guéroult, "Logique, architectonique et structure constitutives des systèmes philosophiques", en *Encyclopédie française*, XIX, 19.26.1 - 19.26.2. — Véase asimismo bibliografía de METAFÍSICA, PERIFILOSOFÍA, SISTEMA. — Sobre concepto de filosofía en varios autores, corrientes y épocas: José Gaos, *Orígenes de la filosofía y de su historia*, 1960 [en Herodoto, Platón y Aristóteles; con textos de Platón y Aristóteles]. — Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens*, 1962 [Symposion, 11]. — Raffaello Franchini, *L'oggeto della filosofia*, 1962. — Robert E. Cushman, *Therapeia. Plato's Conception of Philosophy*, 1958. — Francisco Pérez Ruiz, S. J., *El concepto de filosofía en los escritos de Platón. Filosofía y sabiduría*, 1959. — Kurt Schilling, *Aristoteles' Gedanke der Philosophie*, 1928. — Leo Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, 1961. — Muchos de los libros sobre autores y corrientes filosóficas se refieren a los correspondientes conceptos de filosofía. — Sobre el filósofo y los filósofos: P. L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, 1923 (trad. esp.: *La Academia platónica*, 1926). — Alexander Herzberg, *Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen*, 1926. — Hermann Glöckner, *Die ethischpolitische Persönlichkeit des Philosophen*, 1922. — Id., íd., "Die Persönlichkeit des Philosophen", *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, III (1937). — Juan R. Sepich, *La actitud del filósofo*, 1946. — Francisco Romero, "La filosofía y el filósofo", en el libro del mismo autor titulado *Relaciones de la filosofía*, 1958, págs. 9-50. — Introducciones a la filosofía: Oswald Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, 1895 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1931). — Aloys Müller, *Einleitung in die Philosophie*, 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, reed., 1937; la nueva ed. alemana del libro de A. Müller, publicada en 1947, se titula: *Mensch und Welt in ihrem realen Aufbau. Eine Einführung in die Philosophie*). — Rudolf Lehmann, *Introducción a la filosofía* (trad. esp., 1935). — Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 1938 [esta obra, con ciertos cambios, y con otra obra de Juan Zaragüeta, en el volumen: *Fundamentos de filosofía*, 1944]. — Julián Marías, *Introducción a la filosofía*, 1947, varias reimps. — K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, 1950 (trad. esp., *La filosofía*, 1953). — Jean Wahl, *Introducción a la filosofía* (trad. esp., 1950). — Hans Leisegang, *Einführung in die Philosophie*, 1951. — M. Gonzalo Casas, *Introducción a la filosofía*, 1954, 2ª ed., 1960. — Antologías: Julián Marías, *La filosofía en sus textos*, 2 vols., 1950, 2ª ed., 3 vols., 1961. — M. A. Padovani y A. M. Moschetti, *Grande antologia filosofica*, 15 vols., desde 1954. — Sobre el término 'filosofía': G. Bardy, "'Philosophie' et 'philosophe' dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles", *Revue d'ascétique et de mystique*, XXXV (1949), 97-108. — José Gaos, *op. cit. supra* (*Orígenes*, etc.). — Anne-Marie Malingrey, *"Philosophia". Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, 1961. — Sobre los orígenes históricos de la filosofía: Georg Misch, *Der Weg in die Philosophie*, 1926 (trad. ing., con muchas ampliaciones y correcciones del autor: *The Dawn of Philosophy*, 1951). — José Gaos, *op. cit. supra* (*Orígenes*, etc.). — Anne-Marie Malingrey, *op. cit. supra* (*"Philosophia"*, etc.). — Para una introducción a la filosofía como "análisis lógico": A. Pap, *Elements of Analytic Philosophy*, 1949. Los manuales de filosofía son muy numerosos; en español no hay todavía el tipo de manual en varios volúmenes como el de Bäumler y Schröter, del cual se han traducido varias partes (Cfr. *La ética moderna* de Th. Litt), pero hay traducción del *Lehrbuch der Philosophie*, de J. Hessen: *Tratado de filosofía*, 3 vols. (I, 1957; II. 1959; III. 1962). Hay numerosos manuales de filosofía neoescolástica y especialmente neotomista (véanse los artículos NEOESCOLÁSTICA y NEOTOMISMO). — También son numerosos los Diccionarios de Filosofía. Entre los de tipo general mencionamos los hoy clásicos de R. Goclenius (*Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, 1613, reimp., 1962), de J. Michaelius (ver *supra*, 1653, 2ª ed., 1962), de Stephanus (Étienne) Chauvin (*Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digesto*, 1692, ampliado en el *Lexicon philosophicum secundis curis Stephani Chauvini, novum opus*, 1713), de J. G. Walch (*Philosophisches Lexikon*, 1726; reimp. de la 4ª ed. [1775], 2 vols., 1962), de Bayle (v.), y Voltaire (v.) de Ludovici (*Philosophisches Lexicon*, 1737), de J. C. Lossius (*Neues philosophisches allgemeines Reallexikon*, 4 vols., 1803), de G. S. A. Mellin (*Allgemeines Wörterbuch der Philosophie*, 2 vols., 1805-1807), de Krug (*Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, 1827 y sigs.). En el siglo XIX se editaron y usaron sobre todo: B. Perez (*Dictionnaire abrégé de philosophie*, 1873), L. Noack (*Philosophiegeschichtliches Lexikon. Historischbiographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie*, 1879, reimp., 1962), B. Bertrand (*Lexique de philosophie*, 1893), A. Franck (*Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1844-1852, 5ª ed., 1885) de R. Kirchner (*Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, 5ª ed., 1907), W. Flemming (*Vocabulary of Philosophy*, 4ª ed., 1887), J. R. Thomson (*A Dictionary of Philosophy*, 1887). — De los Diccionarios más recientes, ya en el siglo XX, son considerados como fundamentales el de J. Mark Baldwin (*Dictionary of Philosophy and Psychology*, 3 vols., 1901-1905); el de Rudolf Eisler (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-quellenmässig bearbeitet*, 1901, 4ª ed., 3 1927-1930), el manual-diccionario del mismo Eisler (*Handwörterbuch der Philosophie*, 2ª ed., ed. R. Müller-Freinfels, 1922), y el de A. Lalande (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 8ª ed., 1960; trad. esp.: *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, 2 vols., 1953); la Enciclopedia filosófica italiana: *Enciclopedia Filosófica Italiana*, redactada por numerosos autores, 4 vols. I (A-Eq), 1957, II (Er-Le), 1957; III (Li-Rei), 1957; IV (Rel-Z-Indici), 1957, bajo la dirección de Carlo Giacon. Además E. Blanc, *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine*, 2 vols., 1905-1908. — F. Kirchner, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 1886, 6ª ed., 1911 (reel. por C. Michaelis). Sobre la base de esta obra se ha publicado el *Wörterbuch*, ed. J. Hoffmeister 2ª ed., 1959. — G. Ranzoli, *Dizionario di scienze filosofiche*, 1904, 5ª ed., al cuidado de M. Pigatti Ranzoli, 1952. — H. Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, 1911, 15ª ed. aumentada por G. Schis-

chkoff, 1960. — K. W. Clauberg y W. Dubislav, *Systematisches Wörterbuch der Philosophie*, 1923. — E. Goblot, *Le vocabulaire philosophique* (trad. esp.: *El vocabulario filosófico*, 1933). — M. Arnaiz, *Diccionario filosófico*, 1915. — R. Jolivet, *Vocabulaire de la philosophie*, 14ª ed., 1957. — M. Cuvillier, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 1925 y *Nouveau vocabulaire philosophique*, 1956. — J. M. Rupert Candau, *Diccionario manual de filosofía*, 1946. — P. Rotta, *Dizionaretto filosofico*, 1947. — Varios autores *Philosophisches Wörterbuch*, ed. W. Brugger, S. J., 1948, 9ª ed., 1962 (trad. esp.: *Diccionario de filosofía*, 1953, 2ª ed., 1958). — Varios autores, *Dictionary of Philosophy*, ed. D. D. Runes, 1942; nueva ed., 1962. — E. Metzke, *Handlexikon der Philosophie*, 1948. — G. Parpillero, *Breve nomenclatura filosófica*, 2ª ed., 1949. — L. Washington, *Diccionario de filosofía*, fasc. con letra A (1950). — Varios autores, *Diccionario filosófico*, ed. J. Rey Pastor, I. Quiles, S. J., 1952 (no está ordenado alfabéticamente, salvo índice final). — J. Zaragüeta, *Vocabulario filosófico*, 1955. — Varios autores, *Dizionario di filosofia*, 1957, ed. Andrea Biraghi. — Carlos Lopes de Mattos, *Vocabulário filosófico*, 1957. — *Vincenzo Miano, Dizionario filosofico*, 1957. — Varios autores, *Filosofisch Lexicon*, 1958 (en flamenco), ed. J. Grooten y G. Jo. Steenbergen. — P. Colmán O'Huallacháin, O. F. M., *Foclóir Fealsaimh*, 1958 (en irlandés). — M. Apel, P. Ludz, *Philosophisches Wörterbuch*, 5ª ed., 1958. — Umberto Cantoro, *Vocabulário filosófico*, 1958. — N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, 1961 (trad. esp.: *Diccionario de filosofía*, 1963). — Paul Foulquié (con la colaboración de Raymond Saint-Jean), *Dictionnaire de la langue philosophique*, 1962 [distinto del *Vocabulaire* de Lalande, aunque aprovechando partes del mismo]. — Para diccionarios sobre filósofos: R. Eisler, *Philosophen-Lexikon*, 1912, a base del cual se ha compilado el extenso *Philosophen-Lexicon*, de W. Ziegenfuss y G. Jung, 2 vols., 1949-1950. — C. Decurtine, *Kleines Philosophen-Lexikon*, 1952. — Los diccionarios y léxicos especiales (sobre Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel, Schopenhauer, etc. y distintos cuerpos de doctrina y tendencias: escolástica, filosofía crítica, positivismo, etc.) han sido mencionados en los correspondientes artículos. Para la bibliografía filosófica, además del material contenido en Ueberweg, en las principales historias de la filosofía y en algunos de los diccionarios mencionados, véanse los repertorios especiales siguientes: *Vade-mecum philosophicum* (1909). — J. Hoffmans, *La philosophie et les philosophes, ouvrages généraux* (1920). — *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, ed. A. Hoffmann (1923 y sigs.). — *Bibliographie der Philosophie und Psychologie* (para los años 1920-1930), ed. R. Dimpfel (1921-1931). — *Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie*, ed. W. Schingnitz (1932 y sigs.). — *Répertoire bibliographique* de la *Revue néoscolastique de Philosophie* (1934 y sigts.). — *A Bibliography of Philosophy, Journal of Philosophy*, vol. XXXI (17 y 18), XXXII (17 y 18), XXXIII (17 y 18), XXXIV (17 y 18), ed. Emerson Buchanan (para los años 1933-1936). — *Bibliographie de la philosophie*, publicada por el Institut International de Collaboration philosophique, 1938 y sigs. (para los años 1937 y sigs. — *Philosophich Abstracts*, New York, 1940 y sigs. — J. Lentz, *Vorschule der Weisheit*, 1941 (selección). — *Guide bibliografiche*, publicadas por la Universidad Católica de Milán. Serie filosófica dirigida por U. Padovani, 24 tomos (10 de Hist. de la Filosofía; 13 de diferentes disciplinas y 1 de tablas; en curso de publicación). — *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, 1948 y sigts.; el vol. I es una bibliografía de bibliografías filosóficas: *Allgemeine philosophische Bibliographie*, por I. M. Bocheński y F. Monteleone; otros tomos han sido mencionados en diversos artículos (Filosofía árabe, judía, Tomismo, Aristóteles, etc. etc.). — *Bibliographia philosophica 1934-1945*, ed. G. A. De Brie, I, 1950; II, 1954. — G. Varet, *Manuel de bibliographie philosophique*, 2 vols., 1956 (I: *Les philosophies classiques*; II: *Les sciences philosophiques*). Del mismo autor, *Histoire et savoir. Introduction théorique à la bibliographie. Les champs articulés de la bibliographie philosophique*, 1956. — W. Totok, *Bibliographischer Wegweiser der philosophischen Literatur*, 1959. — Muy numerosas son también las colecciones filosóficas: las principales han sido mencionadas en diversos artículos (Filosofía medieval, Filosofía contemporánea, etc.). — Muy larga sería una lista de revistas filosóficas; para las que se publican actualmente véase *Philosophical Periodicals. An Annotated World List*, ed. D. Baumgardt, 1952; agregar las listas que aparecen periódicamente en el *Répertoire bibliographique de Louvain* (*supra*). Para revistas italianas: E. Zampetti, *Bibliografia ragionata delle riviste filosofiche italiane dal 1900 al 1955*, 1956. Las Actas de los Congresos de Filosofía proporcionan mucho material especialmente para filosofía contemporánea. — Aparte las de Congresos especiales (como los de Filosofía científica: I, Praga, 1929; II, Königsberg, 1930; III, Praga, 1934; IV, París, 1935; V, Copenhague, 1936; VI, París, 1937; VII, Cambridge, 1938; los Congresos tomistas internacionales: I, 1925; II, 1936; los Interamericanos: I, Port-au-Prince, 1944; II, New York, 1947; III, México, 1949; IV, Santiago de Chile, 1956; Washington, 1957; Buenos Aires, 1959; San José de Costa Rica, 1960; los de diferentes países, etc.) hacemos referencia especial a los Congresos Internacionales inaugurados por el de París de 1900, a los que sucedieron: II, Ginebra, 1904; III, Heidelberg, 1908; IV, Bolonia, 1911; V, Nápoles, 1924; VI, New York, 1927; VII, Oxford, 1930; VIII, Praga, 1934; IX, París (Congreso Descartes), 1937; X, Amsterdam, 1948; XI, Bruselas, 1952; XII, Venecia, 1958; XIII, México, 1963.

FILOSOFÍA AMERICANA. La filosofía americana es una parte de la filosofía de Occidente y no se ha desviado, por lo general, del "tono" seguido por la meditación filosófica europea moderna. Pero los caracteres peculiares de la formación de la cultura americana han hecho que ésta busque a veces una filosofía particular. Esta busca ha seguido varios caminos. Algunos han intentado encontrar, prescindiendo de toda verdad o falsedad, lo "propio", siguiendo con ello, muchas veces sin advertirlo, ciertas corrientes "románticas". Otros se han limitado a no querer marchar a remolque de la filosofía europea y a destacar, más que una filosofía peculiar, ciertos temas peculiares. La justificación de tal busca radica en el afán de que los temas sobre los que se aboque la meditación filosófica sean "auténticos", con lo cual se quiere decir que sean sacados de la propia situación histórica. Otros, más cautos, han reconocido que la filosofía americana, aunque íntimamente ligada a la europea, se ha desenvuelto, o puede desenvolverse, en una forma autónoma o relativamente autónoma. La tradición, y los temas, en la filosofía americana pueden ser los mismos que en la filosofía europea, pero las "maneras" son distintas. Esta última opi-

nión nos parece la más plausible; es la que ha expresado Francisco Romero al indicar que la busca americana de una autenticidad y peculiaridad no debe hacer olvidar que lo que importa ante todo en la filosofía es la verdad. La expresión 'filosofía americana' designa dos mundos culturales que, aunque en muchos respectos coincidentes, o por lo menos complementarios, en otros respectos son muy distintos: el mundo cultural anglo-sajón en los Estados Unidos y parte del Canadá, y el mundo cultural latino-americano (hispano-americano y luso-americano). Las diferencias que se observan en las producciones filosóficas de cada uno de estos dos mundos se deben principalmente a los distintos modos de formación de ambas culturas y especialmente a los supuestos religiosos; no ha de sorprender, por consiguiente, que mientras ha habido por ambas partes esfuerzos tendientes a prolongar la tradición occidental y a introducir en ella radicales innovaciones, haya existido a la vez una escasa relación mutua. El pensamiento de William James, por ejemplo, ha influido sobre Iberoamérica menos por la directa relación con la cultura norteamericana que por representar James una de las contribuciones más valiosas al cuadro total de la filosofía contemporánea de Occidente. Lo mismo puede decirse de Emerson. En cambio, dentro de cada uno de estos orbes culturales ha habido una tradición filosófica sorprendentemente unitaria. Esto se destaca en Iberoamérica, donde sin apenas relación mutua de los diversos países y a veces con completa independencia han surgido movimientos perfectamente sincrónicos. Así, a una generación adscrita al eclecticismo y al esplrltualismo siguió una generación positivista y a ella una generación que recogió de la tradición europea lo más característico del pensamiento contemporáneo y que intentó con diversa fortuna desarrollar una especie de idealismo de la libertad casi siempre coincidente con las más hondas aspiraciones de las respectivas capas intelectuales superiores. En este sentido son iluminativas las líneas coincidentes: influencia de la "filosofía moderna" de Bacon y Descartes paralelamente al escolasticismo vigente, al cual intenta suplantar — influencias de la Ilustración, mezcladas con el sensualismo de Condillac y la filosofía de los ideólogos (Lafinur, Varela; luego, Luz y Caballero) — generación positivista o impregnada de los ideales positivistas, yuxtapuesta al "positivismo autóctono" (Barreda, Luis Pereira Barreto, Tobías Barreto, en parte Ingenieros; Varona antes de su desvío del positivismo) — generación influida por las diversas corrientes tendientes a una superación del positivismo: empirismo "total", neokantismo, bergsonismo, crocismo, etc. (Vasconcelos, Vaz Ferreira, Caso, Korn, Alberini, Deústua, Farias Brito, Molina, etc.), que cede paso a las nuevas corrientes, a la vez influidas por tendencias múltiples —fenomenología, Scheler, N. Hartmann, existencialismo, Dilthey, personalismo, Blondel, etc.— y dedicadas a una reelaboración original de los temas de la filosofía contemporánea con tanteos muchas veces logrados para enlazar con la tradición de cada país e iberoamericana general. Los nombres de los cultivadores de la filosofía en Iberoamérica son hoy numerosos. Nos hemos referido ya a algunos a quienes se han dedicado artículos especiales (Molina, Vasconcelos, Caso, Vaz Ferreira, Romero, Vassallo, Ramos, Zea, Bunge, etc.). A otros nos hemos referido en artículos dedicados a varios pensadores (por ejemplo, Caso, Deústua, Molina, Vaz Ferreira) o a conceptos. Procederemos ahora simplemente a destacar algunos nombres agrupados por países sin que ello signifique que la lista es exhaustiva. En Argentina hallamos a Francisco Romero, Ángel Vassallo, Carlos Astrada, Coriolano Alberini, Risieri Frondizi, Aníbal Sánchez Reulet, Juan Adolfo Vázquez, Eugenio Pucciarelli, L. J. Guerrero, Vicente Fatone, Adolfo P. Carpio, Tomás D. Casares, Octavio N. Derisi, Juan R. Sepich, Nimio de Anquín, Luis Farré, Rafael Virasoro, Miguel Ángel Virasoro, León Dujovne, F. González Ríos, Mario Bunge, Juan José Bruera, Ezequiel de Olaso, Manuel Gonzalo Casas, H. Pintos. En Chile, a Enrique Molina, Pedro León Loyola, Eugenio González, Jorge Millas, Luis Oyarzún, José R. Echeverría, Mario Ciudad, Juan de Dios Vial, C. Finlayson, H. Díaz Casanueva, Felix Schwartzmann, Agustín Martínez, Armando Roa. En Uruguay, a Vaz Ferreira, Emilio Oribe, Arturo Ardao, Luis E. Gil Salguero, Carlos Benvenuto, Núñez Regueiro, Juan Llambías de Azevedo. En Bolivia, a Guillermo Francovich, M. González Casas. En el Perú, a Víctor A. Belaúnde, Francisco García Calderón, Mariano Iberico, Julio Chiriboga, José de la Riva Agüero, Juan Bautista de Lavalle, Oscar Miró Quesada, Francisco Miró Quesada C., W. Peñaloza, A. Salazar Bondy, Enrique Barboza, Julio Chiriboga, Luis Felipe Alarco, Carlos Cueto Fernandini, Alberto Wagner de Reyna, J. Carlos Mariategui. En Colombia, a Danilo Cruz Vélez. En Venezuela, a E. Mayz Vallenilla. En el Brasil, a João Cruz Costa, Miguel Reale, Tristão de Atayde, Euryalo Cannabrava, Renato Almeida, F. Pontes de Miranda, Mario Lins, L. Washington Vita. En Cuba, a Humberto Piñera Llera, Roberto Agramonte, Rafael García Bárcena, Máximo Castro, P. V. Aja, M. Vitier, J. Mañach, G. Torroella, J. Nicola Romero. En Santo Domingo, a Andrés Avelino. En Puerto Rico, a José A. Fránquiz. En México, a Samuel Ramos, E. García Máynez, A. Menéndez Samará, Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman, Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín Macgrégor, Jorge Portilla, Luis Villoro, Francisco Larroyo, Juan Manuel Terán, Alberto Díaz Mora, Francisco Amezcua, Guillermo Héctor Rodríguez, Alfonso Juárez, Fausto Terrazas, Elías de Gortari, Oswaldo Robles, Bernabé Navarro, A. Gómez Robledo, J. Romano Muñoz, J. Fuentes Mares, M. A. Cevallos, J. Hernández Luna, P. González Casanova, Miguel Bueno. En Panamá, a Justo Arosemena. Prácticamente todas las tendencias contemporáneas —con sus diversos matices—, así como todas las disciplinas, están representadas: así, *por ejemplo*, el existencialismo (Uranga), neokantismo (Larroyo), neoescolasticismo (Sepich), Filosofía de la ciencia (Bunge), fenomenología (F. Miró Quesada C.), actualismo (Barboza), etc., etc., lo cual no significa que los filósofos iberoamericanos se limiten a reproducir las tendencias contemporáneas, especialmente europeas. Muchos modifican considerablemente las tesis de sus filosofías preferidas atendiendo a los problemas que suscita la tradición autónoma; otros acogen varias tendencias para explicarse mejor la historia de las ideas filosóficas en su propio país y en

Iberoamérica en general; otros intentan elaborar los temas filosóficos de un modo "universal" aun sin desinteresarse de lo iberoamericano, por lo menos desde un punto de vista histórico-filosófico. Para que el cuadro fuera completo, no podría prescindir*se,* por otro lado, de influencias más directas, ejercidas sobre todo por pensadores españoles que han estado en Iberoamérica, ya de un modo ocasional (como Ortega, Ors y Marías) o de un modo más permanente (como José Gaos, J. D. García Bacca, E. Nicol, J. Xirau, María Zambrano, D. Casanovas, Luis Abad Carretero, etc.). Por lo demás, una historia completa de la filosofía iberoamericana no podría prescindir enteramente de su literatura y aun de su acción educativa. La "disolución" de la filosofía en la literatura y el pensamiento general es precisamente una de sus características. Características que no tienen siempre un sentido peyorativo; en el mismo sentido en que ocurre en España, la "vida" es un "tema hispánico" y obliga a ser tratada de maneras distintas que las estrictamente filosóficas. Nombres como Bello, Sarmiento, Hostos, Martí, Rodó, Montalvo, etc., no podrían, pues, ser excluidos para alcanzar una comprensión apropiada. Y, por otro lado, conviene tener presente la esencial "función docente" de los filósofos americanos a que ha hecho referencia José Gaos, función que permite aclarar algunos de los caracteres fundamentales de esta filosofía.

No menos atenta a las circunstancias concretas de su evolución histórica ha estado durante mucho tiempo la filosofía norteamericana. De ella puede decirse, como señala Herbert W. Schneider, que "es ya evidente el hecho de que los principios políticos, económicos, teológicos y metafísicos han estado asociados con el pensamiento americano más estrechamente de lo que hasta ahora se ha tendido a creer, y de que una historia realmente comprehensiva de la filosofía americana todavía está por escribirse" (A *History of American Philosophy,* 1946, pág. X), y ello de tal modo que hombres como John Adams, Benjamin Franklin, Thomas Jefferson y James Madison, si bien son "un pobre material para la actividad docente", representan todavía "fuerzas vivas, así como símbolos clásicos en la filosofía americana" *(op. cit.,* pág. 36). Así se muestra en varios momentos de su historia. El platonismo ramista, aliado al congregacionismo y al inmaterialismo berkeleyano son, al principio, las fuerzas intelectuales motoras de este pensamiento; a ellas sigue la Ilustración, tanto en sus momentos de acentuación de la democracia como en los de la "adaptación a la ortodoxia". La influencia de la filosofía escocesa, pero sobre todo el trascendentalismo (VÉASE) representa acaso un intento de mediación entre las dos citadas corrientes y una busca de su común fundamento teológico. Dentro de estos marcos se insertan las diversas generaciones y sus pensadores representativos, en una sucesión que va de Jonathan Edwards (1703-1758) y Samuel Johnson (1696-1772) a Benjamin Franklin (1706-1790), W. E. Channing (1780-1842), James Marsh (1794-1842), Noah Porter (1811-1892). R. W. Emerson (1803-1882) y W. G. T. Shedd (1820-1894). Ya dentro del siglo XIX comienza a ejercer influencia la idea de evolución, la cual no se detiene en los pensadores "evolucionistas", sino que penetra profundamente en el idealismo. Según H. W. Schneider, las doctrinas evolucionistas norteamericanas pueden ser distribuidas en los apartados siguientes: 1. Filosofías cósmicas, como la de John Fiske y, en parte, Peirce, las cuales examinan las cuestiones suscitadas por el darwinismo, el lamarckismo, etc. 2. Biología especulativa, como la de Chauncey Wright o la de J. Le Conte (1823-1901), 3. Teologías evolucionistas, como la de James McCosh (1811-1894), especialmente en *The Religious Aspects of Evolution* (1888). 4. Filosofías social-genéticas, como la de Lester F. Ward, James Mark Baldwin (1816-1934), el "grupo de Chicago" (Dewey, Tufts, G. H. Mead, Thornstein Veblen). 5. Naturalismo "desesperado", como el de Henry Adams y el de Santayana. No hace falta advertir que varios de los representantes de estos evolucionismos pueden ser considerados también como representantes de otras corrientes: pancalismo de Baldwin, pragmatismo de Mead, instrumentalismo de Dewey, idealismo de Adams, realismo y naturalismo de Santayana. El evolucionismo es aquí más bien un trasfondo que un verdadero cimiento. Casi contemporáneamente se desarrollan las doctrinas idealistas; a partir de Laurens Perseus Hickok (1798-1888), que introdujo y expuso sistemáticamente el idealismo alemán postkantiano, la corriente idealista se extiende sobre todo con la *Saint-Louis School y* la *Concord School of Philosophy* (véase HEGELIANISMO). Este idealismo adopta desde muy pronto diversos aspectos: es personalista (como en Bowne), especulativo objetivo (como en James E. Creighton), dinámico (como en George Sylvester Morris), absoluto (como en Royce). Sin duda, es la lucha entre el absolutismo y el personalismo lo que polémicamente vivifica durante muchos años el idealismo norteamericano. Este idealismo es tanto moral como metafísico y gnoseológico, pero sea por agotamiento interno o por la influencia de otras corrientes, especialmente de las pragmatistas y realistas, el idealismo se va haciendo cada vez más, como dirá Brightman, una "filosofía de los ideales". Así, idealistas como Boodin, Cunningham, De Laguna, Sheldon o Urban negarán el idealismo epistemológico, que considerarán superfluo; otros, lo reducirán a un análisis metódico (Blanshard) y otros, desde luego, negarán el absolutismo del idealismo y acentuarán los momentos personalistas, temporalistas, procesualistas y finitistas de lo real (Brightman, Hocking, Adams, Parker y varios de los ya antes citados). En medio de las corrientes idealistas se insertan, cada vez con mayor fuerza, las tendencias que durante unas décadas alcanzarán un decisivo triunfo. Ante todo, el pragmatismo, que no es, sin embargo, una corriente unitaria y que se escinde en varias tendencias según los distintos modos de considerar pragmáticamente la inteligencia. Los trabajos de Peirce (que pertenecen también al realismo y a la nueva lógica), la filosofía de William James, el instrumentalismo de Dewey, el pensamiento de Mead, los primeros trabajos de Woodbridge pertenecen a esas nuevas tendencias, a las que se agrega pronto el empirismo radical. Desde entonces se dan todas las combinaciones posibles: idealismo empírico, pragmatismo naturalista, instrumentalismo racionalista, etc., etc. En cuanto a las tendencias norte-

americanas más recientes, es sumamente difícil establecer un inventario. En lo que toca a las grandes figuras del pasado inmediato, la influencia de James y de Santayana es poco perceptible. En cambio, ha aumentado grandemente la de Peirce, cuya filosofía no solamente ha sido explorada, sino en muchos aspectos continuada. Por haber profesado en EE. UU. y haber publicado en este país algunas de sus obras filosóficas más destacadas, Whitehead es considerado a veces como una de las grandes figuras norteamericanas, pero Whitehead es más estudiado que seguido. La influencia de Dewey ha ido decreciendo. Autores como C. I. Lewis, M. R. Cohen siguen siendo altamente estimados y respetados, pero no se hallan ya en el proscenio filosófico. Gran parte de la impulsión de la filosofía norteamericana en los últimos treinta años ha venido de fuera. Después de las discusiones de los realistas y neorealistas a que nos hemos referido en otro lugar (V. NEO-REALISMO), ha tenido primero gran influencia el positivismo lógico y luego la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje corriente, principalmente la cultivada en Oxford. Ello no quiere decir que todo el pensamiento norteamericano actual sea positivista, analítico y lingüístico. Hay cultivadores de casi todas las corrientes contemporáneas (fenomenología, existencialismo, neotomismo, etc., etc.). Y hay una gran actividad en disciplinas tales como la lógica matemática y la filosofía de la ciencia. Ahora bien, aunque el cuadro filosófico norteamericano sea muy matizado, es cierto que algunos de los trabajos más importantes llevados a cabo en los últimos decenios pertenecen a corrientes tales como el naturalismo y neonaturalismo, el empirismo lógico (en formas ya muy modificadas), la filosofía analítica y la filosofía lingüística. Los trabajos más destacados en esta última lo han sido, por lo demás, más bien en el campo de la lógica y de los lenguajes formalizados que en el del lenguaje corriente. Ello ha llevado a numerosos pensadores norteamericanos de inspiración naturalista, positivista o analítica a ocuparse, implícita o explícitamente, de cuestiones ontológicas. Junto a ello ha habido una renovación del interés metafísico distinto del que se había manifestado en el período de predominio del idealismo. Al pasar por lo que podría llamarse "la escuela analítica" (que no designa, por descontado, ningún grupo particular, sino una general actitud filosófica), la metafísica en los EE. UU. se expresa en un lenguaje muy distinto del usado por los autores idealistas. Todo ello plantea el problema de si hay alguna "unidad" en el pensamiento norteamericano actual. Si ello se refiere al contenido, no hay ninguna unidad, sino una gran variedad. Si ello se refiere, sin embargo, al "lenguaje" empleado —en un sentido muy amplio del término 'lenguaje'— puede percibirse en gran parte de autores norteamericanos de las más diversas tendencias un cierto "modo común" de afrontar los problemas filosóficos. Sólo en este "modo común" puede buscarse una autonomía de la filosofía norteamericana.

Obras generales: E. Molina, *Filosofía americana*, 1912. — L. Zea, *En torno a una filosofía americana*, 1945. Id., id., *América como conciencia*, 1953. — E. Mayz Vallenilla, "El problema de América (Apuntes para una filosofía americana)", *Episteme* (Caracas), I (1957), 465-501. — Francisco Larroyo, *La filosofía americana; su razón y su sinrazón de ser*, 1958. — Obras generales sobre filosofía hispanoamericana e iberoamericana; A. Sánchez Reulet, "Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica", *Tierra Firme*, Año II, Nº 2, 1936. — R. Frondizi, "Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea", *Minerva* Nº 3, 1944. — Id., id., "¿Hay una filosofía iberoamericana?", *Realidad*, III, Nº 8 (1948), 158-70 (texto inglés: "Is there an Ibero American Philosophy?", *Philosophy and Phenomenological Research*, IX [1948-1949], 345-55). — W. Rex Crawford, *A Century of Latin American Thought*, 1944, 2ª ed., 1961. — J. Gaos, *Pensamiento de lengua española*, 1945 (antología y comentarios). — Id., id., *El pensamiento hispanoamericano*, 1946. — R. Insúa Rodriguez, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, 1945. — L. Recasens Siches, Apéndice a la última edición de su trad. de la *Filosofía del Derecho*, de Del Vecchio y a sus *Estudios de filosofía del Derecho*, II, 1946. — E. Cannabrava, "Present Tendencies in Latin American Philosophy", *Journal of Philosophy*, XLVI (1949), 113-9. — L. Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del Romanticismo al Positivismo*, 1949. — A. Wagner de Reyna, *La filosofía en Iberoamérica*, 1949. — F. Romero, *Sobre la filosofía en Iberoamérica*, 1952. — A. Caturelli, *La filosofía en Hispanoamérica* (ed. separada del *Boletín de filosofía americana*, I, 1953, de la Universidad de Córdoba, Argentina). — Victor Frankl, *Espíritu y camino de Hispanoamérica. I: La cultura hispanoamericana y la filosofía europea*, 1953. — J. Hernández Luna, A. Ardao, S. Vidal Muñoz, A. Pescador, A. Salazar Bondy, J. Jaramillo Uribe, M. Vitier, arts. sobre filosofía hispanoamericana (mexicana, uruguaya, chilena, boliviana, peruana, colombiana, cubana) en *Cursos y conferencias*, XLVIII (1956). — Leopoldo Zea, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, 1956 (incluye: "Las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX"; "Alemania en la cultura hispanoamericana"; "Ortega y el americano"). — Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latino-América*, 1956. — Leopoldo Zea, *Las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX*, 1956. — F. Romero, J. Cruz Costa, J. Gaos, R. Lacroze, F. Bourricaud, J. Llambias de Azevedo, "Aspects de la pensée ibéro-americaine", en *Les Études philosophiques*, N. S. XIII année (1958), 275-322. — Alfredo Carrillo N., *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*, 1959. — F. Romero y J. L. Romero, "Amérique Latine", en *Les Grands Courants de la pensée mondiale contemporaine, Panoramas nationaux*, 1959, págs. 68-138. — Bibliografía: E. Lasalle, *Philosophic Thought in Latin America*, 1941, y en el *Handbook of Latin American Studies*, 1939 y sigs. — Obras sobre diferentes países, México: S. Ramos, *Historia de la filosofía en México*, 1943. — V. Junco Posadas, *Gamarra o el eclecticismo en México*, 1944. — M. L. Pérez Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México*, 1945. — Padre D. Mayagoitia, *Ambiente filosófico en la Nueva España*, 1945. — B. Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, 1948. — P. González Casanova, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, 1948. — Varios autores, Nº 36 (1949) de *Filosofía y Letras* sobre diferentes tendencias en México (sobre neokantianos en México, véase J. Hernández Luna en el Nº 32 [1948] de la misma revista). — O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, 1950. — José M. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, 1951. — J. Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, 1952. — Id., íd., *Filosofía mexicana de nuestros días*, 1954. — P. Romanell, *The Making of the Mexican Mind*, 1952 (trad. esp.: *La formación de la mentalidad mexicana*,

1955). — L. Zea, *La filosofía en México*, 1955. — Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, 1960 (sobre A. Caso, J. Vasconcelos, S. Ramos, L. Zea). — Sobre positivismo en México ver especialmente: A. Aragón, *Essai sur l'histoire du positivisme au Mexique*, 1898. — L. Zea, *El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944). — Véase asimismo la *Bibliografía mexicana* de E. Valverde Téllez, 2 vols., 1913. — Argentina: J. Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, 1937. — A. Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, 1919 (en *Obras*, II, 1939). — C. Alberini, *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, 1930. — D. Varela Domínguez de Ghioldi, *Filosofía argentina. El canónigo doctor J. I. de Gorriti*, 1947. — L. Farré, *Cincuenta años de filosofía en la Argentina*, 1958. — Ricaurte Soler, *El positivismo argentino: pensamiento filosófico y sociológico*, 1959. — Juan Carlos Torchía Estrada, *La filosofía en la Argentina*, 1961. — F. Romero, *op. cit.*, *supra*. — G. Furlong, S. J., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, 1952. — Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, 1962. — Perú: A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico.* — *Philosophy in Perú. A Historical Study*, s/a. (1955). — M. Iberico, "La filosofía en el Perú", *Mercurio Peruano*, Año IV (1921). — Chile: E. Molina, *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*, 1951. — Venezuela: L. Villalba Villalba, "La filosofía en Venezuela (Esquema para un índice bibliográfico)", *Revista del Instituto Pedagógico Nacional*, de Caracas, Año II, Nos. 2 y 3 (1945). — C. Parra León, *Filosofía universitaria venezolana*, 1954 [siglo XVIII]. — *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (siglos XVII-XVIII), selección, introducción y prólogos por J. D. García Bacca, 1954. — J. D. García Bacca, prólogo a trad. esp. de la *Teología expositiva*, de Tomás Valero, 1953 (dicha *Teología* fue publicada originariamente en latín, en 2 vols., 1755). — Id., íd., *La filosofía en Venezuela durante el siglo XVII al XIX*, 1958 [monografía]. — Horacio Cárdenas, *Resonancias de la filosofía europea en Venezuela*, 1957 [siglos XVII-XVIII]. — Uruguay: Arturo Ardao, *La filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, 1945. — Íd., íd., *Positivismo y espiritualismo en el Uruguay*, 1950. — Id., íd., *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, 1951. — Id., íd., *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, 1956. — Colombia: J. F. Franco Quijano, "Historia de la filosofía colombiana", *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* [Bogotá], XIII (1917) [sobre el período escolástico]. — J. M. Rivas Sacconi, *El latín en Colombia. Bosquejo histórico del humanismo colombiano*, 1949 [comprende un capítulo sobre la producción filosófica colombiana durante los siglos XVII y XVIII]. — Jaime Jaramillo, *Historia de las ideas en Colombia*, en prep. — República Dominicana (Santo Domingo): A. Cordero, "Aportaciones para un estudio de la filosofía dominicana", *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, XVI (1951), 59-60, 87-132. — J. F. Sánchez, "El pensamiento filosófico en Santo Domingo. La *Lógica* de Andrés López de Medrano", *ibid.*, XXI (1956), 373-459. — Panamá: Ricaurte Soler, *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el siglo XIX (Para la historia de las ideas en el Istmo)*, 1954 [en particular sobre Justo Arosomena]. — Centroamérica: Rafael Heliodoro Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*, 1960 [ideas políticas, sociales, etc.]. — Cuba: Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba*, 1948 [del mismo autor, otras referencias a la historia de la filosofía en Cuba en sus libros sobre Varona mencionados en la bibliografía sobre este filósofo]. — Roberto Agramonte, *José Agustín Caballero y los orígenes de la filosofía en Cuba*, 1948. — Humberto Piñera Llera, *Panorama de la filosofía cubana*, 1960. — Íd., íd., *Historia de las ideas contemporáneas en Cuba*, en prep. — Brasil: Guillermo Francovich, *Filósofos brasileños*, 1943. — João Cruz Costa, *A filosofia no Brasil*, 1945 (trad. esp.: *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, 1957). — A. Gómez Robledo, *La filosofía en el Brasil*, 1946. — L. Washington Vita, *A filosofia no Brasil*, 1950. — João Cruz Costa, *O positivismo na Republica. Notas sôbre a história do positivismo no Brasil*, 1956. — Íd., íd., *Panorama da História da Filosofia no Brasil*, 1959. — Miguel Reale, *Momentos decisivos e olvidados do pensamento brasileiro*, 1957. — Id., íd., *Filosofia em São Paulo*, 1962 [incluye el citado *Momentos olvidados*, etc.]. — También el libro del P. Leonel Franca, S. J., *Noções de Historia da Filosofia*, 1918, varias eds. [con referencias a la filosofía en el Brasil]. — Bolivia: Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, 1945. — Íd., íd., *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos*, 1945 [historia del pensamiento en el Alto Perú y Bolivia desde la época colonial hasta el siglo XIX]. — Íd., íd., *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, 1956. — Antologías del pensamiento en lengua española: *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, 1946 [incluye pensamiento español e hispanoamericano]. — Antología latinoamericana: Aníbal Sánchez Reulet, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, 1949. — Obras sobre filosofía norteamericana, H. G. Townsend, *Philosophical Ideas in the United States*, 1934. — H. M. Kallen y Sidney Hook, *American Philosophy To-Day and To-Morrow*, 1935. — G. E. Müller, *Amerikanische Philosophie*, 1936, 2ª ed., 1950. — Eduard Baumgarten, *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*, Vol. I (*Benjamin Franklin*), 1936; Vol. II *Der Pragmatismus (Emerson, James, Dewey)*, 1938. — Merle Curti, *The Growth of American Thought*, 1943. — Ralph Barton Perry, *Puritanism and Democracy*, 1944. — Francisco Larroyo, *Historia de la filosofía en Norteamérica*, 1946. — Herbert W. Schneider, *A History of American Philosophy*, 1946, 2ª ed., 1943 (trad. esp.: *Historia de la filosofía norteamericana*, 1950). — W. H. Werkmeister, *Philosophical Ideas in America*, 1949 (del puritanismo y trascendentalismo al positivismo moderno). — A Mendoza, *Fuentes del pensamiento de los EE.UU.*, 1950. — Íd., íd., *Panorama de las ideas contemporáneas en los EE. UU.*, 1958. — J. L. Blau, *Men and Movements in American Philosophy*, 1952, 2ª ed., 1955 (trad. esp.: *Filosofía y escuelas filosóficas en los EE. UU. de América*, 1957) (de la Colonia a comienzos del siglo XIX). — G. Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine*, 1953. — Varios autores, *Philosophic Thought in France and in the United States*, ed. M. Farber, 1950. — G. Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine, de la guerre de Sécession à la seconde guerre mondiale*, 1954. — E. G. Ballard, R. L. Barber, J. K. Feibleman, C. H. Hamburg, H. N. Lee, L. N. Roberts, R. C. Whittmore, *Studies in American Philosophy*, 1955 [Tulane Studies in Philosophy, IV]. — I. W. Riley, *American Philosophy. The Early Schools*, 1958. — F. H. Young, *La filosofía contemporánea en los EE. UU. de América del Norte 1900-1950*, 1962. — Sobre el problema de una filosofía norteamericana: Ralph Barton Perry, "Is there a North American Philosophy?" (en *Philosophy and Phenomenological Research*, IX (1948-1949), 356-69. — Informaciones sobre las tendencias y publicaciones más recientes: Edgar Sheffield Brightman, "Filosofía contemporánea en Norteamérica" (*Filosofía y Le-*

tras, Nº 8), 1943. — Id., íd., "Philosophy in the United States, 1939-1945", en *The Philosophical Review*, LVI (1947), 390-405. — Para el Círculo de Saint Louis, véase bibliografía en el artículo HEGELIANISMO. — Para TRASCENDENTALISMO y PRAGMATISMO, véase bibliografía en los artículos correspondientes. — Sobre idealismo: C. Barret, C. N. Palmer, C. M. Bakewell, W. E. Hocking, C. W. Cunningham, W. M. Urban, J. A. Leighton, E. S. Brightman, J. E. Boodin, R. A. Tsanoff, C. V. Hendel, R. F. A. Hoernlé, *Contemporary Idealism in America*, 1932. — Selecciones de textos: P. R. Anderson y H. H. Fisch, *Philosophy in America from the Puritans to James, with Representative Selections*, 1939. — W. G. Muelder y L. Sears, *The Development of American Philosophy: a Book of Reading*, 1940, 2ª ed., rev. por A. V. Schlabach, 1960. — Perry Miller, *American Thought*, 1954. — R. B. Winn, *American Philosophy*, 1955. — Autoexposiciones de filósofos contemporáneos en la serie: *Contemporary American Philosophy. Personal Statements*, ed. por George P. Adams y W. Pepperell Montague, 2 vols. (I: G. H. Palmer, G. P. Adams, H. B. Alexander, A. C. Armstrong, J.E. Boodin, H.C. Brown, M. W. Calkins, M. R. Cohen, C. W. Cunningham, D. Drake, C. J. Ducasse, W. G. Everett, W. Fite, W. E. Hocking, T. De Laguna, J. A. Leighton. II: Dewey, C. I. Lewis, Loewenberg, Lovejoy, E. B. McGilvary Montague, De Witt Parker, Perry, Pratt, A. K. Rogers, Santayana, R. W. Sellars, E. A. Singer, C. A. Strong, J. H. Tufts, W. M. Urban, R. M. Wenley, F. J. E. Woodbridge). — Bibliografía en el libro citado de H. W. Schneider (excluyendo las corrientes contemporáneas a partir del neo-realismo y neo-naturalismo) y en R. W. Winn, *Amerikanische Philosophie* (*Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, vol. 2, 1948).

FILOSOFÍA ÁRABE. Suele llamarse así a cierto período (desde el siglo VII al XV) del pensamiento filosófico expresado en lengua árabe y estrechamente relacionado con la religión musulmana — razón por la cual suele asimismo llamarse "Filosofía musulmana". Por convención se excluye, pues, la filosofía árabe moderna y contemporánea. Aquí seguiremos esta delimitación, ya clásica en las historias de la filosofía y especialmente en las historias de la filosofía medieval.

La filosofía árabe nació en gran parte del suelo de las creencias religiosas musulmanas. Antes de que hubiera filósofos árabes propiamente dichos hubo buena copia de discusiones teológicas, así como de escuelas ascéticas que se preocuparon de cuestiones morales. El tránsito de la exhortación a la reflexión moral teórica se halla ya en Hasan-al-Basri (Siglo I de la Hégira; Siglo VII de la era cristiana). Hasan-al-Basri perteneció al grupo llamado "Compañeros del Profeta", grupo que inició muchos de los debates teológicos que florecieron posteriormente. La formación de ks sectas y de las escuelas teológicas (en el seno de las cuales se discutían problemas tales como el de los atributos divinos y el de los conflictos entre la predestinación y el libre albedrío) ayudó considerablemente a la constitución de una reflexión filosófica "autónoma". Ésta surgió ante todo en Bagdad (siglo IX, con *Alkindi* (800-872). Ahora bien, tal reflexión se hizo posible *también* por la trasmisión al mundo musulmán de una gran parte de la filosofía griega, en particular la filosofía aristotélica y la neoplatónica. Se debe tal trasmisión a lo que se ha llamado la filosofía siria o, mejor dicho, la versión siria del helenismo. Ya a fines del siglo III se fundó en Antioquía una escuela teológico-filosófica. Otra escuela se fundó un poco después en Nisibis (Nasibin), en una comunidad de lenguaje sirio. Después del Concilio de Éfeso (431), del que resultó la condenación del nestorianismo, la antigua escuela de Nisibis, que se había trasladado a Edesa a fines del siglo IV, acogió varios grupos nestorianos. Cerrada la escuela de Nisibis-Edesa, los nestorianos se trasladaron a Persia, pero al poco tiempo regresaron a Nisibis, donde desarrollaron gran actividad religiosa y filosófica. Las relaciones entre nestorianos y musulmanes se intensificaron, con el resultado de que estos últimos tradujeron al árabe previas versiones siriacas de obras filosóficas griegas. A ello se agregaron las influencias ejercidas por los teólogos monofisitas, numerosos en la Iglesia egipcia. Otros elementos, además, se agregaron al desarrollo del "helenismo árabe"; según De Lacy O'Leary el "paso al helenismo" en la cultura musulmana se efectuó a través de cinco vías: los nestorianos, maestros primeros de los musulmanes y trasmisores de obras griegas, tanto filosóficas como médicas; los monofisitas, que introdujeron el misticismo y la especulación neo-platónica; los zoroastrianos persas; los paganos de Harran y los judíos que desarrollaron temas filosóficos (véase PLATONISMO).

Hay varios modos de presentar la historia de la filosofía árabe desde Alkindi hasta Averroes (o hasta Abenjaldún). Mencionaremos tres de los más empleados.

Uno consiste en considerar las "regiones geográficas" por las cuales se extendió la filosofía árabe. Estas regiones son principalmente dos: la oriental y la occidental, las cuales se suceden, además, cronológicamente. A la filosofía árabe occidental pertenece el florecimiento de la cultura árabe en España durante el siglo XII; de hecho, es la que ejerció la mayor influencia sobre la filosofía medieval cristiana. En efecto, a través de las versiones realizadas en la llamada Escuela de Traductores de Toledo (VÉASE), irrumpió en Occidente una imagen distinta y más completa de la hasta entonces tenida acerca del pensamiento griego.

El otro modo de presentación consiste en exponer por orden cronológico las doctrinas de los diversos filósofos árabes. Se sigue para ello la serie siguiente: Alkindi (800-872), Alfabari (t 950), Avicena (980-1037), Algazali (1059-1111), Avempace (t 1138), Abentofail *(ca.* 1110-1185), Averroes (1126-1198) y Abenjaldún (t 1406).

Otro modo de presentación, finalmente, presta atención a las diversas escuelas teológicas. A tal efecto, se mencionan las siguientes: (1) La escuela de los Qadaries, quienes niegan la predestinación y defienden el libre albedrío. Con esta escuela se relaciona (2) la de los Mu'tazilies o *separados,* capitaneados por Wasil-ben-'Ata (699-749), defensores del libre albedrío y también de una doctrina de los universales de tendencia realista. (3) La escuela de los Chabaries, quienes afirman el fatalismo absoluto. (4) La escuela de los Mutakallimies, partidarios de la Teología dogmática o *'Ilm al-Kalam,* en parte neoplatónicos, a veces atomistas pero afirmando que los átomos son

continuamente creados por Dios. En la teoría de los universales, esta escuela se inclina al nominalismo y niega que haya intermediarios entre Dios y el hombre. Algunos autores indican que el nombre de 'Mutakallimies' significa 'dogmáticos teológicos' (otros historiadores usan el nombre de 'dialécticos teológicos'). Según J. T. de Boer, el nombre ' 'Ilm al-Kalam' significa propiamente "aserción expresada en forma lógica y dialéctica". (5) La escuela de los Asaries, que desarrolló las tesis de los Mutakallimies. (6) La escuela de los racionalistas dialécticos, que floreció sobre todo a partir del siglo X y que era partidaria de una estricta interpretación racional de los dogmas. Todas estas escuelas se distinguen entre sí principalmente por sus posiciones relativas al problema del conflicto entre la predestinación y el libre albedrío. Otras escuelas, en cambio, se preocupan por el problema de la salvación; entre ellas figuran (7) la de los Wa'idies, para quienes el pecado es irremisible, y (8) la de los Murchi'ies, para quienes, en cambio, es remisible. Filosóficamente las escuelas más importantes son las (2) y (4), llamadas a veces respectivamente *separados* y ortodoxos. Se combatieron acerbamente entre sí, aunque hay que tener presente que los Mutakallimíes se convirtieron en ortodoxos y dogmáticos solamente cuando el dogma estuvo bien formado y era cuestión de defenderlo más bien que de elaborarlo. Hay que tener en cuenta asimismo la existencia de escuelas eclécticas y sincréticas no menos que de las agrupaciones de índole más religiosa que filosófica, tales como los Sifalies o antropomorfistas, los Mu'atilies o defensores de la pureza de Dios y los Sufíes, cuyas tendencias místicas ejercieron tanta influencia sobre muchos pensadores árabes. Aunque la exposición por escuelas ofrece el peligro de desdibujar el cuadro propiamente filosófico, tiene, en cambio, la ventaja de situar a cada pensador dentro del marco filosófico-religioso que le corresponde y sin e] cual su filosofía no es muy inteligible. Así, por ejemplo, puede entenderse mejor a Algazali cuando se lo considera como un filósofo que desarrolló dialécticamente varias doctrinas de los Asaries, especialmente la negación de las causas segundas; y, en general, a todos los filósofos árabes cuando se plantea el problema de la relación entre la fe y el saber, problema tan central para esta filosofía como lo es para la filosofía cristiana.

Obras generales sobre el Islam: Martin Hartmann, *Der Islam, ein Handbuch*, 1900. — I. Goldzieher, *Vorlesungen über den Islam*, 1910. — H. Massé, *L'Islam*, 1930. — H. Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, 1926. — Enciclopedias: Th. P. Hughes, *Dictionary of Islam*, 1885. — *Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der Mohammedanischen Völker, im Verein mit hervorragenden Orientalisten*, ed. M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck, W. Heffening, H. A. R. Gibb y E. Lévi-Provençal, 4 tomos y un suplemento, 1913-1938. — A. J. Wensinck y J. H. Kramers, *Handwörterbuch des Islams*, 1941. — Bibliografías: V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, 12 vols., 1892-1922. — D. G. Pfanmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, 1923. — J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman; éléments et bibliographie*, 1943; Corrections et supplément, 1946. — Bibliografías especialmente de interés filosófico en Ueberweg (t. II), 11ª ed., B. Geyer. — E. Calverley, "A Brief Bibliography of Arabic philosophy" (*The Moslem World*, 32), 1942 y en las series publicadas por M. Horten en el *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1906, 1907, 1909, 1915, 1916). Véase también *Sammelbericht über islamische Weltanschauung (Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 1927, 1929-1932), *Bericht über die in den Jahren 1927-1932 erschienenen Arbeiten zur Geschichte der islamisch-orientalischen Philosophie (Archiv für Geschichte der Philosophie*, 41, 1932), *Studien über islamische Philosophie im deutschen Sprachgebiet. Sammelbericht 1928-34* (*Sophia*, 3, 1935) y *Sammelbericht über islamische Philosophie für 1935* (*Id.*, 4, 1936). Introducción bibliográfica general en P. J. de Menasce, O. P., *Arabische Philosophie (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, vol. 6, 1948). — Léxicos y glosarios diversos: M. Asín Palacios, "Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas" (*Revista de Aragón*, 5, 1903). — M. Horten, *Die spekulative und positive Theologie im Islam nach Razi und Tusi mit einem Anhang: Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen*, 1912. — Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1922. — A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, 1938; suplemento: *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*, 1939. — Teología: A. S. Tritton, *Muslim Theology*, 1947. — J. W. Sweetman, *Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*, Parte I, vol. I, 1945; vol. II, 1948. — L. Gardet y M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, I, 1948 (*Études de phil. médiévale*). — Filosofía: Véanse las partes sobre filosofía árabe en las principales historias de la filosofía medieval mencionadas en la bibliografía de los artículos ESCOLÁSTICA y FILOSOFÍA MEDIEVAL. Un material muy rico se halla en el libro hoy clásico de Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859, 2ª ed., 1927, reimp., 1955. Además: T. J. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, 1901. — I. Goldzieher, *Die islamische und jüdische Philosophie des Mittelalters* (en *Die Kultur der Gegenwart*, I, 5), 1909. — Max Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, 1910. — Id. íd., *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologie im Islam*, 1912. — Id. íd., *Die Philosophie des Islams* (Kafka, *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, 4), 1923. — B. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, 6 vols., 1921-1926. — L. Gauthier, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane; l'esprit aryen, la philosophie grecque et la religion de l'Islam*, 1923. — O'Leary de Lacy, *Arabic Thought and Its Place in History*, 1929. — G. Quadri, *La filosofia degli Arabi nel suo fiore. I. Dalle origini fino ad Averroe. II. Il pensiero filosofico di Averroe*, 1939. — W. Montgomery, Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 1962 [Islamic Studies, 1]. — Miguel Cruz Hernández, *La filosofía árabe*, 1963. — Sobre atomismo árabe, véase la obra de S. Pines citada en ATOMISMO. — Sobre ética, el libro de H. Bauer citado en ÉTICA; además, G. H. Bousquet, *La morale de l'Islam et son éthique*, 1953. — Sobre filosofía hispano-musulmana: M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, 1914. — M. Cruz Hernández, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, 2 vols., 1957. — Sobre el Islam cristianizado y las influencias del Islam: M. Asín Palacios, *El Islam*

cristianizado. Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia, 1931. — Id. id., *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz,* 1941 (contiene también: *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino,* publicado por vez primera en 1904 en el *Homenaje a Don Francisco Codera).*

FILOSOFÍA BIZANTINA. Se puede hablar de la filosofía bizantina en dos sentidos: como el contenido particular de una historia del pensamiento filosófico desarrollada en Bizancio después de la separación política de Roma y la profundización de las divergencias religiosas, y como una forma especial y en cierto modo irreductible de pensamiento filosófico surgida en el Imperio de Oriente. Aunque en alguna medida los dos sentidos citados corresponden a la realidad, es el primero, en rigor, el que alcanza mayor vigencia. En efecto, lo que haya de especial e irreductible dentro del pensamiento filosófico de Bizancio debe ser considerado más desde el punto de vista del destino que tiene una filosofía crecientemente cerrada y replegada sobre sí misma, decididamente epigona, que como una forma de pensar que posee características propias y muy acusadas, análogas a la que tiene la "filosofía oriental" frente a la "occidental" o inclusive a la que posee cada uno de los grandes períodos de la historia de Occidente. Históricamente llamamos aquí filosofía bizantina a la serie de esfuerzos filosóficos realizados en Bizancio aproximadamente desde el siglo VI hasta el XV, en que Constantinopla fue tomada por los turcos (1453). Es una *fable convenue* que la vida cultural de Bizancio estuvo dominada por el cultivo de las sutilezas teológicas y complicaciones jurídicas. La convención tiene aquí, empero, algo de realidad. En todo caso, el carácter "epigonal" del pensamiento filosófico bizantino no parece poder ser fácilmente desmentido. El estudio de los grandes maestros griegos, Platón y Aristóteles, el examen e interpretación del neoplatonismo, la oposición entre Platón y Aristóteles constituyó, en efecto, el fragmento más importante de la actividad filosófica de Bizancio. Es sabido, por lo demás, hasta qué punto las especulaciones filosóficas influyeron sobre la teología de las Iglesias heterodoxas; así, la interpretación de los neoplatónicos, especialmente de los neoplatónicos posteriores, no fue en modo alguno ajena a la formación de la teología de los nestorianos y de los monofisitas. Por su lado, el aristotelismo —especialmente el de carácter neoplatonizante— influyó asimismo poderosamente en la formación de la teología bizantina. En este sentido, hay muchas analogías entre la filosofía y la teología bizantinas y la filosofía y la teología occidentales de la Edad Media. A diferencia de éstas, sin embargo, el pensamiento bizantino estuvo casi siempre dominado, como ha indicado B. Tatakis, por una fuerte tendencia formalista, la cual se manifestó, según dicho historiador, en tres aspectos: el formalismo retórico, el formalismo lingüístico (ático) y el formalismo interpretativo y tipificante.

Siguiendo el orden cronológico propuesto por Tatakis, podemos dividir la filosofía bizantina en cuatro grandes períodos: el que comprende los siglos VI y VII; el que abarca del siglo VIII al X; el que incluye los siglos XI y XII, y el que comprende, concluyendo tal historia, los siglos XIII, XIV y XV. En el primer período destacan los tres pensadores de Gaza: Eneas *(ca.* 450-534), Zacarías (t antes de 553) y Procopo (entre 465-529), todos ellos fuertemente influidos por el helenismo y celosos conservadores de la tradición filosófica y literaria griega, así como Juan Filopón, su discípulo el comentarista aristotélico Esteban de Alejandría, Leoncio de Bizancio y Máximo el Confesor. En el segundo período encontramos a Juan Damasceno o de Damasco, al patriarca de Constantinopla Nicéforo (758-829), a Teodoro Estudita (759-826) y a Focio *(ca.* 820-*ca.* 892). Característico de este período es el intento de edificar algunas grandes construcciones filosófico-dogmáticas, de las cuales es máximo representante Juan Damasceno, el cual, como hemos visto en el artículo correspondiente, influyó grandemente en la escolástica latina medieval. En el tercer período hallamos un gran florecimiento de la teología mística (especialmente bajo la influencia del Pseudo-Dionisio y de Máximo el Confesor), con autores como Simeón el Joven (949/1022) y Calisto Katafigiotis, junto con intentos sistemáticos filosóficos que culminaron en el platonismo de Miguel Psellos, en torno a quien se congregaron numerosos discípulos y adversarios (el calabrés Juan ítalos o el italiano, que desarrolló con preferencia la filosofía frente a la teología; Miguel de Éfeso, que aunque no discípulo estricto de Psellos continuó los comentarios sistemáticos de éste; Teodoro de Esmirna, Eustrato de Nicea, Miguel Itálicos, Nicolás de Modón, todos ellos fuertemente influidos por el platonismo, aun los que se declaraban más aristotélicos). También aquí descubrimos importantes influencias de Bizancio sobre el Occidente, especialmente a través de Psellos, pues el platonismo de éste, influido por Proclo, se trasmitió luego a Italia, en la Corte de Florencia, por intermedio de Gemistos Plethon. En el cuarto período hallamos, junto con la prosecución de los debates teológicos y de las discusiones entre aristotélicos y platónicos, un fuerte movimiento de tipo humanista y científico. Importantes figuras del período son Nicéforo Blemmides (1197-1272), Jorge Paquimeros (1242-1310), Máximo Planudo (1260-1310), Juan Pediasimos (t entre 1330 y 1341), Heliodoro de Prusa, León Magentinos, José el filósofo (t *ca.* 1330), Nicéforo Chumno (1261-1327), Teodoro Metoquitas (1260-1332), Nicéforo Gregoras (1295-1359/1360), Nicolás Cabasillas (t 1371), y los grandes aristotélicos y platónicos del siglo xv: Plethon, el Cardenal Besarión y Scholarios (t *ca.* 1468), todos los cuales influyeron directamente sobre Occidente y fueron, además, influidos por autores occidentales (Scholarios, por ejemplo, por Santo Tomás de Aquino). Véase también PLATONISMO.

Exposición general de la filosofía bizantina en Basile Tatakis, *La philosophie byzantine*, 1949 (fascículo suplementario II a la *Histoire de la philosophie*, de É. Bréhier). Trad. esp. de la obra de Tatakis: *La filosofía bizantina*, 1951 (incluida luego en la trad. de la *Historia*, de Bréhier). Del mismo Tatakis, la colección de ensayos titulada: Θέματα χριστιανικῆς καὶ Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας, 1952. — Trabajos parciales: E. Ehrard, "Die Kontinuität der griechischen Kirche von J. von Damaskus bis zum Falle Konstantinopels", *Theologische praktische Monatschrift* (1896). — V.

Valdenberg, "La philosophie byzantine aux IVe-Ve siècles", *Byzantion*, IV (1929), 237-68. — J. Bois, "Coup d'oeil sur la théologie byzantine", *Echos d'Orient*, IV (1905), 257-67. — V. Grumel, "Les aspects généraux de la théologie byzantine", *Échos*, etc. XXX (1931), 285-96. — É. Bréhier, "Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople", *Byzantion*, III (1928), 73-94; IV (1929), 13-28. — Referencias a los más importantes filósofos bizantinos (Juan Filopón, Máximo el Confesor, Juan Damasceno, Gemistos Plethon) se encuentran sobre todo en las historias de la filosofía medieval. Bibliografía de obras, y literatura crítica, de estos filósofos en los artículos que les han sido consagrados. Para los textos de otros filósofos, véanse las bibliografías al final de cada capítulo de la mencionada obra de Tatakis. La *Patrologia graeca*, de Migne, contiene buen número de textos bizantinos (Cfr. tomos XCIV, XCV, XCVI, XCVIII, C, CXLIII, CXLIV, CXLVIII, CL, CLI, entre otros), pero hay que confrontarlas, cuando existan, con los de las ediciones críticas.

FILOSOFÍA CIENTÍFICA. Véase EMPIRISMO, POSITIVISMO, VARSOVIA (CÍRCULO DE), VIENA (CÍRCULO DE).

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. Un sumario de la filosofía contemporánea debe limitarse a señalar sus rasgos más salientes y a descubrir su orientación general; la "filosofía contemporánea" es, en efecto, una noción relativa y tal filosofía no puede ser aún considerada, como lo han sido las filosofías antigua, medieval y moderna, como una totalidad peculiar, como un conjunto en cierto modo "cerrado". Mas, por otro lado, lo contemporáneo debe ser ampliado para poder ser propiamente entendido; la filosofía contemporánea no puede significar simplemente el conjunto de las tendencias filosóficas del momento, sino el período que arranca desde la primera crisis explícita de lo moderno. Cierto es que también en este aspecto se suscitan varias dificultades. En primer lugar, habría que examinar si toda la modernidad no es, en el fondo, como Comte sostenía repetidamente, más que una fase de crisis histórica, un momento de anarquía necesaria para arribar a un nuevo orden estable. En segundo término, aun admitiendo lo moderno en su conjunto como una época histórica relativamente cerrada y poseedora de caracteres propios, como una fase histórica relativamente normal insertada entre dos crisis —la renacentista y la actual—, convendría examinar desde qué momento lo moderno entra propiamente en crisis. Pues en cierta manera el siglo XVIII representa, al lado de la popularización de la razón vigente desde el cartesianismo, la primera disolución de esta razón; si hemos de admitir, con Ortega, que la nueva razón es una razón histórica a diferencia de la razón física moderna, convendrá declarar que ya en el siglo XVIII y aun en el tránsito del XVII al XVIII hubo, no obstante su "racionalismo", algo más que atisbos de esta razón histórica; señalar que ya Leibniz tenía plena conciencia de la insuficiencia de una razón que no daba cuenta de las singularidades. Sin embargo, podría admitirse a grandes rasgos que lo que caracteriza a la una a diferencia de la otra es el predominio y no la exclusión completa de la contraria, hasta el punto de que, siguiendo con el esquema anterior, diríamos que mientras desde los comienzos mismos de la ahistoricidad moderna se descubre la historicidad, por lo menos bajo el aspecto de las singularidades, en los momentos en que la historicidad se proclama omnipotente siguen siendo vigentes los postulados de la razón física y del ahistoricismo. De este modo, eludiendo toda busca de caracteres absolutos y reconociendo que los diversos grandes períodos están siempre vinculados entre sí muy íntimamente, podemos decir que la "filosofía contemporánea" en sentido amplio comienza desde la eclosión del "romanticismo filosófico" (fecha límite: 1831, año de la muerte de Hegel) y en sentido más estricto desde la renovación del positivismo, el esplritualismo y el kantismo (fecha aproximada: 1875).

Como todo período filosófico un poco amplio, el contemporáneo ofrece un panorama muy variado. Resulta, pues, harto difícil reducirlo a muy pocos rasgos principales. Así, encontramos en el período: 1) un desmoronamiento del idealismo postkantiano, con una crisis de la metafísica, y luego de los fundamentos de las diversas ciencias especiales; 2) una sistematización del cientificismo en un positivismo que se aparta del mecanicismo clásico para inclinarse más y más a un fenomenismo; 3) la persistencia, a pesar de todo, de temas "idealistas", que se manifiesta tanto en el teísmo especulativo como en diversas profundizaciones "espiritualistas" del kantismo; 4) la persistencia y aun la renovación del escolasticismo, como modo de evitar muchas de las 'confusiones" modernas; a ello se unen esfuerzos para desarrollar diversas filosofías inclinadas a una delimitación de conceptos, tales como las que hallamos en Brentano y en sus seguidores, en la teoría de los objetos y en el intelectualismo realista del tipo de Herbart; 5) corrientes que se declaran antimetafísicas y que acaban por reconocer la metafísica por lo menos como anhelo perenne del hombre: Lotze, Renouvier, luego Dilthey, neokantismo, James; 6) otras corrientes positivistas antimetafísicas, pero con concepciones últimas de la realidad no metafísicamente justificadas: Laas, Mach, Avenarius y, en general, el llamado inmanentismo filosófico; 7) preocupación creciente por los temas de la evolución, primero en sentido biológico y luego en un sentido más general; unido a ello un interés constante por los problemas sociales, con la erección de teorías que, pretendiendo reformar la sociedad, declaran ser reacciones ideológicas de una determinada forma social: marxismo y sus afines; 8) reacciones antipositivistas, con giro cientificista, con comienzos muchas veces de tipo substancialista, adversarias de un idealismo romántico que es considerado como excesivo, pero con terminación declaradamente dinamista; intentos de purificar las intuiciones románticas, de hallar una lógica del cambio, de descubrir lo real tras el velo de la mecanización y de la espacialización: escuelas de Badén y de Marburgo, con sus tendencias científico-matemática y científico-histórica; direcciones atentas a lo psicológico-metafísico: Wundt, Dilthey, Brentano; Boutroux, Bergson, Blondel; 9) filosofías de los valores y de la vida, iniciadas por el irracionalismo de Schopenhauer, en las que participan representantes de las anteriores direcciones: Nietzsche, James, Dilthey, Bergson, Simmel, Ortega, Scheler; evolucionismo biológico e histórico; a veces estas tendencias

están, como en Nietzsche, mezcladas con el naturalismo, del cual brotan en parte; 10) fenomenología y direcciones afines anteriores y posteriores a Husserl; 11) un materialismo que acaba en un pampsiquismo y en un hilozoísmo; 12) preocupación por la ontología y la teoría de las categorías; fenomenología, Külpe, N. Hartmann, Conrad-Martius, aristotelismo y neotomismo; 13) psicologías de la forma y preocupación por la estructura, que de lo psicológico pasa a lo físico y luego llega a aplicarse a los problemas de concepción del mundo; 14) metafísicas del tiempo: Bergson, Heidegger, Volkelt, Ortega, Whitehead, existencialismo; irracionalismos diversos y, sobrepuestos a ellos, esfuerzos por acordar la vida con la razón; 15) filosofía del espíritu en sus varias direcciones, la mayor parte de ellas vinculadas a la filosofía de la vida; predominio del acontecer sobre el ser, de la acción sobre la substancia; antropología filosófica y frecuente antropocentrismo; 16) teología dialéctica y teologías de la crisis; 17) neorrealismo inglés y norteamericano; tendencias empiristas que, no obstante declararse a veces antimetafísicas, sostienen, de modo análogo al positivismo y al inmanentismo científico, una metafísica radical y, con frecuencia, evolucionista y dinámica; 18) corrientes pragmatistas e instrumentalistas —James, Dewey— con tendencias aparentemente utilitarias, pero que culminan en un "idealismo de la acción" y enlazan con algunos de los temas específicos del idealismo romántico; prosecución de estas tendencias en diversas corrientes de la filosofía anglo-americana y en otras afines: humanismo de Schiller, etcétera: 19) coincidencia de un personalismo que se revela en diversos campos —Renouvier, Scheler, Maritain, Bowne, Stern, etc.—; consiguiente oposición al atomismo individualista y enlace con los temas del estructuralismo y de la filosofía del espíritu; 20) un fuerte movimiento de renovación positivista, apoyado en la nueva lógica formal simbólica, en parte procedente del inmanentismo y del impresionismo filosóficos, en parte enlazando directamente con la tradición empirista corregida por el uso del instrumental lógico: positivismo lógico, empirismo científico, tendencia al "análisis" y a la "atomicidad", etc., etc. Junto con ello, creciente preocupación por los problemas de la filosofía matemática y por la lógica y sintaxis del lenguaje de la ciencia. 21) La filosofía del lenguaje corriente, de tendencia analítica, pero distinta del analitismo formalista, y aun opuesta a él. 22) El marxismo y sus diversas formas.

El cuadro anterior tiene sólo un propósito descriptivo y no es una articulación histórica o sistemática de las corrientes contemporáneas. Tal articulación es difícil. La que han realizado varios autores puede ser considerada, pues, como provisional. De todos modos, pueden recordarse varias presentaciones más o menos "sistemáticas" a modo de ilustración. Para J. Hessen, los caracteres principales de la filosofía contemporánea son: abandono del mecanicismo, del fisicalismo y del reduccionismo psicofisiológico respectivamente en la física, la biología y la fisiología; admisión del carácter específico-trascendente de lo cultural; triunfo en las corrientes filosóficas del antinaturalismo después de haber pasado por el estadio intermedio del vitalismo naturalista del tipo de Nietzsche y Klages, el pragmatismo y el impresionismo filosófico. Esta caracterización olvida, sin duda, aspectos muy esenciales del pensamiento contemporáneo y lo reduce excesivamente a una sola dirección. Según Müller-Freienfels, las dos tendencias principales de la filosofía de este siglo son: primeramente, la filosofía de la ciencia y como ciencia, y en segundo lugar la filosofía de la vida y como vida. La filosofía de la ciencia y como ciencia abarca, a su entender, la escuela logicista de Marburgo, el nuevo realismo, el positivismo sensualista (o impresionismo filosófico), el trabajo lógico independiente del kantismo (dentro del cual se incluye la teoría de los objetos y la fenomenología). Se excluye, por lo tanto, lo que se ha llamado más propiamente la "filosofía científica". En cuanto a la filosofía de la vida y como vida, comprende, primero las corrientes escépticas, pragmatistas y ficcionalistas; segundo, las doctrinas irracionales del conocimiento, es decir, las filosofías de la intuición y del instinto (incluyendo el psicoanálisis); tercero, las metafísicas irracionalistas, del tipo de Simmel, el propio Müller-Freienfels, etc.; cuarto, la metafísica racionalista: Driesch, Ziegler, etcétera; quinto, la filosofía de la cultura: Simmel, Spengler, Keyserling, etcétera. Lo mismo que la clasificación de Hessen, ésta deja afuera aspectos importantes de la filosofía contemporánea, y abarca sólo la alemana, y aun sólo una parte de ella. Willy Moog indica que las corrientes principales de la filosofía (alemana) del siglo xx son la científico-natural (que comprende desde el monismo naturalista hasta el vitalismo y neovitalismo) y la científico-espiritual. A ello siguen las tendencias ético-prácticas, las psicológicas, las lógico-gnoseológicas y las metafísicas. J. Pastuszka clasifica las tendencias de la filosofía contemporánea en seis capítulos: primero, Freud y el psicoanálisis; segundo, Nietzsche y el vitalismo; tercero, materialismo de varias clases, incluyendo el reísmo radical de tipo hobbesiano; cuarto, Bergson; quinto, el irracionalismo en sus varias formas; sexto, la filosofía de la acción, incluyendo en ella el pragmatismo. Para Fritz Heinemann, el rasgo propio do la filosofía contemporánea es que en ella se acentúa el predominio de la existencia dentro del ciclo Espíritu-Vida-Existencia propio de todo período de la historia de la filosofía. Guido de Ruggiero prefiere articular las corrientes filosóficas contemporáneas de acuerdo con su país de origen. August Messer habla de varias "orientaciones" (filosofía religiosa confesional - filosofía de la ciencia y teoría del conocimiento - filosofías de la vida, de la intuición y de la acción). Bréhier presenta una mezcla peculiar de temas y direcciones (bergsonismo, realismo, idealismo, crítica de las ciencias, crítica filosófica, filosofía de la vida, estudios sociales, crisis de la psicología). H. Heimsoeth articula el pensamiento contemporáneo según temas (problemas del conocimiento - regiones de la realidad - el hombre y la historia). Manuel Sacristán presenta la filosofía contemporánea de acuerdo con las siguientes tendencias: Existencialismo y corrientes afines; Neopositivismo y corrientes afines; Filosofías de intención científica y sistemática (como el marxismo; el movimiento racionalista de la Escuela de Zurich; y el pensamiento de Teilhard de Chardin); escuelas tradicionales (como la tradición escolásti-

ca; la tradición hegeliana; y "los últimos filósofos clasicos" [N. Hartmann y otros]).

Todas estas presentaciones tienen su justificación y a la vez dejan en la penumbra aspectos muy esenciales de la actual actividad filosófica. Todas ellas tienen, además, el inconveniente de no presentar un cuadro a la vez *ordenado* y *completo.* Ahora bien, este inconveniente es inherente a toda presentación actual de la filosofía contemporánea; en efecto, si un cuadro bastante completo (basado en la enumeración de los filósofos y las tendencias) es ya posible, un cuadro ordenado necesita una interpretación que no será posible con toda probabilidad antes de algunos decenios. Toda interpretación con vistas a una ordenación es, pues, prematura. Pero pueden acaso darse ya algunas indicaciones que ayuden a hacerse una idea más adecuada de la filosofía contemporánea que la proporcionada por los mencionados historiadores. Ofrecemos aquí, a modo de ensayo, tres de estas indicaciones. La *primera* consiste en hacer observar que el pensamiento contemporáneo parece moverse entre dos polos: uno constituido por una tendencia que podríamos calificar de humanista y que tiene la vida humana como base de la reflexión, y otro constituido por una tendencia que llamaremos cientificista y que se preocupa sobre todo de los problemas de la Naturaleza especialmente tal como son planteados por la ciencia. Un caso extremo de la primera orientación es el existencialismo; un caso extremo de la segunda, son las diversas formas de positivismo y empirismo, "filosofía lingüística" y, en general, el llamado "Análisis" (VÉASE). Entre estas tendencias se mueven muchas otras "intermedias", al tiempo que se inician intentos de encontrar una base común que pueda a la vez explicar la vida humana y la Naturaleza. La *segunda* consiste en destacar el hecho de que parece haber tantos grandes grupos o tipos de filosofías como zonas geográfico-culturales hay en el planeta. Según ello, encontramos un grupo de filosofías predominantes en el mundo anglo-sajón (y regiones más o menos "influidas" por este mundo), caracterizadas por una tendencia "analítica"; otro grupo de filosofías, especialmente vivas en la Europa occidental y en Iberoamérica, caracterizadas por el interés hacia el hombre y la historia; otro grupo de filosofías dominantes en las regiones comunistas o comunizadas (Rusia, China, etc.) que se preocupan especialmente de la cuestión de la sociedad y de problemas tales como el trabajo, la "praxis humana", etc. La *tercera* consiste en volver a ordenar las tendencias filosóficas contemporáneas (o cuando menos las tendencias filosóficas "occidentales") según ciertos grupos de problemas unidos en algunos casos a ciertas orientaciones fundamentales. En nuestra obra sobre "la filosofía en el mundo de hoy" (Cfr. bibliografía) hemos presentado el siguiente cuadro: 1. Residuos del idealismo; 2. Personalismo; 3. Realismo en varias formas; 4. Naturalismo; 5. Historicismo; 6. Inmanentismo, neutralismo, convencionalismo, evolucionismo, emergentismo, pragmatismo y operacionismo; 7. Intuicionismo; 8. Filosofía (o filosofías) de la vida; 9. Fenomenología; 10. Existencialismo y filosofías de la existencia; 11. Positivismo lógico; 12. Análisis filosófico (formalista o bien propiamente "lingüístico"); 13. Teorías de los objetos y de las entidades; 14. Neoescolasticismo; 15. Marxismo y neomarxismo. Aunque estimamos el anterior cuadro como razonablemente completo, ello no quiere decir que se pueda simplemente fichar a cualquier filósofo, o a cualquier obra filosófica, colocándolo dentro de una de las indicadas "tendencias". Es frecuente que haya filósofos u obras filosóficas que pertenezcan a más de una de tales "tendencias". Además, pueden descubrirse en ciertos pensamientos filosóficos producidos en la actualidad ciertas tendencias que, aunque relacionadas con una o varias de las citadas, están en camino de "superarlas". Así, todo cuadro, por completo que parezca, sigue siendo provisional.

Véase ante todo la bibliografía del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), donde se indican varias obras de historia general de la filosofía que contienen asimismo una parte contemporánea. La filosofía contemporánea, tanto en sentido amplio (desde la muerte de Hegel) como en sentido restringido (siglo XX), es tratada asimismo en la mayor parte de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA MODERNA. De hecho, el estudio de la filosofía contemporánea es inseparable del estudio de sus temas específicos; la bibliografía al respecto se halla en los artículos correspondientes. Aquí nos limitamos a señalar algunas obras especialmente consagradas a la exposición del pensamiento actual. Véase K. Joël, *Die philosophische Krise der Gegenwart*, 1919. — Guido de Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, 1912, varias eds. (trad. esp., 1946). — Íd., íd., *Filosofia del Novecento*, 1934, 2ª ed., 1942, 3ª ed., 1946 (trad. esp.: *Filosofía del siglo XX*, 1947). — T. Marvin, *Recent Developments in European Thought*, 1920. — T. K. Oesterreich, *Die philosophische Strömungen der Gegenwart*, en *Kultur der Gegenwart*, I, 6 ,3ª ed., 1921. — R. Müller-Freienfels, *Die Philosophie des 20. Jahrh. in ihren Hauptströmungen*, 1923. — E. L. Schab, *Philosophy Today*, 1928. — Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie. Eine Einfürung in die Philosophie der Gegenwart*, 1929. — Henri Sérouya, *Initiation à la philosophie contemporaine*, 1933. — H. J. de Vleerschauwer, *Stroomingen in de hedengaagsche Wijsbegeerte*, 1934. — F. Sassen, *Wijsbegeerte van onze Tijd*, 1934. — Ernst von Aster, *Die Philosophie der Gegenwart*, 1935 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía contemporánea*, 1961). — Johannes Hessen, *Die Geistesströmungen der Gegenwart*, 1937. — M. F. Sciacca, *La filosofia oggi*, 1954, 2ª ed., 2 vols., 1952-1954 (trad. esp.: *La filosofía hoy*, 2 vols., 1961); otra ed. en *Opere complete di M. F. C.*, 1958 (trad. esp. de la 1ª ed., *La filosofía de hoy*, 1948). — I. M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, 1947 (trad. esp.: *La filosofía actual*, 1949). — A. Hübscher, *Philosophen der Gegenwart*, 1949 (desde Hegel). — H. Lafer, *Tendencias filosóficas contemporáneas*, 1950. — D. M. Datta, *The Chief Currents of Contemporary Philosophy*, s/f. (1950). — J. M. Grevillot, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, 1950 (sólo existencialismo, marxismo, personalismo cristiano). — L. Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*, 1952. — W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosopie*, 1952. — P. Filiasi Carcano, *Problematica della filosofia moderna*, 1953 (siglo XX). — Juan Carlos Torchía Estrada, *La filosofía del siglo XX*, 1955. — F. Copleston, S. J., *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existencialism*, 1956 (trad. esp.: *Filosofía contemporánea. Estudios sobre el positivismo lógico y el existencialismo*, 1959). — Morton White, *Toward Reunion in Philosophy*, 1956 [filósofos

analíticos, positivistas y pragmatistas]. — G. Lehmann, *Die Philosophie im ersten Drittel des 20. Jahr.*, I, 1957 (continuación de: *Die Philosophie des 19. Jahr.*, 2 vols., 1953). — John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, 1957. — Enzo Paci, *La filosofia contemporanea*, 1957 (Saper tutto, 93-5) (trad. esp.: *La filosofía contemporánea*, 1961). — Antonio Banfi, *La filosofia degli ultimi cinquant'anni*, 1957. — F. C. Copleston, B. Delfgaauw, G. A. Wetter, J. Wahl *et al.*, artículos en número especial de *Revista portuguesa de filosofia*, XIV, 3-4 (1958) [sobre filosofía contemporánea inglesa, belga, holandesa, alemana, polaca, soviética, francesa, austríaca, italiana, española, portuguesa, suiza]. — F. Heinemann, ed., *Die Philosophie im 20. Jahr. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben*, 1959 (contribuciones de Duyvendak, F. Kaufmann, Knittermeyer, Wilpert *et al.*). — José Ferrater Mora, *Philosophy Today. Conflicting Tendencies in Contemporary Thought*, 1960 (trad. esp. parcial: *La filosofía en el mundo de hoy*, 1959; trad. esp. completa, con ampliaciones: *ibid.*, 1963).

Entre las series sobre filosofía contemporánea mencionamos: Raymond Klibansky, ed., *Philosophy in the Mid-Century. A Survey - La philosophie au milieu du vingtième siècle. Chroniques*, 4 vols., 1958. — *Die philosophische Bemühungen des 20. Jahrhunderts*, serie publicada a partir de 1962, con obras sobre diversas corrientes filosóficas actuales y problemas filosóficos actuales. Títulos anunciados, algunos ya en prensa en este momento [Enero, 1963]: Hermann Noack, *Die Philosophie Westeuropas im zwangzingsten Jahrhundert*. — D. Tschizewskij, *Die nichtmarxistische Philosophie Westeuropas*. — W. Wieland, *Die wechselseitigen Beziehungen zwischen Philosophie und moderner Physik*.

Pueden consultarse asimismo las partes o los volúmenes últimos de historias generales de la filosofía y de historias de la filosofía moderna mencionadas en los artículos FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) y FILOSOFÍA MODERNA. Destacamos:: el último tomo de la historia de la filosofía de A. Messer; el apéndice de Heinz Heimsoeth a la de W. Windelband; el tomo III, parte 2 de la historia de Jacques Chevalier; el último tomo de la historia de É. Brehier; los dos tomos de Étienne Gilson y Thomas Langan, 1963. — *Se* anuncia en el "nuevo Ueberweg" (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA] en 8 vols., una parte considerable sobre filosofía contemporánea en todo el mundo.

Entre las "historias nacionales" especialmente consagradas a la filosofía contemporánea pueden incluirse algunas de las mencionadas en FILOSOFÍA MODERNA. Varias de las obras indicadas anteriormente muestran, por lo demás, preferencias por un país determinado (generalmente, el del autor). Completaremos la información con varios otros trabajos sobre "filosofías nacionales".

Para filosofía alemana: Willy Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahr. in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*, 1922. — A. Messer, *Deutsche Philosophie der Gegenwart*, 1926. — Hans Leisegang, *Deutsche Philosophie im 20 Jahr.*, 1928. — W. Tudor Jones, *Contemporary Thought of Germany*, 2 vols., 1930. — G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930 (trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1933). — P. Menzer, *Deutsche Metaphysik der Gegenwart*, 1931. — Werner Brock, *An Introduction to Contemporary German Philosophy*, 1935. — Gerhard Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, 1939. — W. del Negro, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, 1942. — Filosofía francesa: D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, 2ª ed. 1926.— Max Müller, *Die französische Philosophie der Gegenwart*, 1926. — J. Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, 1928 (*Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, 2 vols., 1933). — G. Hess, *Französische Philosophie der Gegenwart*, 1933. — A. Etchéverry, *L'idéalisme français contemporain*, 1934. Louis Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942. — Victor Delbos, *La philosophie française*, 1949. — A. Cresson, *Les courants de la pensée philosophique*, 1951. — Francesco Valentino, *La filosofia francese contemporanea*, 1958. — Filosofía inglesa: Adrian Costes, *A Sceptical Examination of Contemporary British Philosophy*, 1929. — J. E. Salomaa, *Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart*, 1939. — Rudolf Metz, *Die philosophische Strömungen der Gegenwart in Grossbritanien*, 2 vols., 1935 (trad. inglesa ampliada: *A Hundred Years of British Philosophy*, 1938). — P. Ginestier, *La pensée anglo-saxone depuis 1900*, 1956. — John Passmore, *op. cit., supra*. — G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, 1958. — Filosofía italiana: A. Crespi, *Contemporary Thought in Italy*, 1926. — G. Mehlis, *Italienische Philosophie der Gegenwart*, 1932. — R. Micceli, *La filosofia italiana*, 1937 (trad. esp. *La filosofía italiana actual*, 1941). — F. L. Mueller, *La pensée contemporaine en Italie et l'influence de Hegel*, 1941. — M. F. Sciacca, *Il Secolo XX*, 1945. — Íd. íd., *Filosofi italiani contemporanei*, 1944 (serie de autoexposiciones). — Íd. íd., *La filosofia nell'età del risorgimento*, 1948 (sobre filosofía italiana en el siglo XIX). — Giovanni Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, 3 vols., 1917, 2ª ed., 1925, nueva ed., 4 vols., 1957 (vols. XXXI-XXXIV de *Opere complete*). — Franco Lombardi, *La filosofia italiana negli ultimo cento anni*, s/f. (1960). — Bibliografía del mismo autor en *Italienische Philosophie der Gegenwart*, en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, vol. 7). — Filosofía polaca: S. Zawiski, "Les tendances actuelles de la philosophie polonaise" (*Revue de Synthèse*, 10), 1935 y F. Grégoire, "La philosophie polonaise contemporaine" (*Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, Año LXVII [1952], 53-71) (Cfr. también el artículo VARSOVIA [CÍRCULO DE]). — Z. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, 1962. — Filosofía holandesa: G. von Antal, *Die holländische Philosophie im 19 Jahrh*, 1888. — F. Sassen, *Wijsgerig leven in Nederland in de twentigste eeuw*, 1941. — P. Dibon, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, I, 1950. — Para filosofía belga, véase la obra de M. de Wulf mencionada en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA MODERNA. — Para filosofía soviética actual, véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA. — Filosofía checa: Boris Jakowenko, *La philosophie tchécoslovaque contemporaine*, 1935. — Filosofía rumana: *Philosophes roumains contemporains*, ed. Académie de la République Populaire Roumaine, 1958. — Filosofía española: T. Carreras y Artau, *Estudios sobre médicos filósofos españoles del siglo XIX*, 1952. — Joaquín Iriarte, *Estudios sobre la filosofía española*, 2 vols., 1947. — Julián Marías, *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, 1948; reimp. en *Filosofía actual y existencialismo en España*, 1955, págs. 1-13, y 51-102, 255-333. — Ramón Ceñal, S. J., "La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX", *Revista de Filosofía*, XV

(1956), 403-44. — Alain Guy, *Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, 2 vols., 1956 (*I. Époques et auteurs; II. Textes choisis*). — Obras sobre filosofía contemporánea con consideración de aspectos o problemas especiales: H. Hegenwald, *Gegenwartsphilosophie und christliche Religion*, 1913. — D. H. Kerler, *Die auferstandene Metaphysik*, 1921. — Obras sobre el siglo XIX especialmente: John Theodore Merz, *History of the European Thought in the XIXth Century*, 4 vols., 1896-1914. — Th. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen der neunzehnten Jarhunderts*, 1899. — A. Riehl, *Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1903. — O. Ewald, *Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeit in Deutschland gemacht?*, 1920 (*Kantstudien, Ergänzungshefte 53*). — G. Güttler, *Einführung in die Geschichte der Philosophie seis Hegel*, 1921. — G. Lehmann, *Geschichte der nachkantischen Philosophie*, 1931. — Adolfo Ravà, *La filosofia europea nel secolo decimonono*, 1932 (trad. esp.: *La filosofía europea en el siglo XIX*, 1943). — Para los repertorios bibliográficos, véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA.

FILOSOFÍA CHINA. En el artículo Filosofía oriental (VÉASE) hemos examinado algunos de los problemas suscitados por las más destacadas escuelas filosóficas del Oriente; la filosofía china estaba, pues incluida en ellas. En este artículo haremos con respecto a la misma lo que se ha hecho para la filosofía india (VÉASE) : completar la información susodicha con una breve referencia a dos puntos: la división de la filosofía china en períodos y tendencias, y los rasgos más generales de tal filosofía.

En lo que toca al primer punto, seguiremos las indicaciones proporcionadas en la extensa historia de Fung Yu-lan (Cfr. bibliografía). Según este autor, hay dos grandes períodos en el desarrollo del pensamiento chino: el de los filósofos (desde los comienzos hasta *ca.* 100 antes de J. C.), y el del saber clásico *(ca.* 100 antes de J. C. hasta la fecha o hasta comienzos del siglo XX). Cada uno de estos períodos se subdivide en varias épocas o tendencias. He aquí las principales.

El período de los filósofos adquiere consistencia con la aparición del confucionismo (VÉASE). Aunque sin abandonarse muchas de las tradiciones anteriores, comienza con el confucionismo una época en la cual la ilustración y la razón se convierten en eje de los ideales del sabio. No se trata, por lo demás, de propensiones meramente teóricas, sino de orientaciones prácticas. Se pule el lenguaje para evitar ambigüedades y sofismas, pero sobre todo para demostrar que deben propagarse las grandes virtudes de la rectitud, de la bondad, de la buena crianza y del altruismo. Apoyándose en algunas enseñanzas confucionistas, Mo-tse y la escuela mohista predicaron la doctrina del amor universal y se preocuparon grandemente de filosofía política. Esta última constituyó asimismo una de las principales finalidades del confucionismo de Mencio y de su escuela. A ello siguieron multitud de escuelas (las "cien escuelas"), entre las cuales destacaron los comienzos de la especulación sobre el Yin y el Yang y los de la "escuela" taoísta de Yang Chu. Esta "escuela" recibió un gran impulso con Lao-tse, el cual es considerado inclusive como el fundador del taoísmo (VÉASE). Cinco grandes escuelas se repartieron el predominio desde Lao-tse hasta el fin del primer período citado: el taoísmo (en el que se distinguió la escuela de Chuang-tse [VÉASE]); la escuela de los llamados dialécticos, amiga de la erística y de las paradojas —y contra la cual combatieron tanto confucionistas como taoístas—; el desarrollo del mohismo —el cual fue influido, en el curso de sus debates contra los dialécticos, por los procedimientos de los que averiguaban sobre todo las Formas y los Nombres—; el desarrollo del confucionismo (particularmente con respecto a la doctrina de lo razonable y del término medio, así como lo que debe hacerse para conseguirlos), y la escuela de los legalistas (o legistas), la cual se ocupó principalmente de filosofía política y, dentro de ella, del problema de los medios de gobierno de la sociedad. El período del saber clásico hasta comienzos del siglo XX (o, más propiamente, hasta comienzos del siglo XIX) comprende, junto al desarrollo de escuelas fundadas durante el período anterior (neotaoísmo y neoconfucionismo, derivados del taoísmo y del confucionismo primitivos), la irrupción del budismo (VÉASE), el cual, aunque basado en las escrituras producidas en la India, experimentó en China muchas transformaciones. Junto a ello casi todo el citado período está dominado por las polémicas entre la vieja escuela textual y la nueva escuela textual: mientras la primera defendió las interpretaciones tradicionales de los antiguos textos literarios y filosófico-literarios chinos, la segunda propuso nuevas interpretaciones, si bien hay que tener presente que el vocablo 'interpretación' no tiene en este caso un sentido meramente ideológico: abarca —y podríamos añadir: sobre todo— cuestiones formales de escritura, reglas de composición, etc. También dentro del período del saber clásico se desarrollo grandemente la ya citada doctrina del Yin-Yang. Importante sobre todo ha sido el intenso cultivo de las ideas neotaoístas, budistas y neoconfucionistas, con ciertas formaciones eclécticas dentro del neoconfucionismo en el cual se insertaron elementos budistas y neotaoístas. Por lo demás, las grandes escuelas chinas mencionadas entraron luego en contacto con el pensamiento de Occidente, produciéndose numerosas tendencias. La filosofía contemporánea china puede dividirse en dos épocas: entre 1898 y 1950, y desde 1950 en adelante. Entre 1898 y 1950 se introdujeron muchos movimientos occidentales: darwinismo, nietzcheanismo, pragmatismo, neorrealismo, neopositivismo, marxismo, etc. Según O. Brière *(op. cit. infra),* los sistemas filosóficos chinos en dicha época pueden dividirse en dos secciones: los sistemas de derivación oriental (budismo modernizado, neo-budismo ecléctico, neo-confucionismo positivista, tridemismo [nombre que deriva de "los tres principios del pueblo" proclamados por Sun Yat-sen] y los sistemas de derivación occidental (neokantismo socialista, idealismos diversos, marxismo, materialismo científico, neopositivismo, etc.). A partir de 1950 ha sido importante y decisivo el desarrollo del marxismo, o marxismo-leninismo, que se ha impuesto como filosofía oficial. Algunos autores (por ejemplo, Étiemble, *Confucius,* 1956) han declarado que se está produciendo en China una síntesis marxista-confucionista. Otros manifiestan que el marxismo-leninismo predomina de modo tan completo que ha echado por la borda cualesquiera huellas que

pudiesen haber permanecido del neoconfucionismo. Esta última opinión parece hasta ahora la más plausible. Debe observarse al respecto que aun dentro del marxismo-leninismo los pensadores chinos han introducido ciertos cambios que pueden en el futuro resultar importantes. Hasta aproximadamente 1958 podía considerarse que el marxismo-leninismo chino seguía las mismas vías que el marxismo-leninismo ruso-soviético; en todo caso, las diferencias entre ambos no eran muy perceptibles exteriormente. Por este motivo hubiera podido incluirse la filosofía marxista-leninista china entre 1950 y 1958 dentro de la Filosofía soviética (VÉASE). Pero el año 1958 marcó dentro del pensamiento filosófico marxista-leninista chino un cambio importante en el sentido de un "fundamentalismo" marxista-leninista. Este cambio se halla condicionado por motivos político-sociales y también por motivos históricos: mientras los soviéticos parecen subrayar la continuidad y la consolidación, los chinos parecen destacar la necesidad de la experimentación y la constante revolución. Así, hay en el marxismo-leninismo chino un "revolucionarismo" que contrasta con el "gradualismo" soviético. Filosóficamente, las diferencias se manifiestan en diversos modos de concebir las relaciones entre estructuras y superestructuras, así como en la cuestión de las contradicciones o ausencia de contradicciones dentro de la sociedad socialista (o sociedades socialistas). Los filósofos marxis-tas chinos, de acuerdo con la línea política del Partido Comunista chino, manifiestan que no deben ocultarse las contradicciones ni debe interrumpirse la revolución aun dentro de la sociedad socialista. Tales filósofos manifiestan que las superestructuras quedan siempre detrás de las fuerzas productoras y que, por consiguiente, no hay más remedio que reconocer las citadas "contradicciones".

En cuanto al segundo punto, destacaremos tres rasgos característicos de la filosofía, por lo menos la filosofía china "clásica".

El primero es que la organización y agrupación de tendencias no sigue las mismas líneas que en el Occidente. La tradición de las grandes escuelas tiene en China mayor importancia que en el Oeste. Lo que en Occidente se califican de tendencias filosóficas (por ejemplo, racionalismo, empirismo, mecanicismo, etc.) están usualmente insertadas en dichas tradiciones. Así, por ejemplo, encontramos rasgos materialistas en el taoísmo, rasgos fenomenistas e idealistas en el budismo, etc.

El segundo es que hay en la mayor parte de las escuelas chinas una indudable orientación de carácter social. No sólo porque la sociedad y su buen equilibrio es uno de los problemas capitales tratados por muchos autores chinos, sino también porque constituye el supuesto de buena parte de sus especulaciones filosóficas. De ello derivan dos características subsidiarias: la gran atención a lo práctico (y a veces a lo utilitario) y la importancia concedida a la moral, especialmente a la moral social.

El tercero es que domina con frecuencia el espíritu filosófico chino una tendencia detallista y formalista y una constante preocupación por problemas de lectura e interpretación de textos. Ello da a veces al pensamiento chino un aire de erudición y pedantería, pero hay que advertir que muchas veces esta erudición está mezclada con una gran afición a tratar los problemas a base de ejemplos tomados de la vida cotidiana; la pedantería no se halla en la jerga filosófica, sino en la continua puntualización de los temas tratados.

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA ORIENTAL. Además: P. Carus, *Chinese Philosophy, an Exposition of the Main Characteristic Features of Chinese Thought*, 1898. — A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, 1927. — Id., íd., *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, 1934. — Id., íd., *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, 1938. — Marcel Granet, *La pensée chinoise*, 1934, nueva ed., 1950 (trad. esp.: *El pensamiento chino*, 1959). — O. Brière, "Les courants philosophiques en Chine depuis 50 ans (1898-1950)", *Bulletin de l'Université de l'Aurore (Shangaï)*, serie III, t. 10 (1949), págs. 561-650; hay ed. separada. — Fung Yulan, *A History of Chinese Philosophy*, 2 vols. (I, 1952; II, 1953). Se trata de una trad. inglesa por Dark Bodde del original chino, cuyo Vol. I apareció en 1931 y fue reimpreso (con el Vol. II) en 1934. El Vol. I de la trad. inglesa apareció ya en 1937; el de 1952 es una reedición con adiciones y correcciones. Del mismo autor hay una exposición más breve en inglés (*A Short History of Chinese Philosophy*, 1948) y en francés (*Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, 1952). — D. Bodde, S. Cammann, W. Th. de Barry, A. Fang, A. Isenberg, J. R. Levenson, D. Nivison, I. A. Richards, A. F. Wright, *Studies in Chinese Thought*, ed. A. F. Wright, 1953. — H. G. Creel, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tsê-tung*, 1953. — Chow-Yiy-ching, *La philosophie chinoise*, 1956. — Liou Kia-Hway, *L'esprit synthétique de la Chine. Étude de la mentalité chinoise selon les textes des philosophes de l'antiquité*. — Gerhard Schmitz, *Der dialektische Materialismus in der chinesischen Philosophie*, 1960 [Veröffentlichungen d. Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, 7]. — Véase asimismo bibliografía en BUDISMO, CONFUCIONISMO, TAOÍSMO, etc. — Bibliografía: Wing-Tsit-Chan (Chang Wingtsit), *An Outline and a Bibliography of Chinese Philosophy*, 1955.

FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA. Véase FILOSOFÍA.

FILOSOFÍA EXISTENCIAL. Véase EXISTENCIALISMO.

FILOSOFÍA GRIEGA. Uno de los problemas más debatidos en la historia de la filosofía griega es el de su autonomía con respecto a las especulaciones religioso-filosóficas orientales. Para algunos, la filosofía griega es enteramente independiente de las demás corrientes; otros sostienen, en cambio, que es simplemente una continuación de las tendencias que se perfilaron en Oriente, especialmente en Egipto. No obstante, resulta cada día más evidente que, sea cual fuere la solución dada a esta cuestión, la filosofía griega se nos presenta como un conjunto peculiar, como manifestación de un tipo de vida, y que el problema de su origen no afecta excesivamente al problema de su estructura. Ésta tiene como notas constitutivas una serie de preocupaciones y, como consecuencia de ellas, el descubrimiento de una serie de valores, cuya constancia en el curso de la tradición filosófica griega constituye la mejor medida para señalar sus comienzos y su fin. En primer lugar, el griego comienza a filosofar partiendo del ser, pero de un ser que ve cambiante y movedizo, de un ser que se le ofrece como apariencia. A esta disyuntiva entre el ser que ve y el ser que presume responde la pregunta funda-

mental de la filosofía griega y también, en cierta manera, de toda la filosofía de Occidente: ¿Qué es el ser? La historia *de* la filosofía griega es la historia de las sucesivas formulaciones de esta cuestión primaria. Sobre ella se montan las otras dos cuestiones fundamentales: ¿Cómo se puede conocer la verdad del ser, y ¿De qué modo puede expresarse? — o ¿En qué lenguaje puede hablarse acerca del ser? Pues aunque el problema de la naturaleza del hombre —individual y social— no esté ni mucho menos excluido del pensamiento griego (especialmente a partir de los sofistas), el mismo hombre es concebido —o acaba por ser concebido— como un ingrediente (el ingrediente 'hablante" o "conocedor") del ser.

Casi siempre, el ser buscado es un ser encubierto y la función de la filosofía es descubrirlo, convertir su latencia en la oscuridad, en una latencia bajo la viva luz. Para los primeros filósofos griegos conocidos por sus doctrinas, los filósofos de la llamada escuela de Jonia (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), la cuestión del ser tiene una respuesta de tipo más o menos corporal; por eso su filosofía es aproximadamente una física, pero una física que no se preocupa por la medición, sino por el descubrimiento de la materia que *es* dentro de la materia que *acontece.* En la serie de filósofos presocráticos posteriores a los jónicos, la pregunta por el ser se va precisando; en el pitagorismo encontramos ya como ser las relaciones armónicas y, en última instancia, los números. Heráclito de Éfeso acentúa la perpetua fluencia del acontecer y ve en el fuego, que cambia constantemente y que, sin embargo, permanece idéntico, el símbolo del proceso cósmico. Parménides, al señalar los caracteres ontológicos del ser y al identificar a éste con el pensar, formula ya la cuestión con toda madurez; él es propiamente el fundador de la metafísica occidental y el que orienta el sentido de la posterior especulación filosófica. Con el siglo v a. de J. C., aparecen, por una parte, los continuadores del llamado período cosmológico (Empédocles, Anaxágoras, Demócrito), que elaboraron sistemas coherentes de explicación del universo basados en la constancia del mismo problema, y por otra, la comente de los sofistas que, al volcar el interés de la reflexión sobre el hombre y los problemas humanistas, dan un nuevo giro a la historia del pensamiento griego. Este nuevo giro culmina en Sócrates, quien antepone a todas las demás cuestiones el problema de la salvación del hombre concebido como el problema de la consecución de su felicidad. Durante esta época predominan las reflexiones morales en el sentido de la pregunta por el puesto del hombre en el universo. Platón unifica estas dos preocupaciones —la preocupación por el ser y la preocupación por la salvación— en su sistema de las ideas y en su identificación de la idea suprema con el Bien. Aristóteles representa la primera gran recapitulación del espíritu griego, recapitulación que se manifiesta no sólo en el hecho de concebir ya la evolución del pensamiento helénico desde una altura histórica, sino también y muy especialmente en el hecho de que en él lleguen a culminación y a relativa conciliación corrientes diversas. El pensamiento de Aristóteles se desenvuelve de este modo en dos planos: en el de la amplitud, como recapitulación; en el de la profundidad, como directo ataque a las cuestiones centrales de la filosofía primera y en particular a la cuestión fundamental del movimiento. La diversificación de tendencias que se acentúa tras Aristóteles parece expresar una decadencia del espíritu griego, pero es más bien la primera gran crisis dentro de esta crisis casi permanente de la filosofía. Por eso, si desde un punto de vista histórico puede hablarse de una filosofía helenístico-romana (VÉASE), que comprende desde Aristóteles hasta el final del mundo antiguo, este período no deja de formar parte de una tradición griega disuelta ahora en la superior unidad de una tradición "antigua". Y, por otro lado, no puede confundirse esta terminación de la filosofía griega propiamente dicha con la terminación de la tradición griega. Por un lado, ésta perdura hasta nuestros días, no sólo como un momento necesario en la historia de la cultura, sino como la primera manifestación de la madurez filosófica; por otro, la filosofía griega no experimenta su primer gran vuelco sino cuando, con el cristianismo, irrumpe en el mundo un principio nuevo: el principio que puede llamarse un filosofar partiendo dé la nada como posibilidad de la creación. Por eso puede propiamente hablarse de una culminación y, al mismo tiempo, de un derrumbamiento de la filosofía griega en San Agustín. En el cristianismo se hace patente el nuevo tipo de la preocupación, que es a la vez preocupación por el alma como intimidad absoluta y preoeupación por Dios. Esto es lo que da su tono a la filosofía medieval, principalmente en sus direcciones místicas, y lo que la diferencia esencialmente de la griega. En ella perviven los temas fundamentales de la especulación griega, pero su sentido y, por tanto, sus respuestas son diferentes. (Véase FILOSOFÍA MEDIEVAL.)

En varios artículos de este Diccionario nos hemos extendido sobre ciertos subperíodos de la filosofía griega (así, en los artículos sobre los itálicos, jónicos, presocráticos). En otros hemos hecho referencia a ciertas importantes tendencias que arrancaron de la filosofía griega e influyeron sobre el pensamiento posterior de Occidente (así, en los artículos sobre aristotelismo, platonismo). Hemos asimismo dedicado artículos a todas las escuelas griegas importantes (cirenaicos, epicúreos, estoicos, pitagóricos, etc.), así como a tendencias desarrolladas en la llamada filosofía helenístico-romana y que pueden asimismo inscribirse en el marco del pensamiento griego (neopitagorismo, neoplatonismo, etc.). Ciertos conceptos de interés específicamente histórico-filosófico relativos a la filosofía griega han sido asimismo tratados separadamente (como en los artículos sobre diádoco, escolarca, etc.). Conviene, pues, completar la presente caracterización de tal filosofía con la lectura de los artículos aludidos. Terminaremos ahora con unas palabras sobre la cuestión de la significación de la filosofía griega.

Esta significación es única para la historia del pensamiento — cuando menos del pensamiento occidental. En efecto, los filósofos griegos mostraron con toda transparencia buen número de las condiciones a partir de las cuales se ha erigido luego todo pensamiento filosófico. Por ejemplo, que la filosofía se mueve de conti-

nuo en una peculiar tensión interna, porque, siendo una creencia que sustituye a otra creencia, quiere ser al mismo tiempo un conjunto de ideas claras que disuelven toda creencia como tal creencia. En Grecia se manifestó tal condición en el hecho de que la filosofía surgió para colmar un vacío que no podía ya llenar completamente la mitología, pero a la vez sirvió para apoyar racionalmente una parte substancial de las creencias míticas. Pero, además, los filósofos griegos adoptaron ya, más o menos rudimentariamente, las posiciones últimas metafísicas, a las cuales se vuelve siempre cuando se requiere una decisión fundamental acerca de lo que es el ser, el conocimiento y aun el sujeto en tanto que conoce. Se ha hablado por eso del "milagro griego", de lo que Renán llamó esa "aparición simultánea que ha tenido lugar en la raza helénica de todo lo que constituye el honor y el ornato del espíritu humano", y de lo que menos retóricamente podría expresarse diciendo que en la cultura y en particular en la filosofía griega tenemos un ejemplo eminente de una desproporción entre las causas y los grandiosos efectos producidos. Ello no significa, como pretenden algunos autores, que toda la filosofía se reduzca a filosofía griega o que todo progreso filosófico tenga que ser un regreso a las raíces del pensamiento griego. Aunque la filosofía no progresa en la *forma* en que lo hace la ciencia, no puede decirse tampoco que ha sido dada enteramente desde sus orígenes. Pero la representación de éstos por medio del examen de la filosofía griega resulta por lo general más fecunda que la referencia a cualquier otro período de la filosofía. La ocupación con la filosofía griega es por ello no sólo el resultado de una curiosidad histórica, sino también, y, sobre todo, de una exigencia filosófica.

Las principales fuentes para el estudio de la filosofía griega han sido mencionadas al comienzo del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) (VÉASE). Aquí nos limitaremos a dar cuenta de las principales ediciones críticas de textos historiográficos y de colecciones de fragmentos.

Doxographi graeci, ed. H. Diels, Berolini, 1879 (nueva ed., 1929), en los cuales figuran la mayor parte de los fragmentos doxográficos que quedan de las obras mencionadas en el citado artículo, así como trozos de otros autores (v. gr., Cicerón) que sirven para fines historiográficos. Varias ediciones de textos sirven de complemento a la colección de Diels: P. Wendland (1897), R. v. Scala (1898), A. Baumstark (1897), G. Pasquali (1910). Cfr. también E. Reitzenstein, *Theophrast bei Epikur und Lukrez,* 1924. — Fragmentos de Eudemo de Rodas en L. Spengel, *Eudemii Rhodii Peripatetici fragmenta,* 1866, reed., 1870. Otros fragmentos de peripatéticos, en la serie editada por F. Wehrli: *Die Schule des Aristoteles* (I. *Dikaiarchos,* 1944; II. *Aristoxenos,* 1945; III. *Klearchos,* 1948; IV. *Demetrios von Phaleron,* 1949; V. *Straton von Lampsakos,* 1950; VI. *Lykon und Ariston von Keos,* 1952; VII. *Herakleides Pontikos,* 1953; VIII. *Eudemos von Rhodos,* 1955; IX. *Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes,* 1957; X. *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register,* 1959). — *Fragmenta philosophorum graecorum,* ed. F. W. A. Mullach, I. Lutetia Parisiorum, 1860; II, íd., 1867; III, íd., 1881 (contiene presocráticos, pitagóricos, sofistas, cínicos, platónicos, peripatéticos). — *Poetarum philosophorumque fragmenta,* ed. H. Diels, Berolini, 1901. — *Fragmenta historicorum graecorum,* ed. C. Müller, Lutetia Parisiorum, 4 vols., 1841-1851, vol. V, 1870 (véase especialmente el Vol. III para los fragmentos de interés filosófico). Esta obra ha sido superada por *Die Fragmente des griechischen Historiker,* ed. F. Jacoby, Berlin, 1923 y sigs. — Fragmentos de interés filosófico se hallan asimismo en las ediciones de textos de médicos, así como en los *Scriptores physiognomonici Graeci et Latini,* ed. R. Foerster, Lipsiae, 2 vols., 1893, y otros. — Las ediciones de D. Laercio han sido mencionadas en el artículo correspondiente. Véase asimismo para información sobre ediciones las bibliografías de DIÁDOCO, ITÁLICOS, JÓNICOS, MILESIOS, PRESOCRÁTICOS. En cada bibliografía de los diferentes filósofos presocráticos hemos indicado los capítulos correspondientes de la edición de *Fragmentos* por Diels-Kranz (el capítulo de la quinta edición —las ediciones después de la quinta son reimpresiones— y, entre paréntesis, el de la primera). Para los otros filósofos griegos se halla asimismo indicación de las ediciones en los correspondientes artículos. A ello debe agregarse la información contenida en las bibliografías de ARISTOTELISMO, CÍNICOS, CIRENAICOS, EPICÚREOS, ESTOICOS, NEOPLATONISMO, NEOPITAGORISMO, PLATONISMO, PERIPATÉTICOS, etc. — Información abundante se halla en A. F. von Pauly, *Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft,* reelaborado por G. A. Wissowa (se cita como Pauly-Wissowa), W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler, 1894 y sigs. — Muy usada es la colección de H. Ritter y L. Preller, *Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta* (citada como P. L.), ed. Preller (Hamburg, 1838), 10ª ed., muy mejorada, por E. Wellmann, 1914. Más moderna y conveniente es la colección de C. J. de Vogel, *Greek Philosophy,* I, 1950; II, 1953; III, 1959, con textos griegos y notas en inglés — Repertorios bibliográficos: O. Gigon, *Antike Philosophie,* en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie,* ed. I. M. Bocheński, vol. 5, 1948. — Rodolfo Mondolfo, *Guía bibliográfica de la filosofía antigua,* 1959 [suplemento a *El pensamiento antiguo,* Cfr. *infra*]. — Sebastián Cirac Estopañán, ΛΟΓΟΣ. *Monografía y síntesis bibliográfica de filosofía griega,* 1960. — J. A. Nuño Montes, *Filosofía antigua,* 1962 [Repertorios bibliográficos de filosofía, I. Caracas. Universidad Central de Venezuela].

Obras generales sobre el espíritu griego: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen,* 2 vols., 1931-1932. — Werner Jaeger, *Paideia, die Formung des griechischen Menschen,* I (1933); II (1944); III (1945) (trad. esp.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega,* 4 vols., 1944-1945; reimp. en 1 vol., 1957. — Rodolfo Mondolfo, *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales,* 1943. — Íd., íd., *El genio helénico,* 1956 (obra distinta de la anterior). — Eduardo Nicol, *La idea del hombre,* 1947. — M. Pohlenz *Der hellenische Mensch,* 1948. Véase también "Estudios de interpretación", *infra.* — Para aspectos o problemas particulares, véanse las bibliografías de los diferentes artículos de este Diccionario (Atomismo, Ciencia, Ética, Infinito, Materia, Metafísica, Religión, Substancia, etc.); en ellas se hace referencia a obras del tipo de las de Pierre Duhem (sistemas cosmológicos), Rodolfo Mondolfo (infinito), Natorp (conocimiento), Heinze, Aall (Logos), Brochard (escepticismo), Teichmüller (categoría), etc., etc. — Obras generales sobre la filosofía griega: Después de Ch. August Brandis (*Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie,* Parte I, 1835; Parte II, Sec. 1, 1844; Parte II, Sec. 2. Primera mitad, 1853; Íd., íd., Segunda mitad, 1857; Parte III, Sec.

1, 1860), apareció la obra que sigue siendo considerada todavía hoy como fundamental: Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung* (Parte I. *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie.* II. *Sokrates, Plato, Aristoteles.* III. *Die nacharistotelische Philosophie*), 1844, 1846, 1852. La 2ª ed. refundida, apareció bajo el título: *Die Philosophie der Griechen in ihrer Entwicklung dargestellt*, 5 vols., 1859-1868. Las últimas ediciones son: I. 1, *Vorsokratiker, erste Hälfte*, 7ª ed., ed. W. Nestle, 1923. I. 2. *Vorsokratiker, zweite Hälfte*, 6ª ed., ed. W. Nestle, 1920. II, 1. *Sokrates, Sokratiker, Platon, Alte Akademie*, 5ª ed., con apéndice de E. Hoffmann, 1922. II, 2. *Aristoteles, alte Peripatetiker*, 4ª ed., 1921. III, 1. *Nacharistotelische Philosophie, erste Hälfte*, 4ª ed., ed. E. Wellmann, 1909. III, 2. *Nacharistotelische Philosophie, zweite Hälfte*, 5ª ed., 1923; reed. F. Lortzing, W. Nestle, E. Wellmann, 6 vols., 1962 y sigs. Hay trad. italiana, todavía no completa (se prevén 17 tomos) con muchas ampliaciones, por Rodolfo Mondolfo: *La filosofia dei Greci* (hasta ahora 4 tomos, 1932-1961). — Importante es también la obra de Theodor Gomperz, *Griechische Denker*, 3 vols., 1893-1902 (I y II en 3ª ed., 1911, 1912; III en 3ª y 4ª ed., 1941). Trad. esp.: *Pensadores griegos*, 3 vols., 1952-53. — Lo más reciente es W. K. C. Guthrie, *A History of Greew Philosophy*, 5 vols. (I, 1962). — Las historias generales de la filosofía citadas en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), pueden también consultarse, especialmente el tomo I de Ueberweg-Heinze y, para historia de los problemas, la obra de Windelband. — Véase: H. von Arnim, *Die europäische Philosophie des Altertums* (en *Die Kultur der Gegenwart*, ed. P. Hinneberg, I, 5). — Richard Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, 1917. — W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, 1920. — Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, 1921. — W. Capelle, *Die griechische Philosophie*, 4 vols., 1930-1934, 2ª ed., 1953-1954 (trad. esp.: *Historia de la filosofía griega*, 1958). — W. Kranz, *Die griechische Philosophie*, 1939.— A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, 1947, 2ª ed., 1949. — C. Carbonara, *La filosofia greca*, 1951 y sigs. — D. Galli, *Il pensiero greco*, 1954. — G. R. de Yurre, *Historia de la filosofía griega desde Tales hasta Aristóteles*, 1954. — Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée* (*I. La pensée antique*, 1955) (trad. esp.: *Historia del pensamiento* [*I, El pensamiento antiguo*, 1958]). — Significados son también los textos de Albert Schwegler, *Geschichte der griechischen Philosophie*, ed. K. Köstlin, 1859, 3, 1882. — Ch. Renouvier, *Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne*, 1842.—Id., íd., *Manuel de philosophie ancienne*, 1845. — W. A. Butler, *Lectures on the History of Ancient Philosophy*, 1856, 2ª ed., por W. T. Thomson, 2 vols., 1866. — W. Windelband, *Geschichte der alten Philosophie nebst einen Anhang: Abriss der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaft im Altertum*, 1888, 3ª ed., por A. Bonhöffer, 1912 (trad. esp.: *Historia de la filosofía antigua*, 1955). — Para una historia a base de textos véase Rodolfo Mondolfo, *Il pensiero antico: Storia della filosofia greco-romana*, 1928 (en esp.: *El pensamiento antiguo*, 2 vols., 1942, 4ª ed., 1959). — Muy numerosas son las obras especialmente consagradas a la filosofía presocrática o anterior a Platón; véase PRESOCRÁTICOS. — Estudios de interpretación: V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, ed. Delbos (trad. esp. de parte: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, 1940). — G. Rodier, *Études de philosophie grecque* (recogidos por É. Gilson), 1926. — Ettore Bignone, *Studi sul pensiero antico*, 1938. — X. Zubiri, "Grecia y la pervivencia del pasado filosófico" (en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944). — E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951 (trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, 1960). — É. Bréhier, *Études de philosophie antique*, 1955. — Julius Stenzel, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, 1956, ed. Bertha Stenzel, con la ayuda de Hans Diller y Gerhard Müller. — Olof Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, 1959. — George Boas, *Rationalism in Greek Philosophy*, 1961.

FILOSOFÍA HEBREA. Véase FILOSOFÍA JUDÍA.

FILOSOFÍA HELENISTICO-ROMANA se llama al período que sigue a la filosofía griega (VÉASE) propiamente dicha. El marco dentro del cual se desenvuelve el citado período no es ya el de Grecia y las colonias, sino el de todos los países comprendidos en el Imperio romano y en las comarcas helenizadas del Imperio de Alejandro. Lo característico de esta época, en la cual se insertan la constante cultural del alejandrinismo como forma histórica y el sincretismo greco-romano-judaico-oriental, es la relativa ausencia de los grandes sistemas de tipo platónico y aristotélico, con su pretensión de conseguir la verdad fundada primordialmente sobre el *logos*. La tendencia sistemática, que se revela en los estoicos y que culmina en el neoplatonismo, tiene un mayor fundamento religioso —positivo o no— y una más acusada tendencia moral. En la primera fase de este período, que puede calificarse simplemente de helenística, surgen las escuelas filosóficas postaristotélicas que, con diferentes vicisitudes, atraviesan la época imperial romana hasta perderse dentro de la comente del cristianismo: los estoicos, los epicúreos, los escépticos. En la segunda fase, de asimilación por Roma de la tradición griega y de las corrientes orientales, el trabajo filosófico se centra en las escuelas mencionadas y en el platonismo, ya sea en la tradición platónica pura, ya en la Academia (VÉASE). Característica de esta fase son el sincretismo y la formación de los grandes sistemas neoplatónicos, que representan el último florecimiento de la especulación griega y que llegan a insertarse profundamente en la especulación teológico-metafísica del pensamiento cristiano (véase CRISTIANISMO). Las tendencias pitagorizantes y la interpretación puramente metafísico-religiosa de Platón triunfan con los neopitagóricos, con la especulación judaico-alejandrina de Filón y con los sucesores de Plotino, principalmente con los neoplatónicos sirios, como Jámblico. En la filosofía helenístico-romana, que no constituye una unidad propiamente filosófica, sino el resultado de la actividad de un círculo cultural de muy compleja significación, se inserta asimismo la fase del tránsito del paganismo al cristianismo y la progresiva "fusión" de la noción griega del *logos* con la noción cristiana del Hijo de Dios. La activa intervención de las religiones y especulaciones orientales, especialmente sirias y egipcias, se manifiesta tanto en las influencias directas de éstas sobre el neoplatonismo y el cristianismo primitivo como en el hecho de que los mismos representantes de las escuelas filosóficas propiamente griegas y romanas no sean siempre originarios de las provincias

de Occidente, sino pensadores procedentes de Oriente (además de Jámblico, Porfirio y Posidonio, que son sirios, puede mencionarse a los griegos alejandrinos de origen judío, como Filón, a los estoicos provinciales, como Séneca, a los apologistas de origen africano, como Tertuliano, etc.).

Véanse las partes dedicadas a este período en las principales historias generales de la filosofía citadas en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) y especialmente en las historias de la filosofía griega, citadas en el correspondiente artículo. Además, la bibliografía del artículo CRISTIANISMO, en particular las obras relativas a helenismo y cristianismo. Obras especiales sobre la cultura y la filosofía de este período: A. Schmekel, *Die hellenistisch-römische Philosophie* (en *Grosse Denker*, ed. E. von Aster, 1907). — E. Zingg, *La philosophie pendant la période de l'empire romain*, 1907. — P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 1907. — D. G. Sunne, *Some Phases in the Development of the Subjective Point of View during the Post-Aristotelian Period*, 1911. — J. Kaerst, "Das Wesen des Hellenismus" (en *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, II, 1), 1909. — Rudolf Glaser, *Griechische Ethik auf römischen Boden*, 1914 (epicúreos y estoicos). — E. Neustadt, *Die religiöse-philosophische Bewegung des Hellenismus und der Kaiserzeit*, 1914. — Paul Elmer More, *Hellenistic Philosophies*, 1923. — A. Schmekel, *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. I. Forschungen zur Philosophie des Hellenismus*, 1938. — Alfonso Reyes, *La filosofía helenística*, 1959 [Breviarios, 147]. — Véase también la obra, todavía hoy fundamental, de Fr. Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, 2 vols., 1891-1892. — Para la escuela de Alejandría, véase la bibliografía de ALEJANDRÍA (ESCUELA DE) y NEOPLATONISMO.

FILOSOFÍA HINDÚ. Véase FILOSOFÍA INDIA.

FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA). Como problema y como disciplina filosófica la "Historia de la filosofía" ha sido objeto de investigación y de análisis sólo desde hace aproximadamente dos siglos. Durante la Antigüedad, la Edad Media y parte de la Edad Moderna la "Historia de la filosofía" consistió en buena parte en una descripción de las vidas o de las opiniones de los filósofos y de las llamadas "sectas [o "escuelas"] filosóficas". Ha habido ciertas excepciones a esta tendencia: las referencias de Aristóteles (principalmente en *Metafísica* Λ) a las doctrinas filosóficas anteriores a la suya propia no son meras descripciones de vida u opiniones de filósofos, sino examen crítico de doctrinas que se suceden unas a otras de un modo más o menos ordenado, de tal manera que cada una de ellas constituye una respuesta a insuficiencias manifestadas por doctrinas anteriores y a la vez revela ciertas insuficiencias corregidas por doctrinas posteriores. Pero aun en Aristóteles y otros autores que siguieron su tendencia "histórico-crítica" no hallamos una "Historia de la filosofía" en el sentido "normal" y corriente de esta expresión.

Sin embargo, si tomamos la expresión de referencia en un sentido muy amplio e incluimos en ella toda descripción de asuntos filosóficos en un pasado, podemos decir que ya desde la antigüedad hay trabajos de "Historia de la filosofía", si bien casi siempre orientados hacia la citada descripción de vidas, opiniones y "sectas". En todo caso, hallamos ya desde la antigüedad lo que pueden llamarse "materiales para el estudio de la Historia de la filosofía".

En lo que respecta a la antigüedad, nos hemos referido a tales materiales en el artículo Doxógrafos (VÉASE) en el cual clasificamos formalmente los varios modos de historiar la filosofía, o una parte de ella. Para completar la información proporcionada en dicho artículo, remitimos a los artículos DIÁDOCOS y ESCOLARCA.

Las recopilaciones de "opiniones" tan abundantes en la Antigüedad continuaron en la Edad Media. Ejemplo al respecto es la obra de Gualterio Burleigh, *De vitis et moribus philosophorum*, aparecida en la primera mitad del siglo XIV. Gran parte del material procede de Diógenes Laercio. El género de las "recopilaciones", "extractos" y "florilegios" se cultivó asimismo durante el Renacimiento. Mencionamos a este respecto la obra de Juan Luis Vives, *De initiis, sectis et laudabibus, philosophiae* (1518). Pero antes de ella había habido (especialmente en Florencia) producciones de factura análoga, la mayor parte de las cuales se hallan todavía inéditas. Algunas han sido reseñadas por L. Stein en su artículo "Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance" *(Archiv für Geschichte der Philosophie* [1888], 534-53); de ellas mencionamos: un *Isagogicon*, de Leonardi Bruni; un manuscrito histórico-filosófico de Giambattista Buonosegnius; una *Epistola de Nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia* (1458), dirigida al parecer a Marsilio Ficino; otra del mismo carácter a Lorenzo de Medicis; una obra titulada *De vita et moribus philosophorum* (1463), de Juan Cristóbal de Arzignano. La exposición por sectas fue muy común durante los siglos XVI y XVII. (Véase la bibliografía del presente artículo.) De hecho, el interés por la historia de la filosofía como derivación del interés general por la historia nace propiamente en el siglo XVIII, cuando los enciclopedistas, sin dejar de someterse a considerables limitaciones determinadas por su consideración crítica del pasado, conciben la historia como una unidad y como la expresión de un progreso. El sentido histórico que alienta en esta concepción adquiere gran vuelo y madurez en el romanticismo y ante todo en Hegel, al definir la historia como un auto-desarrollo del Espíritu y, consiguientemente, como una evolución en donde todos los momentos anteriores son necesarios en cuanto manifestaciones parciales del Espíritu, el cual engloba en cada etapa las fases anteriores. Las contradicciones de los grandes sistemas entre sí no son concebidas ya como una demostración de la futilidad de toda especulación filosófica, como hacían los escépticos, sino como aspectos distintos y sucesivos de una misma y única marcha. La historia de la filosofía es, pues, para dicha época, un *proceso*, pero al mismo tiempo un *progreso* en el sentido de que todo momento es considerado como superior en valor al momento antecedente. La unidad del espíritu fundamenta la unidad de la historia y ésta la unidad de la filosofía. Desde fines del siglo xvm y comienzos del xix aparece la historia de la filosofía como disciplina filosófica, pero está todavía demasiado embebida en una filosofía de la historia o, mejor dicho, en una metahistoria como consecuencia de las nociones de proceso y de unidad esencial del espíritu.

El tratamiento sistemático de las cuestiones que afectan a la historia filosófica ha determinado en lo sucesivo, por una parte, un mejor y más acabado conocimiento del pasado filosófico, y, por otra, un abandono del optimismo de la idea del progreso, pero no ha desvirtuado de ninguna manera la idea de la historicidad de la filosofía. Por el contrario, ésta se ha entendido cada vez más como una disciplina arraigada en la historia. Del romanticismo a la idea de la esencial historicidad de la filosofía, pasando por Hegel, la escuela de Cousin y las investigaciones de Dilthey, Windelband y Rickert, hay una noción común a pesar de sus divergencias. En primer lugar, se ha podido advertir que la historia filosófica no es un conjunto de momentos del espíritu rigurosamente encadenados según una ley metahistórica, pero no es tampoco un arbitrario montón de opiniones y sistemas enteramente aislados o contradictorios. La investigación en detalle de la historia de la filosofía permite averiguar que todo saber filosófico brota en un medio cultural que forma el horizonte desde el cual cada época histórica tiende a ponerse en claro consigo misma. Por otro lado, se ha comprobado que no hay en la historia de la filosofía cortes radicales, como pudiera hacerlo pensar, por ejemplo, la diferencia entre la Edad Media y el Renacimiento. Cada época prosigue, admitiéndolos, los temas y métodos propios de la época anterior. Así, la Edad Moderna no representa una época totalmente distinta de la medieval, sino que siguen perviviendo en ella los elementos que contenía la anterior dentro de sí y que había heredado de la Antigüedad grecoromana. Esta unidad de la historia de la filosofía no es la unidad del espíritu en un sentido hegeliano, sino la unidad de la filosofía como saber brotado en la vida del hombre, como un hecho que le acontece en su existencia y que hace de la filosofía, no una disciplina que tiene una historia, sino un hecho que *es* histórico. Lo que es esencial a la filosofía, prescindiendo de que su evolución constituya una marcha progresiva o, lo que es más probable, un perfil variado, compuesto de innumerables curvas, desviaciones y retrocesos, es lo que, según Dilthey, forma la nota constitutiva de la psique: la historicidad.

Vinculada de este modo la filosofía a la historia, la exposición del pasado filosófico ofrece en la actualidad un haz de problemas que sólo desde hace muy poco tiempo empiezan a ser tratados con rigor y que probablemente darán en hora oportuna una imagen de la historia filosófica muy distinta de la usual. Sin embargo, para los inmediatos fines didácticos siguen conservándose de momento los esquemas que mejor han permitido conocer en los últimos tiempos la historia de la filosofía y que tienen, por lo menos, la ventaja de hallarse fundados en investigaciones atentas a la realidad histórica más patente. En este respecto, se suele dividir la historia de la filosofía en grandes períodos coincidentes aproximadamente con la historia general de la cultura de Occidente. El problema de la llamada filosofía oriental, que para unos equivale a un círculo cultural enteramente distinto del Occidente, pero en cuya evolución se manifiestan formalmente las mismas etapas, y para otros no es más que una fase anterior a la filosofía griega, debe ser abandonado de momento para los fines de exposición perseguidos por los historiadores de la filosofía. Sin negar que el Oriente ha ejercido considerable influencia sobre la vida griega, se estima que solamente con ésta llega a *madurez* la filosofía y, por lo tanto, que solamente puede hablarse de filosofía en sentido estricto partiendo de Grecia. La filosofía *griega,* en parte la *helenístico-romana,* la *medieval* y la *moderna* forman de este modo conjuntos peculiares y relativamente cerrados, con sus notas distintivas propias, a los cuales habría acaso que agregar la filosofía *árabe y* la *judía,* insertadas por lo general con la filosofía de la Edad Media. La conservación de estos esquemas no excusa, con todo, la formulación de un problema que deberá ser resuelto a medida que la consideración histórica de la filosofía aporte mayores luces sobre estas cuestiones, problema al cual se han dado ya hasta el presente soluciones más o menos satisfactorias, pero dependientes todas ellas de concepciones metafísicas o metahistóricas, como las que se encuentran en Hegel, en los esquemas de Victor Cousin y de Auguste Comte, en los ensayos clasificadores de Renouvier, en las "fases de la filosofía" de Brentano, en la teoría de las concepciones del mundo de Dilthey o en el esquema de los tres momentos de la filosofía europea de Santayana. Victor Cousin indica que las formas del espíritu pueden reducirse a cuatro: el sensualismo, el idealismo, el escepticismo y el misticismo, pero que debe desarrollarse un pensamiento ecléctico que recoja lo mejor de cada una. Para Auguste Comte, la historia entera de la filosofía se escinde, como la historia general, en tres fases: la teológica, la metafísica y la positiva, fases que representan no sólo distintas orientaciones del pensamiento, mas también el predominio de una forma de sociedad. Su doctrina de las tres fases es menos un intento de comprensión de la historia de la filosofía que la expresión del deseo de encontrar en una nueva ortodoxia el fundamento de una sociedad que supere el período crítico moderno. Renouvier, por su lado, supone que la historia de la filosofía es la eterna contraposición de dos metafísicas últimas que adoptan los más diversos nombres y contenidos, p ero que acaso puedan reducirse a la dramática contraposición del impersonalismo y el personalismo. Brentano señala cuatro fases de la filosofía: en primer lugar surge un vivo interés puramente teórico que implica la elaboración de los métodos y la ampliación del saber a todos los campos posibles; en segundo término, una decadencia en que el puro interés científico disminuye y decrecen la profundidad y la originalidad de los pensamientos. El saber se populariza, pero a la vez se empobrece. Aparece así un estado de espíritu negador del saber y un infecundo escepticismo. La tercera fase comienza con una negación de este ánimo escéptico, pero en vez de retroceder a la fuente viva del saber el espíritu se orienta hacia un vago misticismo que pretende alcanzar el saber más sublime. Estas fases se manifiestan en la Antigüedad, en la Edad Media y en la Época Moderna; como en el caso de Comte, los esquemas de Brentano sólo parecen querer mostrar el carácter decadente de una filosofía que, cual el idealismo ale-

man, representa la cuarta fase de la época moderna y las necesidades de volver a las fuentes vivas del saber para que la filosofía recomience eternamente esa su repetida historia. Dilthey indica que, en lo que toca a la filosofía, las concepciones del mundo se escinden en un materialismo, un idealismo de la libertad y un idealismo objetivo, mas procura salvar el relativismo a que pudieran conducir tales tesis con la afirmación de que tras los sistemas permanece la vida como su fundamento último e irreductible. De análoga manera, pero a base de otras experiencias y ejemplos, Santayana manifiesta que el curso de la filosofía occidental parece haber alcanzado su mayor culminación en tres grandes sistemas: el naturalismo, el sobrenaturalismo y el romanticismo, y que cada una de éstas se halla representada, más que por un filósofo, por un gran poeta: Lucrecio en el primer caso, Dante en el segundo, Goethe en el último. W. Tatarkiewicz, por su lado, presenta una articulación de la historia de la filosofía de Occidente según la cual todos los grandes períodos han pasado por dos épocas bien marcadas, la época de los sistemas y la época de la crítica, antecedidos por períodos de desarrollo gradual de los problemas y seguidos por la división en escuelas y la elaboración de las cuestiones en detalle. Los dos momentos principales corresponden, por lo demás, a dos caracteres esenciales de la filosofía: los que Tatarkiewicz llama el rasgo maximalista y el rasgo minimalista, es decir, lo mismo que otros autores (véase FILOSOFÍA) han llamado el carácter especulativo y el carácter crítico. Gustav Kafka considera que cada una de las tres grandes épocas de la historia de la filosofía occidental (Antigüedad, Edad Media, Edad Moderna) se halla dividido en los mismos períodos; éstos son los siguientes: ruptura *(Aufbruch)*, período cosmocéntrico, período antropocéntrico, integración y desintegración. Los ejemplos dados por Kafka son los siguientes (indicados los períodos y luego los ejemplos en cada una de las épocas): ruptura (Hesíodo y órficos; gnosticismo y anti-gnosticismo; Renacimiento y Reforma); período cosmocéntrico (presocráticos; San Agustín, Juan Escoto Erigena; los "grandes sistemas"); período antropocéntrico (sofistas, Sócrates, escuelas socráticas; dialécticos, San Anselmo; Ilustración); integración (Platón y Aristóteles; Santo Tomás de Aquino; Kant y el idealismo alemán); desintegración (filosofía helenístico-romana; Duns Escoto, Guillermo de Occam, nominalismo tardío, mística nominalista; posthegelianos).

Pero los esquemas no terminan aquí. Como otras posibilidades de división mencionamos las que escinden la historia filosófica en una etapa realista y en una etapa idealista, abarcando la primera todo el pensamiento griego y medieval y la segunda el pensamiento moderno; la que distingue entre una filosofía desde el ser, propia de la Antigüedad, desde Tales al neoplatonismo, y una filosofía desde la nada, que abarca desde San Agustín hasta Hegel; las que atienden más bien a la actitud vital a que se reduce toda filosofía y al punto de vista adoptado como horizonte general del pensamiento filosófico: filosofía desde la Naturaleza, filosofía desde Dios o filosofía desde el hombre; finalmente, los que prestan atención a las formas de pensar que hemos estudiado en el artículo Perifilosofía. El problema está, sin embargo, muy lejos de ser resuelto con ello y acaso haya siempre que achacar a todo ensayo de esta índole el inconveniente de que sacrifica, para decirlo con palabras de Meyerson, la realidad a la identidad. A la época actual, en que se está desarrollando una etapa filosófica distinta de la moderna y que, a diferencia de ésta, se preocupa por la historia y su problema, corresponderá dar una solución menos apurada a estas cuestiones. Por el momento parece haberse establecido con cierta firmeza lo que hay de común en toda la historia de la filosofía y, como consecuencia de ello, lo que hay de dispar *dentro* de ella. La historia filosófica no es probablemente un mero *eadem sed aliter*, algo que se repite con algunas diferencias en el curso del tiempo, pero es sin duda algo que no puede ser escindido artificialmente en períodos totalmente ajenos unos a otros. Sea cual fuere la solución dada a su problema, deberán tenerse en cuenta estas dos condiciones.

Las primeras historias "formales" y "completas" de la filosofía, distintas de la mera referencia al pasado filosófico, aparecieron en el siglo XVIII, aunque sólo después de Hegel se constituyó la historia de la filosofía como una disciplina especial (a veces considerada inclusive como la más esencial) y como algo distinto de una descripción de "sectas" que se repiten continuamente o, según la expresión de Brucker, como *infinita falsae philosophiae exempla*. La obra *The History of Philosophy*, de Thomas Stanley, 1655, 2ª ed., 1687, 3ª, 1701 (trad. latina por G. Olearius, 1711) trata sólo de la filosofía pre-cristiana y, como la mayor parte de las obras histórico-filosóficas antes de Hegel, en un sentido parecido al de Diógenes Laercio, como colecciones de *placita philosophorum* y con insistencia sobre aspectos anecdóticos. El libro de Jacobus Thomasius, *Schediasma historicum, quovaria discutiuntur ad historiam tum philosophicam, tum ecclesiasticam pertinentia*, 1655, así como los *Origenes historiae philosophiae et ecclesiasti*, ed. Ch. Thomasius, 1699, presentan el pasado filosófico a modos de ejemplos para la discusión. Las "primeras historias" son las de D (Deslandes), *Histoire critique de la philosophie*, 3 vols., 1730-1736 y Johann Jakob Brucker, *Kurze Fragen aus der philosophischen Historie*, 7 vols., 1731-1736 (con suplementos, 1737), *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 vols., 1742-1744, 2ª ed. 6 vols., 1766-1767 e *Institutiones historiae philosophicae usui acad. juventutis adornatae*, 1747 (de las cuales la *Historia critica philosophiae* es considerada como la principal). La obra de Brucker estima la filosofía leibniziana como la verdadera y todas las demás "sectas" como "historia de errores". Después aparecieron Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede), *Della istoria e della indole di ogni filosofia*, 1766-1781. — Chr. Meiners, *Grundriss der Geschichte der Weltweisheit*, 1786. — Dietrich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, 7 vols., 1791-1797. — Johann Gottlieb Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, 8 vols., 1796-1804; *Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*, 6 vols., 1800-1805. — Tomás Lapeña, *Ensayo sobre la historia de la filosofía*, 1806. — Un espíritu más histórico parecen tener las obras subsiguientes, empezando por la muy usada de Degérando, *Histoire comparée des systèmes de la philosophie*, 3 vols., 1804, 2ª ed., 4 vols., 1822-1823. — Wilhelm Gottlieb Tenneman (traductor de Degérando),

Geschichte der Philosophie, 11 vols., 1798-1819 (incompleta, pues debía alcanzar hasta los 13 tomos); reducción de la obra en *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, 1812, 3ª ed. elaborada por Amadeus Wendt, 5ª ed., 1829 (traducida por Victor Cousin). — Friedrich Ast, *Grundriss einer Geschichte der Philosophie*, 1802. — T. Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie, zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, 3 vols., 1922-1923 (suplemento por Victor Philipp Gumposch, 1850). — Ernst Reinhold, *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, 3 vols., 1828-1830, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1836; *Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung*, 3 vols., 5ª ed., 1858. — A ellas siguió la muy utilizada obra de Heinrich Ritter, *Geschichte der Philosophie*, 12 vols., 1829-1853 (hasta Kant; completada desde Kant en 1853). (El mismo Ritter editó las lecciones de Schleiermacher: *Geschichte der Philosophie*, 1839.) — Una descripción de todas estas "primeras historias" se encuentra en el § 4 de la Bibliografía de la Historia de Ueberweg (tomo I) a que luego haremos referencia y cuyos datos (completados con otros) hemos aprovechado para la presente bibliografía. Un análisis de estas primeras historias y del problema que plantean para el estudio de la historia de la filosofía se encuentra en el libro de Francisco Romero, *Sobre la historia de la filosofía*, 1943 (especialmente la parte titulada *A mundi incunabulis*, título sacado precisamente de la obra de Brucker). También de F. Romero, "La historia de la filosofía según Hegel, N. Hartmann y G. Kafka", *Cuadernos Americanos*, Año XXI, Nº 2 (1962), 127-47. — J. Freyer, *Geschichte der Geschichte der Philosophie im achtzenten Jahrhundert*, 1911. — El cambio decisivo en la orientación histórico-filosófica lo constituye, como se dijo, las lecciones de Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, editadas por Karl Ludwig Michelet, 3 vols. (vols. XIII-XV de la edición de *Werke*, 1833-1835, 2ª ed., 1840-1843; trad. esp.: *Lecciones de historia de la filosofía*, 3 vols., 1955). Desde entonces los hegelianos (en Alemania) y los cousinianos (en Francia) desarrollaron considerablemente los estudios histórico-filosóficos, incluyendo estudios parciales de autores o épocas y ediciones críticas de filósofos. Un punto de vista hegeliano tiene G. Oswald Marbach, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (*I. Geschichte der griechischen Philosophie*, 1838; *II. Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1841); lo mismo ocurre con Julius Braniss, *Geschichte der Philosophie seit Kant*, I, 1842. Las historias que se mencionan a continuación son consideradas ya como "modernas" y algunas de ellas han sido utilizadas hasta hace muy poco tiempo: Christoph Wilhelm Sigwart, *Geschichte der Philosophie*, 3 vols., 1854. — Albert Schwegler, *Geschichte der Philosophie im Umriss, ein Leitfaden zur Übersicht*, 1848, 16ª ed. elaborada por R. Koeber, 1905 (trad. esp.: *Historia general de la filosofía*, 1912). — Martin von Deutinger, *Geschichte der Philosophie*, 1852-1853. — Ludwig Noack, *Geschichte der Philosophie in gedrängter Übersicht*, 1853. — F. Michelis, *Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit*, 1865. — Johann E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 vols., 1866, 4ª ed. elaborada por Benno Erdmann, 1896. — Hay que tener en cuenta que la mayor parte de las historias estaban redactadas desde el punto de vista de alguna escuela o filósofo; así, la de Erdmann es principalmente hegeliana; la de Alb. Stöckl (1870), católica; la de Dühring, materialista; la de F. Ch. Pöter (1873-1882), schleiermachiana; las de O. Flügel (1876) y Chr. A. Thilo (1876), herbartianas, etc., etc. En los países latinos tuvo especialmente influencia la edición de los *Cursos* y *Fragmentos* de Cousin mencionados en la bibliografía de este filósofo. En francés aparecieron también: J. F. Nourrison, *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel*, 1858. — N. J. Laforêt, *Histoire de la philosophie*, (I. antigua), 1867. — Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, 1874 (puesta al día por varios autores en ed. de D. Huisman); la muy usada de Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie*, 1874 (trad. esp. en varias ediciones); la de P. Janet y Gabriel Séailles, *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, 1887. En inglés se destacaron: Robert Blakey, *History of the Philosophy of Mind, from the Earliest Period to the Present Time*, 4 vols., 1848. — George Henry Lewes, *A Biographical History of Philosophy from its Origin in Greece down to the Present Day*, 1845, 2ª ed. refundida, 2 vols., 1871. — J. Haven, *A History of Ancient and Modern Philosophy*, 1876. — Asa Mahan, *A Critical History of Philosophy*, 1884. — W. Turner, *History of Philosophy*, 1903. — En italiano, aparte los estudios histórico-filosóficos de los neokantianos y hegelianos, se destacaron las obras de R. Bobba, *Storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino di giorni nostri*, 4 vols., 1873-1874. — A. Conti, *Storia della filosofia*, 2 vols., 1882. — Carlo Cantoni, *Storia compendiosa della filosofia*, 1887. — En España, la historia de Ceferino González, *Historia de la filosofía*, 4 vols., 1879, muy usada sobre todo en medios neoescolásticos. — Desde los últimos años del siglo ha aumentado considerablemente el número de historias publicadas (y el número de estudios parciales histórico-filosóficos a que se hace referencia en los distintos artículos de este Diccionario). Señalamos sólo las más significadas. La obra fundamental es, desde luego, el *Gundriss der Geschichte der Philosophie*, de Ueberweg, 1863-1866, varias veces reelaborado y aumentado, primero por Max Heinze (suele citarse como el Ueberweg-Heinze), luego por varios autores; la última edición, en 5 vols., comprende: *I. Das Altertum*, por K. Praechter, 12ª ed., 1926; *II. Die patristiche und scholastische Zeit*, por B. Geyer, 11ª ed., 1928; *III. Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, por M. Frischeisen-Köhler y W. Moog, 12ª ed., 1924; *IV. Die deutsche Philosophie im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, por T. K. Oesterreich, 12ª ed., 1923; V (muy inferior al resto), *Die Philosophie des Auslandes im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, por T. K. Oesterreich y otros varios autores, 12ª ed., 1928. Se está preparando una nueva edición del Ueberweg-Heinze muy modificada y ampliada; la nueva ed. tendrá 18 volúmenes y estará redactada por numerosos colaboradores bajo la dirección de Wilpert, Geyer, Meyer, Lübbe, Hacker, Hans Barth y otros. Fundamental para la historia de la filosofía como historia de los problemas es Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1892; varias ediciones; la última (15ª) con apéndice sobre el pensamiento del siglo XX por Heinz Heimsoeth, 1957; hay trad. esp. de una ed. anterior: *Historia de la filosofía*, I, II, 1941; III, 1942; IV, 1943; V, VI, 1942; VII, 1943. Muy centrada en torno a Kant es J. Bergmann, *Geschichte der Philosophie* (*I. Die Philosophie von Kant*, 1892; *II. Die deutsche Philosophie von Kant bis Beneke*, 1893). — Sólo llega hasta una parte de la filosofía griega, y es importante especialmente para el pensamiento oriental la llamada *Historia general de la filosofía* de Deussen (citada en el artículo FILOSOFÍA ORIENTAL). Muy completas, aunque sin unidad sufi-

ciente, son las colecciones de historia de la filosofía escritas por varios autores: la *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (en *Die Kultur der Gegenwart*, ed. por P. Hinneberg), en la que colaboraron W. Wundt (filosofía de los pueblos primitivos), H. Oldenberg (filosofía hindú), W. Grube (filosofía china), T. Inouye (filosofía japonesa), H. von Arnim (filosofía antigua europea), Cl. Baeumker (filosofía patrística), I. Goldzihep (filosofía musulmana y judía), Cl. Baeumker (filosofía cristiana medieval), W. Windelband (filosofía moderna); la *Geschichte der Philosophie* (Teubner, 7 vols.), en la que han colaborado E. Hoffmann, R. Kroner, S. Marck, Jonas Cohn; la *Geschichte der Philosophie* en 11 vols., como sigue: Vols. I-IV, *Die griechische Philosophie*, por Wilhelm Capelle (I, 2ª ed., 1953; II, 2ª ed., 1953; III, 2ª ed., 1954; IV, 2ª ed., 1954) (trad. esp.: *Historia de la filosofía griega*, 1958); V. *Die Philosophie des Mittelalters*, por Josef Koch [en prep.]; VI. *Von der Renaissance bis Kant*, por Kurt Scholling, 1954; VII. *Immanuel Kant*, por Gerhard Lehmann [en prep.]; VIII-IX. *Philosophie des 19. Jahr.*, por Gerhard Lehmann, partes 1 y 2, 1953; X-XI. *Die Philosophie im ersten Drittel des 20. Jahrhundert.*, por Gerhard Lehmann, Parte 1, 1957, Parte 2, 1960. — Muy detallado respecto a Kant y al neokantismo y muy usado durante un tiempo en países de lengua española es el manual de Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, 1902, 7ª ed., 3 vols., 1927; reedición al cuidado de E. Metzke, 1949, 9ª ed., revisada por H. Knittermeyer, 1955. — (Trad. esp. de la 4ª ed.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., 1921, con prólogo de J. Ortega y Gasset.) Historias relativamente extensas y asimismo usadas en países de lengua española: A. Messer, *Geschichte der Philosophie*, 4 vols., 1912 y sigs. (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 5 vols., reed. I al IV, 1939; V, 1938). — É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 1926-1948, varias ediciones (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., 1942; 4ª ed., rev. y puesta al día, 3 vols., 1956). — Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, 4 vols. (*I. La pensée antique*, 1955; *II. La pensée chrétienne*, 1956; *III. La pensée moderne*: 1. *De Descartes à Kant*, 1961; 2. *De Hegel à nos jours*, 1962) (trad. esp.: *Historia del pensamiento*, 3 vols. [*I. El pensamiento antiguo*, 1958; II. *El pensamiento cristiano*, 1960; III. *El pensamiento moderno*, en prensa]). — E. Paolo Lamanna, *Storia della filosofia*, 2 vols., 1940-1941 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 2 vols., 1958). — Albert Rivaud, *Histoire de la philosophie*, 4 vols., 1948-1962 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 4 vols., 1961-1963). — Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, 3 vols., 1949-1953, reed., 3 vols., 1953-1954, y 1955 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 3 vols., 1955). — F. Klimpe y E. Colomer, *Historia de la filosofía*, 2ª ed., 1953. — J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, 4ª ed., 1960 (trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 4ª ed., 1960, con apéndices sobre filosofía española por L. Martínez Gómez, S. J.). — Ernst von Aster, *Geschichte der Philosophie*, 1933, 13ª ed., 1960 (trad. esp. de eds. anteriores a la última: *Historia de la filosofía*, 1935, reed., 1943). — Julián Marías, *Historia de la filosofía*, 1941, 15ª ed., 1962, reimp. en *Obras completas*, I (1958). — Harold R. Smart, *Philosophy and Its History*, 1962. — Extensas historias de la filosofía son: Guido de Ruggiero, *Storia della filosofia*, 14 vols., 1920-1934; varias ediciones de tomos sueltos. — F. C. Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, que alcanzará probablemente 10 vols.; hasta ahora han aparecido, I, 1946, 2ª ed., 1950; II, 1950; III, 1953; IV, 1958; V, 1959; VI, 1960; VII 1963 (trad. esp. en proceso). — Mencionamos asimismo: K. Schilling, *Geschichte der Philosophie*, 2 vols., 1943-1944, 2ª ed., 1951-1954; otra ed. más breve, 1949. — E. Gouiran, *Historia universal de la filosofía*, 1947. — W. Tatarkiewicz, *Historia filozofi. I. Filozofia starozytna i sredniowieczna; II. Filozofia nowozytna do roku*, 3 vols., 1946-1950, nueva ed., 3 vols., 1958. — A. Aróstegui, *Esquemas para una historia de la filosofía occidental*, 1953. — C. Ottaviano, *Manuale di storia della filosofia*, I, 1958. — Anders Wedberg, *Filosofins historia. Antiken och medeltiden*, 1958 [antigua y medieval; tratamiento "lógico" de los filósofos]. — Étienne Gilson, ed., *A History of Philosophy. I*: Anton Pegis, *Ancient Philosophi*, 1961; *II*: Armand A. Maurer, C. S. B., *Medieval Philosophy*, 1962; *III*: É. Gilson y Thomas Langan, *Modern Philosophy: Descartes to Kant*, 1963; *IV*: É. Gilson y Thomas Langan, *Recent Philosophy: Hegel to the Present*, 1963. — Punto de vista marxista: M. A. Dynnik, *Historia de la filosofía. De la Antigüedad a comienzos del siglo XIX* (trad. esp., 1961). — Sobre el problema de la historia de la filosofía (además del prefacio de J. Ortega y Gasset a la *Historia* de Bréhier, y de los trabajos de Francisco Romero y J. Freyer, *vid. supra*): Gustav Kafka, *Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte*, 1933. — H. Guthrie, *Introduction au problème de l'histoire de la philosophie. La métaphysique de l'individualité a priori de la pensée*, 1937. — Nicolai Hartmann, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, 1936, reimp. en *Kleinere Schriften*, II, 1957, págs. 1-48 (trad. esp.: *El pensamiento filosófico y su historia*, 1944). — É. Brèhier, *La philosophie et son passé*, 1940, 2ª ed., 1950. — Henri Gouhier, *La philosophie et son histoire*, 1947. — Armando Carlini, *Filosofia e storia della filosofia*, 1951 [monog.]. — Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, 1955. — E. Castelli, A. Wagner de Reyna, G. Gusdorf, M. Guéroult, A. Dempf, M. de Corte, O. Gigon, P. Valori, E. Husserl, H. Gouhier, A. del Noce, E. Garin, *La filosofia della storia della filosofia*, 1954 [el texto de Husserl procede de un manuscrito hasta entonces inédito]. La misma obra en francés, con algunas modificaciones: *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, 1956. — Béla von Brandenstein, *Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte*, 1957. — Harold Smart, *Philosophy and Its History*, 1962. — Juan A. Montes Nuño, *La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía*, 1962 [sobretiro de *Episteme* (Caracas), Nº 3]. — Algunas de las muchas obras sobre "filosofías nacionales" modernas han sido mencionadas en la bibliografía de los artículos FILOSOFÍA MODERNA y FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA, así como FILOSOFÍA AMERICANA. Hacemos excepción aquí, por no abarcar totalmente el período moderno, de la *Historia de la filosofía española*, de A. Bonilla y San Martín (1908), proseguida por Tomás y Joaquín Carreras Artau (*Historia de la filosofía española: filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*; I, 1939; II, 1943) y por Marcial Solana (*Historia de la filosofía española: Época del Renacimiento, siglo XVI*, 3 vols., 1941), de la obra de Lothar Thomas, *Geschichte der Philosophie in Portugal. Ein Versuch* (*I. Die Geschichte der Philosophie in Portugal von den Anfängen bis Ende des 16. Jahrhunderts, ausschliesslich der Regeneration der Scholastik*, 1944), de la parte sobre filosofía del Renacimiento en la historia de la filosofía italiana (*La filosofia*, 2 vols., 1948), de Eugenio Garin (en la *Storia dei generi letterari italiani*) y de los dos libros que se refieren a la tradición platónica en la filosofía anglo-sajona, principalmente en la época moderna, pero también anteriormente: J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy* (1931) y H. Gauss, *La tradition platonicienne dans la pensée*

anglaise (1948). — Sobre los métodos histórico-filosóficos, véase R. Mondolfo, *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía*, 1949 (ed. italiana: *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, 1952). — También véase: Werner Goldschmidt, "Los quehaceres del historiador de la filosofía", en *Estudios de historia de la filosofía. En homenaje al profesor R. Mondolfo*, ed. J. A. Vázquez, Fasc. I, 1957, págs. 11-50. — Muchas de las revistas filosóficas contienen artículos de interés en el campo de la historia de la filosofía. Destacamos, sin embargo, las siguientes revistas: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, fundada por Ludwig Stein (con H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann y E. Zeller), vols. I-XLI, 1888-1932. La publicación del *Archiv* ha sido reasumida en 1960 (con el vol. XLII), ed. Glenn Morrow y Paul Wilpert. — *Revue des sciences humaines*, desde 1927, con varios títulos (*Revue d'histoire de la philosophie*, 1927-1933; *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilization*, 1933-1946). — *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1897-1915 y desde 1921. — *Rivista critica di storia della filosofia*, desde 1946. — *Sophis. Rivista internazionale di filosofia e storia della filosofia*, desde 1933. — *Journal of the History of Ideas*, desde 1940. — Mencionamos asimismo el *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie*, ed. E. Rothacker, desde 1955.

FILOSOFÍA INDIA. Empleamos este nombre, y no el de 'filosofía hindú', para referirnos al pensamiento filosófico de k India. En efecto, 'filosofía hindú' designa una parte de la filosofía de la India: la que tiene por base la tradición religiosa considerada ortodoxa en la línea vedis-mo-brahmanismo-hinduismo. En cambio, 'filosofía india' significa la filosofía producida por pensadores del citado país, cualquiera que sea su orientación respecto a la ortodoxia o el período en el cual hayan desarrollado su actividad.

Hemos examinado en el artículo Filosofía oriental (VÉASE) algunos de los problemas que plantean las filosofías orientales más importantes. Lo dicho se aplica, pues, también a la filosofía india. Aquí concentraremos nuestra atención sobre dos puntos: la división de la filosofía india según períodos y escuelas, y los rasgos más generales de tal filosofía.

Los períodos más generales en que suele dividirse la filosofía india son dos.

(1) Período védico, desde sus comienzos (en fecha indeterminada, pero muy remota) hasta una época no bien precisada, pero que puede fijarse en tomo al año 500 antes de J. C. Este período suele subdivirse en otros dos: el védico o del *Veda* (VÉASE) y el upanisádico o de las *Upanisad* (v.). El período védico es calificado a veces también de período pre-upanisádico, especialmente cuando se quiere destacar el hecho de que, aun dentro de la tradición védica, las *Upanisad* constituyen la base principal para el desarrollo de gran parte de la posterior filosofía india. El período upanisádico es calificado también de vedántíco o del *Vedanta;* entendido ahora este término como 'fin del *Veda'*.

(2) Período post-védico. De un modo general abarca desde el fin de la época de las principales *Upanisad* hasta el momento actual. Sin embargo, como semejante período resultaría excesivamente dilatado, se ha acordado subdividirlo a su vez en tres épocas, (a) La época post-védica primitiva. Comprende sobre todo la primera forma del budismo (v.) y el establecimiento del jainismo (v.). (b) La época de los sistemas o escuelas *(darsanas)*, que luego enumeraremos y a los cuales se han dedicado artículos especiales, (c) La época moderna, en el curso de la cual se han proseguido los sistemas antes aludidos, a veces combinados con otros elementos, entre ellos inclusive de la filosofía occidental, a veces considerablemente modificados por el cambio de las circunstancias históricas y sociales. Es difícil marcar con precisión límites temporales para estas épocas, (a) Abarca desde 500 aproximadamente antes de J. C. hasta comienzos de nuestra era; (b) ha experimentado un gran florecimiento durante los primeros siglos de la era cristiana; en cuanto a la cronología de (c), ha sido establecida más bien en función de la historia occidental que de la historia de la India, pero puede conservarse por motivos de comodidad.

Los mencionados sistemas o escuelas de filosofía son, propiamente hablando, puntos de vista o "visiones inmediatas de la verdad" (véase DARSANA). Siguiendo la tradición, los clasificaremos en los siguientes apartados.

(I) Sistemas ortodoxos *(astika)*, que aceptan de un modo o de otro k autoridad védica. Son seis: *Nyaya, Vaisesika, Sankhya,* Yoga, *Mimamsa* (o *Purva-mimamsa)* y *Vedanta* (a veces, *Uttara-mimamsa)* (VÉANSE). Estos sistemas pueden ser combinados en tres grupos, cada uno de los cuales posee características comunes: *Nyaya-Vaisesika, Sankhya-Yoga, Mimamsa-Vedanta* (o *Purva-mimamsa* y *Uttara-mimamsa* o *Vedanta de Badarayana).* Pueden también clasificarse en dos grupos: uno, constituido por sistemas basados principal o exclusivamente en el *Veda,* y otro que, aunque aceptando el *Veda,* no se apoya tan insistentemente en el mismo. El primero de estos dos grupos abarca un sistema de índole preferentemente ritualista *(Mimamsa)* y un sistema de índole predominantemente especulativo *(Vedanta).* El segundo de estos dos grupos comprende los restantes cuatro sistemas ortodoxos mencionados: *Nyaya, Vaisesika, Sankhya, Yoga.*

(II) Sistemas heterodoxos *(nastika)*, que rechazan la autoridad védica, aunque son precedidos en parte por ideas que se abren paso —o cuando menos se mencionan— en las *Upanisad.* Estos sistemas son tres: *Charvaka (Carvaka)* —o materialismo—, budismo y jainismo (VÉANSE). Como el budismo (posterior) se subdivide a veces en otros cuatro sistemas —*Vaibhasika, Sautrantika, Vijñanavda (Yogacara) y Madhyamika*—, se dice también que hay seis sistemas heterodoxos paralelos a los seis sistemas ortodoxos. Nosotros nos limitaremos en lo que toca a "sistemas heterodoxos", a los tres apuntados al comienzo de este párrafo.

En cuanto a los rasgos más generales de la filosofía india, ya se comprenderá que es difícil precisarlos dada la amplitud geográfica y cronológica de la misma. No obstante, lo mismo que señalamos en el caso de la filosofía oriental (v.), la dificultad mengua cuando hablamos en términos de tendencias. Algunas de éstas están determinadas por el cuadro de características generales de la filosofía oriental. Presentaremos a continuación un breve bosquejo de las más destacadas, correspondientes específicamente a la filosofía india.

Una es lo que puede calificarse de tendencia sintética. Consiste ésta en rechazar la adscripción de determinados problemas a determinadas y precisas disciplinas filosóficas, así como el aislamiento de un tema o problema cualquiera. La visión total determina el método seguido en cada caso. Esta visión total es la mencionada aprehensión inmediata de la verdad mediante el punto de vista, *darsana.* En el amplio círculo trazado por el mismo se sitúan los distintos problemas y el modo específico de tratarlos.

Otra tendencia es su espíritu abierto para considerar opiniones adversas. No es sólo el espíritu abierto de cada sistema ortodoxo con respecto a los otros, sino de los sistemas ortodoxos con respecto a los heterodoxos y viceversa. Este espíritu abierto es debido, empero, menos a una orientación ecléctica que a dos hechos: primero, el que la literatura tradicional védica y upanisádica contiene una enorme cantidad de opiniones distintas, incluyendo, según advertimos, cuando menos en forma de mención, algunas próximas a la heterodoxia; segundo, el que, una vez constituida, cada *darsana* es completa en su perspectiva y puede referirse a las demás "impunemente".

Tendencia muy acusada en la filosofía india es la ya señalada en el caso de la filosofía oriental en general: la "despersonalización" de la producción filosófica. Ello permite comprender las formas de expresión filosóficas características de la filosofía india: textos considerados como básicos, elaboración conceptual de ellos mediante explicaciones o interpretaciones de sus significados, *sutras* (o "hilos") por los cuales se establecen "vías" que permiten ligar unas opiniones con otras y ver su común fundamento, comentarios a las *sutras,* organización de todos estos materiales en un cuerpo doctrinal en el que colaboran muchos pensadores en el curso de numerosos comentarios. En un sentido general de 'escolástico', podemos decir que en la forma de expresión gran parte del pensamiento filosófico indio tiene un aire escolástico — lo que no significa siempre un aire cerrado. Junto a la citada "despersonalización" hay una acentuación del valor de la personalidad creadora, pero menos en tanto que productora de determinados pensamientos objetivos que como "modelo" cuyos rasgos históricos y humanos se van poco a poco esfumando.

Otra tendencia acusada en la filosofía india es el hecho de que todas las escuelas de la misma parten de una situación humana —el carácter miserable y angustiado de la existencia en este mundo— para elevarse hacia un impulso de purificación. El fundamento último de buena parte de la filosofía india es, pues, moral o, mejor dicho, religioso-moral. Se trata, en efecto, de alcanzar el máximo dominio posible sobre sí mismo y sobre el mundo (mediante fuerzas espirituales) con el fin de librarse de la miseria de lo real-aparente y alcanzar la quietud de lo real-verdadero. La finalidad última de las escuelas es, así, la salvación y la liberación (véase MOKSA); aun en un sistema como el materialista de *Charvaka,* hay una cierta liberación en el placer y una terminación de todo sinsabor de la existencia en la muerte.

Finalmente, un motivo muy importante en casi todo el pensamiento filosófico indio es el predominio de la concepción de la filosofía como "vía" (o modo de existencia) sobre su concepción como serie de proposiciones que pretenden *únicamente* describir objetivamente lo real. Estas dos concepciones coexisten en la India (como, por lo demás, en Occidente); la segunda, además, no es totalmente insignificante si nos atenemos a la labor filosófica de carácter especial que, dentro del marco general de la *darsana* correspondiente, han llevado a cabo muchos pensadores indios. Pero la primera concepción acaba por imperar sobre la segunda. Como indica M. Hiriyanna, la máxima fundamental jainista: "No vivas para conocer, mas conoce para vivir", podría ser aplicada a todas las demás "escuelas" indias.

Véanse las bibliografías de FILOSOFÍA ORIENTAL, VEDA, UPANISAD, BUDISMO, JAINISMO, y de las varias escuelas mencionadas en el texto del artículo. Obras generales sobre la filosofía india y sobre la historia de la filosofía india: P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen,* 6 vols., 1894-1918. — Max Müller, *The Six Systems of Indian Philosophy,* 1899. — R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* 1921, 3ª ed., 1939 (trad. esp.: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes,* 1945). — Id., íd., *Les philosophies indiennes. Les systèmes,* 2 vols., 1931. — Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy,* 5 vols., (I, 1922; II, 1932; III, 1940; IV, 1949; V, 1955). — P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne,* 1923. — S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy,* 2 vols. (I, 1923; II, 1927). — O. Strauss, *Indische Philosophie,* 1925. — M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy,* 1932 (trad. esp.: *La filosofía de la India,* 1955. — D. M. Datta [en colaboración con S. C. Chaterjee], *An Introduction to Indian Philosophy,* 1939, 6ª ed., 1960. — A. Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik,* 1935 (trad. esp.: *El pensamiento de la India,* 1952, 2ª ed., 1958). — V. Fatone, *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India,* 1942. — W. Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden,* 2 vols, 1947 (*I. Vorphilosophische Philosophie; II. Philosophie und Mystik der Upanishaden*). — Íd., íd., *Geschichte der indischen Philosophie,* 1954.—H. von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren,* 1949. — Jadunath Sinha, *A History of Indian Philosophy,* 2 vols., 1949-1952. — H. Zimmer, *Philosophies of India,* 1951. — T. Bernard, *Hindu Philosophy,* 1951. — K. S. Murty, *Evolution of Philosophy in India,* 1952. — E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie. I. Die Philosophie des Veda und des Epos. Buddha und Jina. Das Samkhya und das Yoga-System,* 1953; II, 1956. — Jadunath Sinha, *A History of Indian Philosophy,* 2 vols. (I, 1956; II, 1962). — Mahamahopādyāya Umesha Mishra, *History of Indian Philosophy,* I, 1957. — F. Challaye, *Les philosophes de l'Inde,* 1957. — Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia indiana,* 1957. — Chandradhar Sharma, *Indian Philosophy: A Critical Survey,* 1962. — K. H. Potter, *Presupositions of Indian Philosophies,* 1963 [examen de problemas básicos en las diferentes "escuelas"]. — Para la lógica de algunas escuelas indias, véase bibliografía del artículo LÓGICA (D [a]). — Sobre filosofía india contemporánea: M. K. Gandhi, R. Tagore, S. Abhedānanda, K. C. Bhattacharyya, G. C. Chatterji, A. K. Coomaraswamy, B. Das, S. Dasgupta, H. Haldar, M. Hiriyanna, S. Radhakrishnan, R. D. Ranade, V. Subrahmanya Iyer, A. R. Waddia, *Contemporary Indian Philosophy,* ed. S. Radhakrishnan y J. Muirhead, 1936.

FILOSOFÍA JUDÍA es, por una parte, la filosofía de la tradición religiosa del judaismo, que elabora los conceptos metafísicos derivados de la Ley o pretende justificarlos racionalmente, y, por otra, las producciones filosóficas derivadas de pensadores de origen judío. En el primer sentido se incluyen dentro de la filosofía judía gran parte de los comentarios a la Cabala y al Talmud y, sobre todo, los pensadores medievales que ensayaron una conciliación de la Ley con la tradición filosófica griega, especialmente aristotélica, y que tuvieron su máximo representante en Maimónides. En el segundo sentido, mucho más impreciso, se designa como filosofía judía desde el platonismo de Filón de Alejandría hasta el sistema de Spinoza, la filosofía trascendental de Salomón Maimón y el pensamiento de K. Rosenzweig y M. Buber. Sólo con grandes reservas puede darse a este último concepto el nombre de filosofía judía. Más bien hay que entender por ella la filosofía que, admitiendo la noción de Ley como una peculiar manera de relación del hombre con la divinidad se esfuerza por entenderla mediante el pensamiento racional. Ahora bien, esta relación es también uno de los motivos del pensamiento cristiano y con las debidas reservas puede decirse que ambos parten de un problema similar. Sin embargo, las diferencias son considerables. En primer lugar, como hace observar Renán, el judío eligió como base de la comunión religiosa la práctica y no los dogmas. "El cristiano se halla vinculado al cristianismo por una misma creencia. El judío se halla vinculado al judaismo por las mismas observancias" *(Hist. des orig. du Christian.*, VI, Cap. XIII). De ahí que el cristianismo haya asimilado casi necesariamente la tradición helénica en tanto que el judaismo ha permanecido —con algunas excepciones— dentro de sí mismo, eliminando casi de continuo las posibilidades para una filosofía. Y ello hasta tal punto que esta filosofía ha surgido únicamente cuando, abandonando su peculiar actitud, ha examinado la relación entre Dios y el hombre a través de la Ley de manera muy distinta que la impuesta por su tradición religiosa. Así ocurre, por ejemplo, con el cabalismo, sobre el cual nos hemos extendido en otro lugar (véase CABALA) y que contiene posiblemente muchos otros elementos además del de la simple relación entre el hombre y la Ley.

La exposición de la historia de la filosofía judía depende, naturalmente, de que se incluyan en ella —como hacen la mayor parte de los historiadores de la filosofía— sólo los pensadores judíos medievales, especialmente en la medida en que se han relacionado con la filosofía árabe y cristiana, o de que abarque la historia entera del pensamiento occidental, desde los problemas filosóficos planteados por la relación entre filosofía y Ley hasta las cuestiones de filosofía de la religión tratadas por muchos pensadores judíos modernos. El esquema que resulta en cada caso es, por supuesto, distinto. Así, podemos comparar a modo de ejemplo dos exposiciones de conjunto de la filosofía judía, la de J. Husik y la de Guttmann, que pueden servir como muestras de una exposición general cronológica (la exposición de Neumark está hecha al hilo de ciertos problemas, especialmente los de relación entre materia y forma, y los planteados por la teoría de los atributos). Husik considera la filosofía judía, de acuerdo con el propósito de su libro, primariamente como "filosofía judía medieval". En tal caso abarca los siglos que van entre el X y el XV, es decir, desde Isaac Israeli hasta Chasdai Crescas y Josep Albo. Tenemos entonces, en orden cronológico aproximado, a Isaac Israeli *(ca.* 870-920), David ben Mervan Al Mukamas, aproximadamente de la misma época de Israeli, Saadia (892-942), considerado por muchos como el "fundador" de la filosofía judía medieval y por Husik como "el primer filósofo judío importante" después de Filón de Alejandría; José Al Basir (siglo XI) y su discípulo Jesuá ben Judá, Abengabirol o Avi. cebrón *(ca.* 1020-1070), Abenpakuda, aproximadamente de una generación posterior a Avicebrón, Abraham bar Hiyya o Abraham Savasorda, de la misma época, Abensadik (t 1149), Yehuda-Ha-Levi *(ca.* 1080-1143), los Abenezras (Abraham ibn Ezra, 1092-1167, y Moisés ibn Ezra, *ca.* 1070-ca. 1138), Abendaud (siglo XII), Maimónides (1135-1204), Hillel ben Samuel y Levi ben Gerson, ambos posteriores de un siglo o siglo y medio a Maimónides; Sem Tob Falaquera (1225-1290), Chasdai Crescas o Hasdai ben Abraham Crescas (1340-1410) y Josep Albo (1380-1444). (Debe advertirse que la transcripción de los nombres [algunos de ellos conocidos, además, por la forma árabe] difiere considerablemente en los diversos textos.) En cambio, Guttmann, interesado más bien por "la filosofía del judaismo" (título de su historia), entiende ésta en un sentido sumamente amplio. En rigor, define la historia de la filosofía judía como "la historia de las distintas recepciones de tesoros intelectuales ajenos". Esta filosofía podría dividirse en tres grandes partes. La primera comprendería los problemas filosóficos que podría plantear —puestos en contacto con alguna tradición intelectual— la evolución religiosa del pueblo judío en la Antigüedad (religión bíblica, filosofía helenístico-judaica y la especulación talmúdica). La segunda parte abarcaría la filosofía de la religión judía en la Edad Media, desde Isaac Israeli y Saadia —considerado asimismo como "fundador" de la filosofía judía medieval— hasta Gerson y Crescas, así como las elaboraciones filosóficas del judaismo en el Renacimiento, especialmente en España e Italia. Una importancia especial habría que dar entonces a las luchas entre las diferentes sectas religiosas, y especialmente a la mayor o menor inclinación de cada una al "racionalismo", así como a los problemas relativos a la relación —o falta de relación— entre la Ley y su interpretación filosófica. Externamente, en cambio, esta historia estaría determinada por direcciones tales como la influencia neoplatónica (Israeli, Avicebrón y luego León Hebreo) y la influencia aristotélica (Maimónides). La tercera parte abarcaría la filosofía judía moderna, que sería por un lado la filosofía de los pensadores judíos y por otro la de aquellos en quienes la cuestión del judaismo llegase a poseer —tanto positiva como negativamente— alguna importancia. En este grupo cabrían figuras como Spinoza, Moisés Mendelssohn, Salomón Formstecher, Samuel Hirsch, Moritz Lazarus, Hermann Cohen y —podríamos agregar— K. Rosenzweig y Martin Buber en el pensamiento propiamente contemporáneo.

FIL
FIL

Enciclopedias con información general sobre la historia, la cultura y el pensamiento hebreos: *The Jewish Encyclopaedia*, New York, 1901 y siguientes. — *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Berlín, 1928 y siguientes. — Enciclopedias bíblicas: J. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, París, 1891. — J. Hastings y Selbie, *A Dictionary of the Bible*, Edimburgo, 4 vols., 1898 y siguientes. — Chayne y Black, *Encyclopaedia biblica*, Londres, 4 vols., 1899 y siguientes. — Para el Talmud, véase: A. Nager, *Die Religionsphilosophie des Talmud*, 1864. — E. Deutsch, *Der Talmud*, 1869. — Jacobsohn, *Versuch einer Psychologie des Talmud*, 1875. — A. Schwarz, *Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik im Morgenland*, 1901. — Id., íd., *Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik*, 1909. — Para la Cábala, véase bibliografía de CÁBALA. — Para la historia del pensamiento filosófico, véase, además del libro de S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859, nueva ed., 1927, reimp., 1955, y de la bibliografía de los diversos pensadores judíos: M. Eisler, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, 3 vols., I, 1870; II, 1876; III, 1884. — D. Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt*, 2 vols., 1907-1910. — J. Husik, *A History of Jewish Mediaeval Philosophy*, 1916. — J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, 1933. — Georges Vadja, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, 1947. — Ermenegildo Bertola, *La filosofía ebraica*, 1947. — León Dujovne, *Introducción a la historia de la filosofía judía*, 1949. — C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hebraïque*, 1953 (trad. esp.: *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, 1961). — Id., íd., *Études de métaphysique biblique*, 1955. — Joseph Blau, *The Story of Jewish Philosophy*, 1962. — Véase también la bibliografía de los artículos ESCOLÁSTICA y FILOSOFÍA MEDIEVAL, así como la bibliografía de algunos artículos en los que se hace referencia a conceptos tratados en el sentido de la tradición filosófica hebraica (ATRIBUTO, DIOS). — Bibliografía: G. Vajda, *Jüdische Philosophie* (en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, vol. 19, 1950).

FILOSOFÍA MEDIEVAL. Con este nombre se designa el período de la historia de la filosofía que abarca desde el siglo IX hasta el siglo XIV. Estos límites temporales son un tanto convencionales. Por un lado, puesto que no pocos de los temas de la filosofía medieval proceden de San Agustín, se ha extendido a veces el citado período hasta el siglo V. Por otro lado, puesto que después del siglo XIV persisten no pocas formas y no pocos temas medievales en filosofía, se ha extendido a veces el citado período hasta los siglos XV y XVI. Sin embargo, tal extensión resulta excesiva. Los siglos inmediatamente anteriores al IX pueden designarse más propiamente como los de la Patrística (VÉASE); los siglos inmediatamente posteriores al XIV pueden designarse más propiamente como la filosofía del Renacimiento (VÉASE). Las razones que se dan para extender el período en cuestión en los dos sentidos podrían, por lo demás, alterarse. Puesto que en los comienzos de la filosofía medieval persisten no pocos temas antiguos, y puesto que ya desde el siglo XII se revelan no pocos temas modernos, podría concluirse que la filosofía medieval queda confinada a los siglos IX, X, XI, y, a lo sumo, XII y XIII. Es, pues, conveniente adoptar la convención ofrecida, la cual tiene bases sólidas en el hecho de que la mayor parte de los filósofos que vivieron entre los siglos IX y XIV pueden ser considerados, sin demasiada impropiedad, como medievales.

La cuestión de las divisiones que cabe establecer dentro del citado período se presta a debate. En el cuadro cronológico insertado al final de la presente obra puede verse cuáles son los filósofos medievales más importantes en cada uno de los siglos desde el IX al XIV. Vemos así, que en el siglo IX está Juan Escoto Erigena; en el X, Alfarabi, Gerberto de Aurillac; en el XI, Avicena, Avicebrón, San Anselmo, Roscelino; en el XII, Abelardo, San Bernardo, Pedro Lombardo, Averroes, Maimónides; en el XIII, Alejandro de Hales, San Alberto Magno, Rogelio Bacon, Pedro Hispano, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Sigerio de Brabante, Ramón Llull, Maestro Eckart, Juan Duns Escoto; en el xiv, Nicolás de Autrecourt, Juan Ruysbroek, Guillermo de Occam, Juan Buridán, Nicolás de Oresme, Abenjaldún, Juan Gerson (indicamos solamente algunos nombres para dar una idea general; algunos, además, como Juan Duns Escoto, aunque, según nuestro cómputo, pertenecen cronológicamente al siglo XIII, suelen figurar en muchas Historias de la filosofía medieval como filósofos trecentistas). Pero una organización de la filosofía medieval según siglos es un expediente tan cómodo como poco iluminador. Los historiadores han buscado, pues, otras articulaciones. Se ha hablado, así, de los primeros grandes filósofos medievales (cristianos), como Juan Escoto Erigena y San Anselmo, y se ha intentado clasificar otras producciones filosóficas bajo capítulos generales: platonismo del siglo XII; misticismo; disputa de los universales; grandes obras teológicas del siglo xm; disputas lógicas y semánticas del siglo XIII; escuela franciscana; averroísmo latino; neoplatonismo; escuelas agustinianas; nominalismo, etc., etc., con apartados especiales para las filosofías árabe (o musulmana) y judía. Algunos autores han identificado la filosofía medieval con la escolástica, pero esta identificación carece de base suficiente, pues el misticismo especulativo, el platonismo humanista y otras corrientes se alojan difícilmente dentro de la segunda. Esto no significa que la escolástica no desempeñe un papel fundamental dentro de la filosofía medieval. Pero justamente dada su importancia, es conveniente tratarla con más detalle separadamente, lo que hemos hecho en el artículo Escolástica, donde, además, hemos proporcionado divisiones de la misma en períodos que en alguna medida corresponden a varios períodos de la filosofía medieval. Otros autores han articulado la filosofía medieval de acuerdo con ciertas grandes vías (viae), pero, además de que ello restringe demasiado el período medieval al escolástico, tiene el inconveniente de que se insiste demasiado sobre ciertas grandes figuras y sus "escuelas" — tomismo, escotismo, occamismo, etc. Hemos tratado de estas escuelas en artículos aparte, que pueden considerarse para los efectos aquí perseguidos como complementarios del presente. Hemos dedicado asimismo artículos a varios aspectos del pensamiento medieval, tal como en los dedicados a Chartres (Escuela de), los Victorinos, Traductores de Toledo (Escuela de), etc. Ciertos autores han

identificado completamente la filosofía medieval con la filosofía cristiana, estimando como a lo sumo incitantes o suplementarios los grandes movimientos de la filosofía árabe y judía en la Edad Media. En número creciente, sin embargo, los historiadores de la filosofía medieval se han dado cuenta de la importancia de dichos movimientos, de tal suerte que ya no puede decirse que la filosofía medieval sea exclusivamente la filosofía medieval cristiana, aun cuando ésta sea todavía considerada como la parte más importante e influyente de ella. Asimismo hemos dedicado artículos especiales a Filosofía árabe y Filosofía judía, destacando los períodos medievales de las mismas. Por lo demás, aunque cuando, por ejemplo, Avicena y Averroes no sean simplemente "precursores" de algunos de los grandes escolásticos cristianos, es cierto que muchos de los temas capitales de la filosofía medieval árabe y judía coinciden con los de la filosofía medieval cristiana.

En primer lugar, es característico de la filosofía medieval el no ser, como la filosofía griega, un originarse del pensamiento filosófico *ab ovo* (o casi *ab ovo),* sino un continuar en gran medida, por importantes que sean las modificaciones introducidas, una tradición anterior. Esta tradición es la griega, y la llamada helenístico-romana. Cierto que no pocas de las intuiciones fundamentales de la filosofía medieval —por ejemplo, las expresadas en el pensamiento agustiniano— no son en modo alguno griegas o helenístico-romanas. Pero en cuanto se expresan y elaboran filosóficamente, no aparecen como independientes de la tradición anterior. En el caso de la escolástica, las "fijaciones" griegas aparecen todavía con más claridad; platonismo y aristotelismo no son aquí elementos extraños, sino a veces muy plenamente incorporados al pensamiento filosófico medieval.

En segundo lugar, aun continuando la mencionada tradición, la filosofía medieval no es una repetición de ella. Es en todo caso una continuación desde un horizonte intelectual y afectivo distinto. Este horizonte es, en general, el religioso, y en el caso que principalmente nos ocupa el cristiano. Por lo tanto, hay en la filosofía medieval un importante componente teológico que no se halla en la filosofía griega. O, mejor dicho, mientras en esta última filosofía —incluyendo el neoplatonismo— los elementos teológicos son como un coronamiento de la reflexión filosófica, en la filosofía medieval constituyen un punto de partida. No puede descartarse de la filosofía medieval la Revelación (y ello corresponde tanto al pensamiento cristiano como al musulmán y al judío). Al mismo tiempo, surgen en el pensamiento filosófico medieval cuestiones que no se planteaban en el griego; precisamente la cuestión de la relación entre teología y filosofía es uno de los más destacados. Esta relación ha sido presentada de diversas formas: como una fusión completa, como una subordinación de la segunda a la primera, de la primera a la segunda, como un equilibrio, etc.

En tercer lugar, las preocupaciones más constantes en la filosofía medieval son las que se centran en la cuestión de la naturaleza y propiedades de Dios y de la "relación" entre Dios y el mundo en tanto que creador — y especialmente de la "relación" entre Dios y la criatura humana. En este respecto es importante la noción de *caritas,* la cual no sustituye a la de *logos,* pero la modifica esencialmente.

En cuarto lugar, es típico de la mayor parte de la filosofía medieval el expresarse dentro de una concepción del mundo según la cual la realidad se halla articulada jerárquicamente, con Dios como cima rectora. Aunque esta articulación jerárquica había sido expresada por autores helénicos, especialmente platónicos y neoplatónicos, la idea medieval de jerarquía posee elementos propios en virtud de la nada en que se supone que se halla sumido todo ser con independencia de Dios. Por eso se ha podido decir (Zubiri) que el pensamiento cristiano en general, y la filosofía medieval en particular, son un "pensamiento desde la nada" (v. NADA); en otros términos, un pensamiento a partir de la noción de creación (V. Ex NIHILO NIHIL FIT).

En quinto lugar, es típico de la mayor parte de la filosofía medieval el considerar toda realidad (natural) como siendo de alguna manera simbólica. El mundo no es tanto un sistema de cosas como un sistema de símbolos y signos que remiten últimamente a Dios.

Finalmente, la filosofía medieval ofrece consistentemente una tendencia realista en sentido gnoseológico, a diferencia de los elementos idealistas que han abundado en el pensamiento moderno. Aun cuando haya en San Agustín elementos que puedan considerarse "idealistas", lo son en un sentido distinto del de los siglos modernos. A ello se debe que la filosofía medieval (como, por lo demás, la griega) sea un pensamiento en el cual predominan los intereses "ontológicos" sobre los gnoseológicos, de tan decisiva importancia a partir del siglo XVI y especialmente XVII.

Las anteriores caracterizaciones no hacen la debida justicia a la complejidad de la filosofía medieval. Cuando se examina de cerca se advierten en esta filosofía muchos elementos que solamente una exposición en detalle podría revelar. Por ejemplo, hay en ciertos movimientos de la filosofía medieval —especialmente en el dominio de la "filosofía natural"— no pocos análisis y especulaciones que pueden ser considerados como una "anticipación" del pensamiento científico moderno. Hay también numerosos e importantes desarrollos en ciertas partes filosóficas, como la lógica, la semiótica, etc. Los investigadores de la filosofía medieval en los últimos decenios se han ocupado grandemente de dichas "anticipaciones" y desarrollos, contribuyendo con ello a una más completa imagen de la filosofía medieval. En todo caso, ha resultado de dichas investigaciones que en ciertos aspectos —por ejemplo, en la lógica— la filosofía medieval no constituye, como se había creído durante tanto tiempo, un "retroceso" con respecto a la época moderna, sino con frecuencia un "avance". Todo ello no significa que las caracterizaciones antes presentadas sean falsas. Pero significa que deben considerarse como hitos muy generales dentro de los cuales caben muy complejos desarrollos y movimientos.

En la bibliografía del artículo ESCOLÁSTICA se han indicado las principales colecciones con ediciones de textos y comentarios. Para Filosofía árabe y Filosofía judía, véanse bibliografías correspondientes. A las colecciones mencionadas agreguese: *Textus et documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. Series philosophica* (Universidad Gregoriana, Roma) y *Series Corpus Christianorum. Series latina* (desde 1953). — Para la historia del período véanse obras citadas en ESCOLÁSTICA, FILO-

SOFÍA ÁRABE, FILOSOFÍA JUDÍA (obras de Ueberweg-Geyer, M. de Wulf, É. Gilson, P. Vignaux, M. Grabmann, etc.). Agréguese: G. B. Burch, *Early Medieval Philosophy*, 1951. — Giulio Bonafede, *Storia della filosofia medievale*, 2ª ed., 1957. — Luis Farré, *Filosofía cristiana, patrística y medieval*, 1960 [Compendios Nova, 36]. — David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 1962. — De las historias más antiguas (no citadas en ESCOLÁSTICA), véase: Heinrich Ritter, *Die christliche Philosophie*, 2 vols., 1858-1859. — A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols., 1864-1866. — F. Picavet, *Esquisse d'uns histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2ª ed., 1907. — Íd., íd., *Essai sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, 1913. — Para el siglo XII: obras de Paré, Brunet, Tremblay (G. Roberts), y M.-D. Chenu citadas en ESCOLÁSTICA. — Para el siglo XIII: F. van Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, 1955. — Para el siglo XIV: C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie, Les Années 1919, 1920 (Cracovia, 1922), 59-88 y la serie de obras de Anneliese Maier mencionadas en ESCOLÁSTICA. Para aspectos particulares, véase la bibliografía de diferentes artículos de este Diccionario (artículos como DIOS, INFINITO, SUBSTANCIA, etc., etc.). — De las muchas obras sobre el espíritu y la cultura medieval, nos limitamos a citar: Henry Osborn Taylor, *The Mediaeval Mind, A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*, 2 vols., 1911. — Valdemar Vedel, *Mittelalterliche Kulturideale*, 1910 y sigs. (trad. esp.: *Ideales culturales de la Edad Media*, I, 1925; II, 1927; III, 1931; IV, 1931). — Johannes Buehler, *Vida y cultura en la Edad Media* (trad. esp., 1946). — Varios autores, *Del cristianismo y de la Edad Media*, ed. José Gaos, 1946. — Obras de interpretación: Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale*, 1921 (incluyendo su parte II: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930). — Íd., íd., *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Gifford Lectures), series I y II, 1932 (trad. esp.: *El espíritu de la filosofía medieval*, 1952). — Alois Dempf, *Die Hauptform der mittelalterlichen Weltanschauung*, 1925 (trad. esp.: *La concepción del mundo en la Edad Media*, 1958). — M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, I, 1926; II, 1936; II, 1956 (de Grabmann también, en trad. esp.: *Filosofía medieval*, 1928). — G. Bonafede, *Saggi sulla filosofia medievale*, 1951. — Bruno Nardi, *Studi di filosofia medievale*, 1960. — Bibliografía: F. van Steenberghen, *Philosophie des Mittelalters* [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I. M. Bocheński, vol. 17, 1950]. — Para informaciones, crónicas, etc. sobre los trabajos de filosofía medieval véase el *Bulletin de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, desde 1959 (órgano de la *Société*, etc.).

FILOSOFÍA MODERNA. Los límites cronológicos de lo que suele calificarse de "filosofía moderna" son imprecisos; lo común es establecer su comienzo a fines del siglo XVI y su fin a mediados del siglo XIX, pero caben al respecto muchas opiniones divergentes. Nosotros nos atendremos a la opinión común citada, pero reconociendo que tiene mucho de convencional. En efecto, ya en plena Edad Media encontramos bastantes anticipaciones de lo que luego será considerado como "moderno" y, por otro lado, en el pensamiento actual —el que corresponde a la "filosofía contemporánea" (VÉASE)— sobreviven una gran cantidad de temas "modernos". Sin embargo, conviene destacar ciertas actitudes filosóficas que han llegado a *madurez* dentro de los límites cronológicos citados y que nos permiten hablar de una filosofía moderna.

Ante todo, la creciente tendencia a hacer de la razón no solamente "el "tribunal supremo", sino también la característica peculiar del hombre. El racionalismo se ha manifestado asimismo, y con gran vigor, en las filosofías antigua y medieval, pero mientras para ellas la razón ha sido respectivamente una propiedad del cosmos —natural o inteligible— y una luz otorgada por Dios para que el hombre haga recto uso de ella, para la filosofía moderna la razón ha ido adquiriendo una progresiva autonomía. El conocimiento racional se convierte, pues, con frecuencia dentro del pensamiento filosófico moderno en un fin por sí mismo. Ahora bien, a medida que avanza la época moderna semejante razón va adquiriendo dos propiedades cada vez más claras. Por un lado, deja de ser una substancia para convertirse en una función — en un conjunto de operaciones por medio de las cuales puede comprenderse (y dominarse) la Naturaleza y la realidad entera. Por otro lado, deja de ser una especulación pura y simple para convertirse en órgano de lo que se ha llamado con frecuencia "racionalismo experimental". Por eso es posible concebir, por ejemplo, a Galileo como una mente en un sentido más racionalista y en otro sentido más experimental que cualquiera de los pensadores antiguos y medievales. Como indica Whitehead, la mentalidad moderna se caracteriza por la unión de la especulación con el hecho y la constante voluntad de vincular la teoría con la realidad observable. Desde este punto de vista se desvanecen muchas de las diferencias que habitualmente se destacan entre los pensadores "continentales" racionalistas (Descartes, Malebranche, Leibniz) y los pensadores "insulares" empiristas (Locke, Berkeley, Hume). En última instancia, unos y otros pretenden llevar a buen término el mismo programa de encajar los datos de la experiencia dentro de construcciones racionales.

Luego —y ligado con lo anterior—, la atención prestada al conocimiento de la Naturaleza según las líneas marcadas por la ciencia moderna, especialmente por la física matemática, a cuyo desarrollo han contribuido por igual hombres de ciencia y filósofos (si es que pueden establecerse divisorias entre ambos). Especialmente importante al respecto ha sido el triunfo del punto de vista de lo cuantitativo y mensurable. En todo caso, ningún filósofo moderno ha podido prescindir de lo que Kant llamaba el *factum* de la ciencia, lo que ha conducido con frecuencia a intentar establecer la filosofía sobre bases científicas, es decir, a desechar el continuo tejer y destejer de los pensamientos filosóficos para encontrar bases susceptibles de progreso indefinido.

En tercer lugar, el predominio del "subjetivismo", por el cual no debe entenderse la afirmación de la superior importancia del "sujeto" —del "sujeto humano"— frente al "objeto", sino la comprobación de que con el fin de alcanzar verdades seguras e

indudables es necesario analizar las condiciones en las que se desarrolla el conocimiento y, por consiguiente, la estructura de lo "subjetivo". Desde Descartes a Kant, pasando por el empirismo inglés, se lleva a cabo un mismo esfuerzo de examen y profundización de la naturaleza y formas del "entendimiento humano" con vistas a los citados fines. Por este motivo se ha dicho con frecuencia que mientras la filosofía antigua y la medieval son "realistas" —en sentido epistemológico— la filosofía moderna es "idealista" en el mismo sentido. En otros términos, mientras el tema central de las anteriores filosofías ha sido el del ser, el problema fundamental de la filosofía moderna ha sido el del conocer — pero, bien entendido, con el fin de llegar a una más segura aprehensión del ser. De ahí el calificativo de "gnoseológica" o "epistemológica" que se ha dado a la filosofía moderna, a diferencia del calificativo de "ontológicas" dado a las filosofías antiguas y medievales.

Finalmente, la preponderancia de la "cismundanidad" sobre la "trasmundanidad". Lo "trasmundano" no es abandonado, pero ejerce una función distinta de la que tenía durante la Edad Media: se sigue pensando en él, pero en muchas ocasiones no se cuenta con él. Esto provoca trastornos fundamentales en el problema de la relación entre Dios y el hombre; paradójicamente, la afirmación de la absoluta potencia del primero con respecto al segundo es una de las causas que conducen en ciertos casos a la casi completa ignorancia de aquél.

Con las características anteriores no pretendemos agotar los rasgos de la filosofía moderna: por poco detallado que sea el cuadro que se presente de ésta ofrecerá grandes complejidades que hará difícil reducirla a esquemas demasiado generales. Tampoco pretendemos negar que hay en la época moderna (como en todos los períodos de la historia) importantes conflictos y tensiones internas aun dentro de ciertos marcos. Por ejemplo, la "seguridad" con que muchos filósofos modernos se sienten instalados en un orden cósmico coexiste con la constante duda sobre la permanencia de este orden; la voluntad de ordenación y cuantificación se yuxtapone al impulso "fáustico" hacia el infinito del que Bruno y otros han dado característicos ejemplos; la atención hacia la Naturaleza no es incompatible con el descubrimiento de lo que es peculiar en el mundo del hombre, de la sociedad y de la Historia (Vico, Rousseau, idealismo alemán); el deseo de librarse de la tradición se une a los continuos "renacimientos" de las anteriores tradiciones; la atención a la "cismundanidad" se entrecruza con no pocas exacerbaciones de la "trasmundanidad", etc., etc. Pero los rasgos apuntados parecen ser lo suficientemente "centrales" como para que en tomo a ellos sea posible entender muchas de las contribuciones más importantes e influyentes de tal filosofía. Sólo desde este punto de vista podemos decir que la filosofía moderna constituye —como las filosofías de los demás períodos estudiados en la presente obra— un conjunto peculiar.

Véanse ante todo las partes dedicadas a la filosofía moderna en las historias generales de la filosofía mencionadas en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA); por lo demás, algunas de estas "historias generales" son, de hecho, parciales y sólo comprenden la filosofía "moderna" (casi siempre hasta Kant). — Hay que tener en cuenta que varias de las obras usualmente citadas como historias de la filosofía moderna atienden principalmente (y a veces exclusivamente) a la filosofía del país de origen del autor: es lo que ocurre con gran parte de las historias alemanas. De todos modos, indicamos al final de esta bibliografía algunas obras más directamente consagradas a la historia de la filosofía moderna en el sentido de la historia de una "filosofía nacional". — Entre las "primeras historias" de la filosofía moderna mencionamos: Johann Eduard Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, 6 vols., 1834-1853, reimp. en 7 vols., ed. H. Glöckner, 1931 y sigs. La parte de la obra del mismo autor titulada *Darstellung der deutschen Philosophie seit Hegels Tod*, 4ª ed., 1896, ha sido reimp., ed. Hermann Lübbe, 1962. — Hermann Ulrici, *Geschichte und Kritik der Prinzipien der neueren Philosophie*, 1845. — Ch. Renouvier, *Manuel de philosophie moderne*, 1842. — Una historia "clásica", hoy considerada como envejecida, pero con abundantes datos es la de Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 10 vols., 1854 y sigts.; nueva edición (Jubiläumausgabe), 1897 y sigts. (comprende de Descartes a Schopenhauer). — Además: F. Papillon, *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature*, 1876. — F. Bowen, *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*, 1877. — W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. I. Von der Renaissance bis Kant*, 1878; *II. Die Blütezeit der deutschen Philosophie*, 1880 (varias ediciones; [trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna*, 2 vols., 1951]; del mismo autor, la parte de filosofía moderna en *Die Philosophie der Gegenwart*, ed. P. Hinneberg, I V, 1909). — G. M. Bertini, *Storia della filosofia moderna. I. (dal 1596 al 1690)*, I, 1881. — A. Stöckl, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon und Cartesius bis zur Gegenwart*, 2 vols., 1883. — R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, 1886. — H. Höffding, *Den nyere Filosofie Histoire*, 1894 y sigts. (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna*, 1907). — E. Blanc, *Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine*, 3 vols., 1897. — Robert Adamson, *The Development of Modern Philosophy with other Lectures and Essays*, 2 vols., 1903. — Entre las historias más recientes mencionamos: Ludwig Busse, *Die Weltanschauung der grossen Philosophen der Neuzeit*, 1905 (trad. esp.: *Los grandes pensadores*). — B. Bauch, *Neuere Philosophie bis Kant*, 1908. — E. von Aster, *Grosse Denker*, 2 vols., 1912. — A. Messer, *Geschichte der Philosophie vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahr.*, 1912. —F. Jodl, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1924 (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna*, 1951). — M. Gentile, *Il problema della filosofia moderna*, I, 1950. — Francisco Romero, *Historia de la filosofía moderna*, 1959 [Breviarios, 150]. — John Hermann Randall, Jr., *The Career of Philosophy from the Middle Ages to the Enlightenment*, 1962. — En artículos aparte se han indicado las obras más importantes relativas a la historia de distintos conceptos o disciplinas filosóficas en la época moderna; así, en la bibliografía del artículo METAFÍSICA, las dos obras de Heimsoeth, *La metafísica moderna* y *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, etc. — Véase también ILUSTRACIÓN para obras sobre el siglo XVIII.

— Para la historia del espíritu moderno: John Herman Randall, Jr., *The Making of the Modern Mind*, 1926 (trad. esp.: *La formación del pensamiento moderno*, 1952). — Sobre carácter de la filosofía moderna: Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, 1892 (trad. esp.: *El espíritu de la filosofía moderna*, 1947). — B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, 1941. — Para el concepto de lo moderno: Rudolf Eucken, "Zum Begriff des Modernen" (*Geistige Strömungen der Gegenwart*, 1904, págs. 273 y siguientes). — Muchas obras sobre FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA (VÉASE) contienen asimismo referencias a la filosofía moderna. — Para las "filosofías nacionales", además de las obras mencionadas en el artículo FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA y de las citadas en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) (por ej.: las relativas a filosofía española y portuguesa desde antes de la época moderna y en el siglo XVI), véanse los siguientes libros: Para filosofía francesa: A. Cresson, *Les courants de la pensée philosophique française*, 2 vols., 1927. — Naguib Baladi, *Les constantes de la pensée française*, 1948. — Para filosofía inglesa: W. R. Sorley, *A History of English Philosophy*, 1920 (trad. esp.: *Historia de la filosofía inglesa*, 1951). — E. von Aster, *Geschichte der englischen Philosophie*, 1927. — M. H. Carré, *Phases of Thought in England*, 1949. — E. Leroux y A. Leroy, *La philosophie anglaise classique*, 1951. — Luis Farré, *El espíritu de la filosofía inglesa*, 1952. — Para filosofía italiana, la obra de Garin mencionada en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA). Además: Karl Werner, *Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 5 vols., 1884-1886. — Giusseppe Saita, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*. I. *L'Umanesimo*, 1949. — Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia italiana*, 1957. — Francesco E. Marciano, *Storia della filosofia italiana*, 1959. — Para filosofía alemana: J. Willm, *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, 4 vols.: I, 1846; II, III, 1847; IV, 1849. — É. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, 1921, 3ª ed., puesta al día por P. Ricoeur, 1954. — Jean-Édouard Spenlé, *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, 1934. — E. Becher, *Deutsche Philosophen*, 1929. — Max Bense, *Vom Wesen deutscher Denker*, 1938. — Hermann Glöckner, *Vom Wesen der deutschen Philosophie*, 1941. — Para filosofía belga y holandesa y de los Países Bajos: J. P. N. Land, *De Wijsbegeerte in de Nederlanden*, 1899. — Ferdinand Sassen, *De Wijsbegeerte der Middeleeuwen in de Nederlanden*, 1944 (indispensable para el origen de la filosofía moderna). — Ferdinand Sassen, *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Niderland tot het einde der negentiende eeuw*, 1959. — P. Dibon, *La philosophie néerlandaise*, I, 1954. — L. Brulez, *Holländische Philosophie*, 1926. — J. J. Poortman, *Repertorium der Nederlandse Wijsbegeerte*, 1948. — G. von Antal, *Die holländische Philosophie im 19. Jahrhundert*, 1888. — M. de Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*, 1910. — Para filosofía polaca: Varios autores, *Studia i materialy z dziejów nauki polskiej*, 1955, ed. Bogdan Suchodolski. — Bogdan Suchodolski, *Studia z dziejów polskiej myśli filozoficznej i naukowej*, 1958 (especialmente para Renacimiento y siglo XVIII). — W. Wasik, *Historia filozofi polskiej: Scholastyka, Renassans, Oswiecenie*, 1959. — Para filosofía rusa: Boris Jakowenko, *Historia de la filosofía rusa* (en checo), 1939. — V. V. Zěnkovskiy, *Istoriya russkoy filosofii*, I, 1948; II, 1950 (trad. inglesa: *A History of Russian Philosophy*, 2 vols., 1953; íd., francesa: *Histoire de la philosophie russe*, I, 1953). — N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, 1951. — Para la filosofía soviética, véase el artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA. — Para filosofía griega moderna: Th. Boreas, *Neugriechische Philosophie*, 1928. — K. Axelos, "Philosophie neóhellénique", *Les Études Philosophiques*, N. S. Nº 3-4 (1950), (se refiere al artículo sobre filosofía neohelénica publicado por G. S. Boumblinopoulos en la revista griega *Idea* y a la *Breve historia de la filosofía neo-helénica*, de Dimis Apostopoulos, de 1950. — E. P. Papanoutsos, ed. ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, I, 1953 (1600 a 1850); se anuncia t. II sobre el período 1850-1950. — Para filosofía sudeslava: S. Davidovic, Zerenmski, *Essays aus dem südslawischen Philosophie*, 1939. — Para filosofía portuguesa, A. Ribeiro, *Os positivistas. Subsidios para a história da filosofia em Portugal*, 1951. — J. P. Gomes, *Os começos da história filosófica em Portugal*, 1956. — Para filosofía suiza: A. Tumarkin, *Wesen und Werden der schweizerischen Philosophie*, 1948. — Para la filosofía moderna en España, en el siglo XVII y especialmente a comienzos del XVIII: Olga Victoria Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España*, 1949. — Sobre filosofía moderna española, además de las obras de Menéndez y Pelayo y la obra de Solana mencionada en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), véase Mario Méndez Bejarano, *Historia de la filosofía en España*, s/f. — A. Guy, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIe siècle*, 1943 (tesis). — Íd., íd., *op. cit.* en FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. — Luis Martínez Gómez, S. J., "Bosquejo de historia de la filosofía española, en J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, trad. esp. 4ª ed., 1950, t. II, págs. 403-86. — Para filosofía catalana: Tomás Carreras i Artau, *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya*, 1931. (La mayor parte de estas obras se refieren asimismo al pensamiento contemporáneo, o, por lo menos, al siglo XIX; véase complemento bibliográfico de las "filosofías nacionales" especialmente consagrado al pensamiento actual en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.) — Para el problema de la "filosofía nacional", véase: Wilhelm Wundt, *Die Nationen und ihre Philosophie*, 1915 (trad. esp.: *Las naciones y sus filosofías*). — José Ferrater Mora, "Is There a Spanish Philosophy?", *Hispanic Review*, XIX (1951), 1-10, trad. por el autor: "Sobre la filosofía española", en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 81-92. — M. Antunes, "Haverá filosofias nacionáis?", *Brotéria*, LXIV (1957), 555-65.

FILOSOFÍA MUSULMANA. Véase FILOSOFÍA ÁRABE.

FILOSOFÍA NATURAL (Filosofía de la Naturaleza). En el artículo Naturaleza (VÉASE) hemos analizado histórica y sistemáticamente este concepto en sentido filosófico y prescindiendo de la gran cantidad de significaciones que ha tenido en otras esferas. En el presente artículo precisaremos en qué sentidos el estudio de la Naturaleza ha sido considerado como una parte esencial de la filosofía.

En la actualidad se estima que la Naturaleza es primariamente objeta de la ciencia o, mejor dicho, del grupo de ciencias llamadas *ciencias naturales*. A lo sumo, suele reservarse para la filosofía el estudio del significado de 'Naturaleza' o el examen de su concepto. Cuestiones tales como "la ontología de la Naturaleza y de los objetos naturales", "la función de la Naturaleza en el conjunto de la realidad", etc., pertenecen, según ello, a la filosofía. Esta separación entre el estudio filosófico y el científico de la Naturaleza no es

siempre, empero, aceptada. En diversos momentos se ha pensado que la filosofía podía aportar conocimientos acerca de la Naturaleza y de sus leyes que pudiesen ser sumados a los obtenidos por la ciencia o que coincidieran con ellos. Esto podía tener dos causas: (1) Suponer que no hay diferencia entre "ciencia natural" y "filosofía natural"; (2) Suponer que el tipo de conocimientos proporcionados por esta última, aunque distintos de los científicos, pertenecen no sólo al orden formal, sino también al material. Tales significaciones de 'filosofía natural' (o 'filosofía de la Naturaleza') son los usuales: (a) en parte del *Corpus aristotelicum;* (b) en varios autores escolásticos; (c) en la filosofía de la Naturaleza del idealismo alemán; (d) en las filosofías de carácter "sintético", tales como las de Fechner, Spencer o Wundt. Hay, ciertamente, otros pensadores, además de los citados, que poseen o han poseído concepciones definidas acerca de la función ejercida por el conocimiento filosófico de la Naturaleza: Wolff es un ejemplo de ellos. Pero aquí los eliminaremos para la mayor claridad del conjunto. También eliminaremos la concepción de la expresión 'filosofía natural' en aquellos casos —bastante numerosos— en los que tal expresión coincide simplemente con la de 'física moderna'. El ejemplo más eminente de los últimos se manifiesta en el título de la obra de Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1686). Por lo demás, la expresión ha sido empleada en los más diversos sentidos durante la época moderna y sería muy largo referirnos siquiera a los más destacados. Como ejemplo de uso crítico mencionaremos el que se encuentra en L. Sterne *(Tristam Shandy,* I, 3), quien reflejaba seguramente la opinión de muchos coetáneos al escribir que el "filósofo natural" es hombre "dado al razonamiento sobre los asuntos más nimios". La filosofía natural como conocimiento completo de la Naturaleza (no en extensión, sino en profundidad) constituye uno de los temas capitales de la *Physica* aristotélica, la cual no es sólo una "física del objeto natural" (y de sus movimientos), sino también una ontología. En varios lugares (véase ARISTÓTELES, FÍSICA, NATURALEZA) nos hemos extendido sobre este punto. Como aquí nos interesa únicamente el significado de las expresiones 'filosofía natural' y 'filosofía de la Naturaleza', nos limitaremos a señalar que por ellas se concibe tradicionalmente el estudio de las causas segundas de toda índole, ya pertenezcan a la "ontología", a la "física" o a la "psicología". Por este motivo, la *Physica* aristotélica ha sido considerada con frecuencia como una parte de la filosofía natural, la que trata del ente móvil en sus caracteres comunes. Las partes que tratan de las especies del ente móvil son estudiadas por Aristóteles en otras obras: en *De caelo, De mundo, De generatione et corruptione y De anima.* Observemos, empero, que el concepto de "especies del ente móvil" y la congruente división de la filosofía de la Naturaleza en varias partes según dichas especies no procede directamente de Aristóteles. Hay en este autor todavía la tendencia a subrayar la unidad radical del conocimiento de la Naturaleza en el sentido de que hay una sola ciencia que trata a la vez de la ontología de la Naturaleza y del movimiento o movimientos de ella.

Tal como han sido transmitidas hasta la fecha, la mayor parte de las precisiones en cuestión se deben a los escolásticos. Lo que se ha llamado *philosophia naturalis* es definida como la ciencia del ente móvil. Cuando el ente móvil es un cuerpo natural se convierte en el *objeto material* de la filosofía natural. Cuando se trata del ente móvil en cuanto tal, dicho ente es el *objeto formal* de la filosofía natural. Sin embargo, no ha habido siempre completo acuerdo respecto a la zona abarcada por ella. A veces se ha incluido en tal filosofía la parte experimental; en tal caso 'filosofía natural" ha sido el nombre dado a todas las ciencias incluyendo la parte "especulativa". A veces se ha excluido la parte experimental considerándose la filosofía natural *sólo* desde el punto de vista especulativo. Algunos autores han llamado a la filosofía natural *cosmología* (VÉASE). Contra ello se ha argüido que la cosmología y la filosofía natural coinciden en ciertos respectos y difieren en otros. No obstante, lo importante es que para algunos autores hay una disciplina filosófica, la *philosophia naturalis,* cuyos resultados, aunque compatibles con los de la ciencia, no coinciden exactamente con éstos.

La compatibilidad de la ciencia natural con la filosofía natural en gran parte de la época moderna tiene, en cambio, otro carácter: consiste en el hecho de que los problemas planteados por el conocimiento científico (especialmente el físico) suscitan cuestiones filosóficas; a ello se agrega el hecho de que con frecuencia el trabajo científico y el filosófico son ejecutados por la misma persona. Sólo excepcionalmente se ha estimado que la filosofía natural puede convertirse en una disciplina filosófica epistemológicamente autónoma. Es lo que ha ocurrido en el idealismo alemán. Algunos antecedentes de tal concepción se encuentran ya en el análisis kantiano del concepto de Naturaleza, especialmente en tanto que ésta es definida como "la suma de todo lo que existe determinadamente según leyes". La posibilidad de concebir la Naturaleza como *totalidad* constituye, en efecto, la base de una filosofía de la Naturaleza que se refiere a "cuanto es" (a diferencia de la filosofía de las costumbres, que trata de "cuanto debe ser"). La metafísica de la Naturaleza como ciencia fundada en principios *a priori* es una parte de la filosofía trascendental, y se distingue de la teoría empírica de la Naturaleza, que no depende de la metafísica. Ahora bien, la *Naturphilosophie* "romántica" (en particular la de Schelling y Hegel) no se limita al marco kantiano. En Schelling se manifiesta el deseo de una explicación "física" del idealismo. En Hegel se revela la voluntad de construir una "lógica aplicada" (en el sentido hegeliano de 'lógica'). El aspecto fantasioso y arbitrario que ofrece la filosofía de la Naturaleza en el autor últimamente citado contrasta, por lo demás, curiosamente con la idea que él se forja acerca de su contenido. En efecto, según Hegel, "lo que se ha llamado hasta ahora *filosofía de la 'Naturaleza* ha sido un juego fútil, con analogías vacías y externas presentadas como si fuesen resultados profundos" *(Logik,* § 191; Glöckner, 8:396). Tal contraste puede interpretarse de dos modos: o suponiendo que Hegel tenía una incomprensión total de la índole del conocimiento natural, o situando la

doctrina hegeliana dentro de ciertos supuestos que pueden ser o no admitidos, pero cuyo valor no depende simplemente de los resultados proporcionados por las ciencias naturales. Lo último ha sido intentado por Meyerson en su explicación (no justificación) de "la tentativa de Hegel", es decir, de "la ciencia del sujeto-objeto objetivo" (Cfr. *Differenz des Fichteschens und Schellingschens Systems;* Glöckner, 1:130). Por un lado, en efecto, las fantasías de Hegel —el imán es una representación del silogismo; el proceso químico es un silogismo porque tiene necesidad de tres agentes (para que un ácido ataque a un metal necesita agregársele agua), etc., etc.— no solamente no arrojaron ninguna luz sobre el conocimiento de la Naturaleza, sino que, además, carecieron de toda influencia sobre el desarrollo de la ciencia natural. En este sentido puede decirse que la filosofía hegeliana de la Naturaleza fue aun más estéril que la de sus predecesores (Schelling entre ellos), tan criticados por el autor de la *Fenomenología del Espíritu.* Pues los filósofos de la Naturaleza anteriores a Hegel proporcionaron cuando menos incitación para que se llevaran a cabo ciertos descubrimientos —como el del electromagnetismo por Oersted y el del ozono por Schoenbein—, y aun, como apunta Meyerson, las especulaciones de tales filósofos no son ajenas a los importantes trabajos sobre el principio de conservación de la energía realizados por Julius Robert Mayer, a quien se consideró durante mucho tiempo como un "filósofo de la Naturaleza". Mas, por otro lado, Hegel debía de tener una "intención" distinta de la que consiste en causar descubrimientos por medio de "analogías". Esta intención es, según Meyerson, la verdadera explicación de su "tentativa": consiste en dar una "representación" de la Naturaleza distinta y, a su entender, más profunda e "interior" que la proporcionada por la imagen "parcial" y "desfigurada" de la ciencia mecánico-matemática. Esta "representación" sólo podía darla la dialéctica (VÉASE), cuyo proceso no tocaba sólo "la superficie de las cosas", sino que aprehendía la propia marcha interna de la realidad. Pues, según Hegel, la filosofía de la Naturaleza debe considerar a la realidad como un sistema compuesto de diversos estadios, cada uno de los cuales procede necesariamente del otro, si bien no examina tales estadios como son producidos "naturalmente", sino siguiendo "la idea interna que constituye el fondo *(Grund)* de la Naturaleza" *(Enzyklopädie, §* 194; Glockner, 6:149). Después de Hegel cambió grandemente el sentido en que se tomó la expresión 'filosofía de la Naturaleza'. Lo más común durante los dos últimos tercios del siglo y comienzos del siglo XX fue la formación de grandes "síntesis" del saber científico-natural, con las interpolaciones necesarias para que pudiesen proporcionar una imagen relativamente completa de la Naturaleza. En ello se destacaron autores y tendencias por lo demás muy diversos entre sí: Fechner, Spencer, Wundt, el monismo naturalista, etc. La base común de todos estos intentos ha sido el uso de la "inducción" y de la "analogía" entendidos en sentido muy amplio. Por lo demás, se ha tendido cada vez más a prescindir de la expresión 'filosofía de la Naturaleza' y a sustituirla por otras estimadas menos comprometedoras (por ejemplo, 'cosmología'). Paralelamente a ello se ha puesto cada vez más en duda el hecho de que la filosofía natural tuviese un objeto propio. Ello no quiere decir que no haya habido excepciones a tales tendencias: la más notoria, dentro del pensamiento tradicional tomista, es probablemente la de Maritain al intentar mostrar que la filosofía de la Naturaleza tiene un objeto propio distinto del manejado por las ciencias naturales y distinto también del objeto de la metafísica. Hemos aludido a su doctrina al respecto en el artículo Naturaleza (VÉASE). Agreguemos aquí que la solución de Maritain no es compartida por todos los neotomistas. Así, Charles de Koninck y la llamada Escuela de Laval indican que no es justo distinguir entre distintos niveles de conocimiento (el empiriológico y el ontológico) dentro de la unidad radical del *ens mobile.* Éste es el objeto de la *philosophia naturalis y* el de la física. La diferencia entre ambas disciplinas consiste, según dicho autor, en que mientras la primera estudia las categorías más generales del movimiento, la segunda trata de los detalles de ser que se mueve. Así, la ciencia natural empírica puede ser considerada en esta concepción como una *continuación* de la filosofía natural. Parece, pues, que aun dentro del neotomismo hay dos concepciones opuestas acerca de la filosofía de la Naturaleza. Ahora bien, algunos manifiestan que tales concepciones no son por fuerza incompatibles. F. G. Connolly señala, por ejemplo, que a base de la doctrina de los grados de abstracción (VÉASE) y de la distinción entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual se puede establecer que las relaciones entre metafísica y filosofía de la Naturaleza, de una parte, y ciencias naturales (físico-matemáticas y empíricas de varios tipos), de otra, son de índole más compleja de lo que parece, y que cuando se examina la cuestión con detalle puede advertirse que el conocimiento intelectual de la *realidad* no es ajeno a estas últimas ciencias.

Las obras sobre filosofía de la Naturaleza han sido mencionadas en la bibliografía del artículo NATURALEZA. Véase también la bibliografía de COSMOLOGÍA. La referencia de Meyerson, en *De l'explication dans les sciences,* 1927, págs. 360-1. — Para la tesis de Maritain, Cfr. bibliografía de NATURALEZA. Los comentarios de Connolly, en "Science vs. Philosophy", *The Modern Schoolman,* XXIX (1952), 197-209.

FILOSOFÍA ORIENTAL. En un sentido muy amplio se entiende por 'filosofía oriental' la filosofía —antigua y moderna— o, mejor dicho, el "pensamiento" de los países del Cercano, Medio y Lejano Oriente; por lo tanto, el pensamiento elaborado en varias regiones del Asia Menor, en Siria, en Fenicia, en el Irán, en la India, en la China, en el Japón y en otros países de esa vasta zona geográfica. A veces se incluye en ella también el pensamiento egipcio antiguo e inclusive las filosofías árabe y judía, si bien lo corriente es excluir estas dos últimas (lo mismo que la llamada "filosofía siria") a causa de su estrecha vinculación con la historia de la filosofía occidental, de la cual acaban por formar parte. Aun con esta última mencionada exclusión, empero, la citada definición ostensiva de 'filosofía oriental' ofrece varios inconvenientes. Uno de los mayores es que cuando se intenta desarrollar su contenido hay que abandonar con frecuencia el tipo de pen-

samiento propiamente filosófico y referirse más bien al pensamiento religioso o bien inclusive a las formas generales de la correspondiente cultura. Cuando esta referencia constituye el horizonte cultural, histórico o espiritual, dentro del cual puede insertarse la filosofía, la desventaja aludida no es considerable; más aun, semejante referencia puede ayudar a comprender mejor el pensamiento filosófico dilucidado. Pero cuando el horizonte en cuestión sustituye demasiado radicalmente a la filosofía se corre el riesgo de perder de vista completamente esta última. Para evitarlo, se ha propuesto un concepto más restringido de 'filosofía oriental'. Consiste en circunscribirlo a las siguientes manifestaciones: cosmología irania y diversos elementos religiosos y religioso-filosóficos vinculados a la misma (en particular, el zoroastrismo) ; filosofía india, filosofía china, filosofía japonesa. De un modo más estricto todavía puede restringirse el mencionado concepto a las mayores de dichas filosofías: la india y la china. Es la opinión que aquí adoptaremos. A diferencia del término 'Oriente', que designa un conglomerado muy amplio y variado de elementos culturales y espirituales (como cuando decimos, por ejemplo: "Platón y el Oriente"), la expresión 'filosofía oriental' designa un conjunto todavía muy amplio, pero más fácilmente abarcable y perfilable, no sólo geográfica, sino también intelectualmente. Hemos dedicado a los dos elementos de este conjunto artículos especiales (véase FILOSOFÍA CHINA, FILOSOFÍA INDIA). Nos limitaremos ahora, pues, a considerar brevemente dos de los problemas que han suscitado al respecto mayores controversias.

El primer problema se refiere a lo que algunas veces se llaman "características de la filosofía oriental". Aun reduciendo en el sentido apuntado el ámbito y las formas de ésta, es un problema difícil. Tan pronto como se sugieren algunas características que parecen innegables, puede mostrarse o que no son exclusivas o que tienen que ser corregidas por otras de signo opuesto o contrario. Ahora bien, la dificultad del problema, aunque real, no debe ser exagerada: es el mismo problema que se plantea en todas las ocasiones en que se quiere hablar en términos generales de una comunidad humana y de sus producciones culturales. Tal comunidad no es nunca algo bien preciso y delimitado; aparte la multiplicidad de elementos de que consta, se modifica en el curso de la historia. Pero suele manifestar ciertas *tendencias*. En virtud de éstas y no de esquemas que denotan modos de ser determinados e invariables, conviene examinar el problema de las "características de la filosofía oriental".

La característica que más nos interesa es la que está determinada por el tipo especial de saber (VÉASE). El saber manifestado en la filosofía oriental *tiende* a ser un saber de salvación. Los demás saberes —los otros de que, por ejemplo, ha hablado Scheler: el saber culto y el saber técnico— no son ni mucho menos olvidados, pero se desarrollan y prosperan en función de aquel otro saber primario. Tal salvación puede ser, por su lado, entendida o como salvación del individuo en un todo cósmico, o bien como integración del individuo en un todo social: lo primero es típico de la filosofía india; lo segundo, de la filosofía china. A causa de ello, los elementos que, según Francisco Romero, son pródigos en la cultura occidental —el individualismo, el intelectualismo y el voluntarismo— son reducidos en Oriente —y específicamente en k filosofía oriental— a un mínimo; no quedan totalmente suprimidos, pero sí, por así decirlo, anegados. Surge de ahí una constante vinculación —inclusive en los sistemas que se consideran heterodoxos con respecto a una tradición religiosa central— de la filosofía con el tipo (y con frecuencia con el propio contenido) del pensamiento religioso, ya sea de una religión suprapersonal o bien de una declaradamente "social". Este pensamiento religioso se halla, por lo demás, muy íntimamente ligado con la reflexión acerca de cuál es el Bien supremo (o los bienes supremos) y de cuáles son los métodos —o, mejor, las "vías"— que tiene que seguir el hombre para alcanzarlo (o alcanzarlos). No olvidamos que hay a este respecto diferencias importantes entre la filosofía india y la china. Mientras ésta ofrece una frecuente tendencia práctico-ética y práctico-social, aquélla tiene un carácter más especulativo y, al mismo tiempo, más inclinado a elaborar todas las técnicas filosóficas necesarias para llevar sus propósitos especulativos a buen término. Mas por debajo de estas grandes diferencias, subsisten ciertas concordancias fundamentales. Típico de éstas es la forma humana en la cual encarna el saber filosófico: se trata del "sabio" — no, pues, del filósofo *stricto sensu*, del "razonador", del "intelectual" o del "técnico de la inteligencia". Se dirá que hay algo de común entre el sabio oriental y el intelectual occidental (que, por lo demás, en numerosas ocasiones merece asimismo el nombre de *sabio)*. No lo negamos. En efecto, uno y otro tienden a separarse de la sociedad. Pero mientras el intelectual de Occidente lo hace por afán de objetividad, el sabio de Oriente lo hace con el fin de reintegrarse más completamente a lo que considera ser la Realidad verdadera. Por eso los ímpetus de reforma en uno y otro toman muchas veces un distinto sentido: "exterior" en el intelectual occidental; "interno" y "espiritual" en el sabio de Oriente. Finalmente, a diferencia del intelectual y del filósofo de Occidente, que posee una acusada figura histórica, el sabio oriental se desvanece tras su obra y tras la citada Realidad. Sus contribuciones se enlazan tan estrechamente con las de sus predecesores, que forman en rigor un cuerpo único, no planteándose en su caso —o planteándose con caracteres mucho menos agudos que en Occidente— la cuestión de la originalidad del pensamiento.

El segundo problema que aquí trataremos es el problema —fácilmente relacionable con el anterior— de las diferencias o concordancias entre la filosofía oriental y la filosofía occidental (la que hemos caracterizado brevemente en los artículos FILOSOFÍA GRIEGA, FILOSOFÍA HELENÍSTICO-ROMANA, FILOSOFÍA MEDIEVAL, RENACIMIENTO, FILOSOFÍA MODERNA, FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA, así como, en gran parte, en los artículos FILOSOFÍA ÁRABE y FILOSOFÍA JUDÍA). Varias opiniones se han manifestado al respecto; enunciaremos las que consideramos más iluminadoras.

Las distribuiremos, por lo pronto, en cuatro grupos: (1) No hay relación —cuando menos relación apreciable— entre la filosofía oriental y

la occidental. (2) No hay diferencias —cuando menos diferencias fundamentales— entre las dos filosofías. (3) Hay diferencias entre ellas, pero sólo a partir de un núcleo común a causa de las distintas orientaciones seguidas en el curso de sus respectivas historias. (4) Hay diferencias entre ellas, pero sólo en tanto que se destacan ciertos motivos que operan, según los casos, más en una que en otra.

Proporcionaremos ahora algunos detalles complementarios sobre cada una de las opiniones citadas.

(1) La presunta falta de relación entre las dos filosofías puede ser debida a dos motivos, y dar por resultado dos distintos —y opuestos— juicios de valor, (a) El pensamiento oriental tiene como bases principales la tradición religiosa, la concepción del mundo, los problemas de comportamiento social, etc., etc., pero no la pura razón teórica surgida en Grecia y crecientemente universalizable y unlversalizada hasta el punto de que sus ideales y métodos, debidamente transformados, han influido luego sobre los pensadores orientales. Husserl —defensor, entre otros, de esta tesis *(op. cit. infra)*— indica que la irrupción de la filosofía como ciencia universal y principio de todas las ciencias particulares es el "proto-fenómeno" espiritual característico de Europa (a partir de Grecia). Sólo en Europa (en Occidente) se halla, según Husserl, un desarrollo suficiente de la idea de la ciencia como una infinidad de tareas, (b) El pensamiento occidental tiende —salvo en algunos representantes— no tanto a lo universal como a lo superficial; se disuelve o en la pura razón raciocinante o en un puro empirismo circunscrito a lo más inmediato; tiende al método y al perfeccionamiento de las técnicas, con olvido creciente de los motivos cósmicos y, sobre todo, de la tradición. El pensamiento oriental en cambio, se encamina hacia los últimos. De ahí su superioridad (Schopenhauer, Deussen, R. Guénon) y hasta la posibilidad de que sólo él merezca verdaderamente ser calificado de filosofía.

(2) Las diferencias existen (2a) sólo cuando no se presta la debida atención a la comunidad de supuestos o (2b) sólo cuando no se tiene en cuenta el efectivo trabajo filosófico realizado por filósofos orientales. La comunidad de supuestos referida en (2a) puede ser (I) comunidad en una especie de Gran Tradición que se halla en el subconsciente, en el Inconsciente colectivo, etc., etc., y que constituye un subsuelo de mitos sobre los cuales se edifica el trabajo, siempre subordinado, de la razón, o (II) comunidad en la razón, idéntica en todos los hombres y, por lo tanto, susceptible de proporcionar los mismos resultados. El trabajo filosófico referido en (2b) es el que se revela cuando se examinan en detalle las doctrinas filosóficas orientales y se ve (como afirma Surendranath Dasgupta) que muchas de las teorías de la filosofía europea "son las mismas que se encuentran en la filosofía india", o se descubre (como mantiene Chan Wing-tsit) que la tantas veces alegada confusión oriental entre filosofía y religión no es desconocida del Occidente, de modo que, mientras no se extremen o exageren las diferencias, habrá posibilidad de traducir muchos pensamientos formulados en China al vocabulario occidental y viceversa.

(3) Oriente y Occidente no son ni iguales ni distintos. (3a) Son, según sostiene P. Masson-Oursel, como dos chorros procedentes de un hontanar único, asentado sobre los pueblos "asiáticos", contra los cuales chocaron por igual las invasiones indo-europeas y las semíticas. La máxima diferenciación entre Oriente y Occidente se ha producido en la época moderna a partir de Galileo y Descartes, pero el futuro puede reducirla. De momento, sin embargo, es típico del occidental encaminarse hacia el conocimiento por el conocimiento, y del oriental dirigirse hacia un tipo de "conocimiento" que designa "un medio en el cual *el hombre se ha servido del espíritu para algo muy distinto que para conocer".* (3b) Hay un punto de partida común, pero el *sentido* de las culturas respectivas ha cambiado en el curso del tiempo. Ello se advierte (como ha indicado Zubiri) en el aparentemente ligero desvío entre el sentido del "es" como simple cópula en la primitiva literatura hindú y el sentido del "es" griego como fundamento de la ontología presocrática.

(4) Es difícil hablar de *una* filosofía oriental y *una* filosofía occidental; es más plausible hablar de *filosofías* orientales y *filosofías* occidentales. Además, lo que puede ser adecuado en las comparaciones cuando se toma como ejemplo la India, puede no serlo cuando se toma como ejemplo China (o el Japón). Sin embargo, pueden destacarse ciertos motivos muy generales; por ejemplo, mientras en el Oriente abundan los conceptos intuitivos en Occidente abundan los conceptos postulativos (Northrop); mientras en Oriente hay inclinación hacia lo afectivo, la salvación, la fusión en una unidad trascendente, en Occidente hay inclinación hacia lo intelectual, la razón, la comprensión, la individualización; mientras en Oriente predomina la interioridad transformadora del yo, en Occidente predomina la acción transformadora del mundo exterior. Pero cualesquiera diferencias deben tener en cuenta tantas excepciones que hay que tomar las primeras siempre con gran cautela. Por ejemplo, ciertas características que se suponen muy propias del pensamiento oriental (como el misticismo), son también importantes en el occidental; hay mucha insistencia en la interioridad en Occidente y no poco interés por lo práctico en Oriente (sin duda, en China); ha habido intensa relación entre la especulación filosófica y las creencias religiosas en Oriente (hinduismo, budismo, confucionis-mo), pero ha sido muy grande la influencia de la religión sobre la filosofía en Occidente.

Cuando se subrayan motivos tales como la concepción del mundo, la transformación conceptual de experiencias religiosas y místicas, etc., las diferencias entre las dos filosofías aumentan hasta parecer irreductibles. Cuando los motivos considerados son de índole más "técnica" —métodos, formas de pensar, problemas de conocimiento, etc.— las diferencias disminuyen hasta hacerse imperceptibles. Ahora bien, en la medida en que la propia filosofía oriental subraya los primeros motivos aducidos, puede decirse que subsisten diferencias —bien que más culturales y espirituales que propiamente filosóficas— entre los dos orbes filosóficos. Sólo cuando la filosofía oriental se coloca en el mismo terreno que la de Occidente, pueden encontrarse grandes analogías entre las dos. En último término, la solución a la cues-

ción de las concordancias y diferencias entre filosofía occidental y filosofía oriental depende de la dirección que siga la investigación.

Es difícil decidirse por una sola de las opiniones mencionadas; todas tienen en su haber argumentos y hechos convincentes. Personalmente, nos inclinamos a considerar muy justa la opinión (3b) en lo que toca a la relación entre filosofía india clásica y filosofía griega presocrática, y extremadamente plausible la opinión (4), formulada justamente como opinión propia.

La bibliografía para las filosofías china e india se encuentra en los artículos correspondientes. Advertiremos que en varias de las obras allá mencionadas se hacen consideraciones sobre los dos problemas debatidos en el presente artículo y que, por lo tanto, es necesario recurrir a ellas también para el estudio del tema general *filosofía oriental.* Aquí nos limitaremos, empero, a indicar algunas obras de carácter general, completándolas con referencias bibliográficas sobre la cuestión de la relación entre Platón y el Oriente, y sobre los pensamientos iranio y japonés — que no han tenido artículos especiales.

Varios autores (H. Oldenberg, W. Grube, T. Inouye), *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* 1909 (en la serie *Die Kultur der Gegenwart,* ed. P. Hinneberg). — R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale,* 1923. — P. Masson-Oursel, *La philosophie en Orient,* 1938 (trad. esp.: *La filosofía en Oriente,* 1948). Esta obra está incorporada a la *Historia de la Filosofía,* de É. Bréhier, mencionada en FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA). Se incluye en la misma abundante bibliografía sobre la filosofía en Asia Occidental (Anatolia y Siria, Frigia, Israel, Fenicia), Egipto, Mesopotamia, Irán, India y China. — Id., íd., *La pensée en Orient,* 1949. — L. A. Beck, *The Story of Oriental Philosophy,* 1928. — Chan Wing-tsit, G. P. Conger, J. Takasuko, D. Teitaro Suzuki, Shunzo Sakamaki, *Essays in East-West Philosophy; an Attempt at World Philosophical Synthesis,* 1951, ed. Ch. A. Moore (trad. esp.: *La filosofía en Oriente,* 1958). — Varios autores, *History of Philosophy Eastern and Western,* 2 vols., 1953, ed. S. Radhakrishnan, A. E. Wadia, D. M. Datta, H. Kabir. — Introducción bibliográfica: P. Masson-Oursel, *Les philosophies orientales,* 1940. — La obra de P. Deussen mencionada en FILOSOFÍA INDIA, aunque particularmente dedicada a esta última, considera asimismo la filosofía oriental en general. — Trabajos especiales de filosofía comparada: P. Masson-Oursel, *La philosophie comparée,* 1928. — G. Misch, *Der Weg in der Philosophie,* 1926 (trad. ing. con muchas ampliaciones y correcciones del autor: *The Dawn of Philosophy,* 1951). — Influencia de Oriente sobre Platón; J. Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient,* 1945. — A. J. Festugière, "Platon et l'Orient", *Revue de Philologie,* XXI (1947). — La opinión de Husserl aludida en el artículo se halla en "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie", *Philosophia,* I (1936). — La de Schopenhauer, en varias de sus obras (*Welt als Wille, Parerga und Paralipomena*); la de P. Deussen, en la *Allgemeine Geschichte* citada en FILOSOFÍA INDIA. — La de R. Guénon, en su obra antes mencionada sobre filosofía oriental y en las que se citan en FILOSOFÍA CHINA. — La de Surendranath Dasgupta, en el tomo I, p. 9 de su *A History of Indian Philosophy* referida en FILOSOFÍA INDIA. — La de Chan Wing-tsit, en el trabajo "The Spirit of Oriental Philosophy", en el tomo colectivo ed. por Ch. A. Moore antes mencionado. — La de Masson-Oursel, en sus obras indicadas y especialmente en *La pensée en Orient.* — La de X. Zubiri, en "Sócrates y la sabiduría griega" (1940), en *Naturaleza, Historia, Dios,* 1944, pág. 224. — La de F. Romero, en "Meditación del Occidente", *Realidad,* III (1948), 26-46.

Sobre el pensamiento iranio y en particular sobre el zoroastrismo: S. M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia,* 1908 (tesis). — Moussa Béroukhim, *La pensée iranienne à travers l'histoire,* 1938 (tesis). — H. Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Shranardi,* 1946. — J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Étude critique, avec une traduction commentée des Gâthâ,* 1948. — Véase también el artículo MANIQUEÍSMO. Sobre la filosofía japonesa: C. Kuwaki, "Die philosophischen Tendenzen in Japan", *Kantstudien,* XXXIII, 1/2 (1923). — P. Lüth, *Die japanische Philosophie,* 1948. — Chan Wing-tsit, G. P. Conger, J. Takasuko, etc., *op. cit. supra.* — J. R. Brinkley, "Introducción a la filosofía japonesa", vertida y condensada por Kasuya Sakai en *Humanitas,* Nº 12 (1959), 203-13. — Niels C. Nielson, *Religion and Philosophy in Contemporary Japan,* 1957 [The Rice Institute Pamphlet, XLIII, 4]. — Chikao Fujisawa, *Zen and Shinto. The Story of Japanese Philosophy,* 1959. — Para el pensamiento budista en el Japón, véase la bibliografía del artículo BUDISMO.

FILOSOFÍA PRIMERA. Véase METAFÍSICA, ONTOLOGÍA, PROTOFILOSOFÍA.

FILOSOFÍA RENACENTISTA. Véase RENACIMIENTO.

FILOSOFÍA SIRIA. Véase FILOSOFÍA ÁRABE, PLATONISMO.

FILOSOFÍA SOVIÉTICA. La filosofía soviética es en parte un desarrollo del marxismo (VÉASE), pero conviene distinguir entre la primera y el segundo, porque hay ciertos aspectos importantes en el pensamiento de Marx —y hasta en el pensamiento de Marx y Engels— que no están incluidos en la filosofía soviética, y a la vez ésta presenta aspectos que no aparecen en Marx. Por este motivo dedicamos un artículo especial a la filosofía soviética en vez de presentarla, como en anteriores ediciones, a continuación de nuestro sumario del marxismo. Según J. M. Bochenski ("On Soviet Studies", *Studies in Soviet Thought,* 1961, págs. 5 y sigs.), puede distinguirse entre la marxología —estudio del pensamiento de Marx, y también del de Marx y Engels—, la leninología —estudio del pensamiento de Lenín— y la sovietología — o estudio de la filosofía soviética propiamente dicha. Seguimos estas sugestiones, pero rogando al lector que considere a la vez la filosofía soviética como fundada en gran parte en el marxismo y el leninismo. Acerca de Lenín nos hemos extendido en el artículo dedicado al mismo y al final del artículo Marxismo. Nos confinaremos aquí, pues, a la presentación de los momentos fundamentales en la historia de la filosofía soviética y daremos por supuesto el conocimiento de los elementos ideológicos más importantes de la misma: el materialismo dialéctico, el materialismo histórico, el realismo epistemológico, etc. Daremos asimismo por supuesto el conocimiento de varios elementos filosóficos básicos, tales como el realismo epistemológico, el cientificismo, la doctrina de las tres leyes dialécticas, la doctrina de la dictadura del proletariado, la doctrina (por lo demás, discutida) de la eventual desaparición del Estado cuando se haya formado la sociedad sin clases, etc. Agreguemos que en nuestra presentación nos extenderemos principalmente sobre los desarrollos filosóficos

en la Unión Soviética. Algunos autores incluyen dentro del epígrafe "filosofía soviética" la "filosofía marxista china" y los desarrollos filosóficos marxistas en países tales como Polonia, Checoslovaquia, Hungría, etc. Hay, desde luego, muchas coincidencias, pero el cuadro resultante, si se incluyeran todas estas manifestaciones del "pensamiento soviético" contemporáneo, resultaría demasiado complejo. Por lo demás, puede ya distinguirse hoy entre "la filosofía soviética" estricta y "la filosofía marxista china". Nos hemos referido a este punto al final del artículo FILOSOFÍA CHINA.

Una característica muy acusada de la filosofía soviética es el esfuerzo por mantener lo que se ha llamado "la línea general". Ello hace que se haya luchado contra las discrepancias considerándolas como "desviaciones" — generalmente "hacia la derecha" o "hacia la izquierda". Las "desviaciones hacia la derecha" son usualmente consideradas como "revisionismos" o "reformismos", al modo como ya Lenín criticó las doctrinas de Plejanov. Las "desviaciones hacia la izquierda" son usualmente consideradas como "radicalismos" o "enfermedades infantiles del comunismo" según también Lenín argüyó contra algunos de sus adversarios políticos. La "línea general" es, pues, un "centro", pero no necesariamente el resultado de una composición ecléctica o de un compromiso. Esta "línea general" cambia. No pocos de los cambios se deben a lo que los filósofos no soviéticos (o, en general, no marxistas) llamarían "circunstancias políticas", pero que los filósofos soviéticos estiman como resultado de la estrecha unión de la teoría con la práctica (o *praxis).*

Otra característica de la filosofía soviética es la importancia que tienen en la discusión filosófica los "textos fundamentales", especialmente de Marx, Engels y Lenín, lo que hace de tal filosofía un pensamiento esencialmente "dogmático" o, mejor, basado en previos dogmas que se aceptan sin discusión. Gustav Wetter ha podido decir que hay una semejanza entre la filosofía soviética y el pensamiento católico, aun cuando debe subrayarse que esta semejanza se desvanece no solamente cuando nos referimos al contenido, sino también cuando tenemos en cuenta que el carácter dogmático del pensamiento católico se refiere a su teología y no necesariamente a su filosofía, en la cual pueden admitirse en principio método y contenidos muy varios.

A consecuencia de la importancia de los "textos" la filosofía soviética tiende con frecuencia a manifestarse en la forma "escolástica" que ha descrito Blakeley. Discusiones de índole "escolástica" tienen lugar sobre todo en ciertos puntos tales como la relación entre la doctrina materialista y el método dialéctico; entre el materialismo dialéctico en general y el materialismo histórico; y entre una teoría del conocimiento rigurosamente "fotográfica" y otra que contiene algunos elementos "constructivistas"; entre la lógica dialéctica y la lógica formal; entre una teoría según la cual hay una relación inmediata y directa de la estructura a las superestructuras y teorías según las cuales tal relación es menos directa y más "libre", etc., etc.

En lo que toca a los períodos en que puede dividirse la filosofía soviética, presentaremos los cuatro siguientes: 1917-1931; 1931-1947; 1947-1953 y 1953 hasta la fecha.

El acontecimiento principal del primer período fue el debate entre mecanicistas e idealistas. Después de algunos años de discusión considerablemente libre dentro del materialismo dialéctico, y en el curso de las cuales parecían insertarse en el marxismo soviético muy diversos elementos —algunos de ellos, y no de los menos importantes, procedentes de la tradición intelectual rusa y de las discusiones filosóficas habidas en Rusia en el siglo XIX y comienzos del siglo XX—, se tendió a buscar la citada "línea general" por medio de un doble rechazo de dos "desviaciones": la "me-canicista" y la "idealista". Los mecani-cistas, representados, entre otros, por Ivan Ivanovitch Skvorkov-Stepa-nov (1870-1928), Arkadiy Klement Timirázév (1880-1955) y en gran parte por Lúbov Isaákovná Akselrod (VÉASE), subrayaron tanto el componente materialista y tan poco el componente dialéctico en el marxismo, que se "desviaron" hacia un "cientificismo positivista" negador del esencial "movilismo" de la realidad en beneficio del "pasivismo" de la materia — la cual era entendida "mecanísticamente". Los idealistas (llamados "idealistas menchevizantes"), representados por Abram Moiseévitch Deborin (VÉASE) y los redactores de la revista *Pod znaménem marksizma (Bajo la bandera del marxismo),* fundada en 1922 —N. A. Karév, V. F. Asmus, I. K. Luppol, M. L. Lévin, Y. Stern—, subrayaron tanto el componente dialéctico y tan poco el materialista que fueron denunciados (en 1931) como "idealistas" y "hegelianos". Así quedó fijada la "línea general", produciéndose una "fijación" del pensamiento filosófico.

Esta fijación perduró desde 1931 hasta 1937; el segundo período de la filosofía soviética se caracteriza por su inmovilidad. Los filósofos se ocuparon sobre todo de evitar que fueran acusados de "desviaciones", consagrándose a estudios de detalle y a muy minuciosas aclaraciones de los "textos". Durante todo el citado período predominaron casi absolutamente las directivas dadas en el decreto del Comité Central del Partido Comunista (bolchevique) de la U.R.S.S. el 25 de enero de 1931, en el cual se estableció que el marxismo-leninismo era el marxismo-leninismo-stalinismo y que "todo avance en la teoría marxista-leninista", incluyendo cualquier avance en la doctrina filosófica marxista, se hallaba asociado necesariamente con el nombre de Stalin, sus escritos y sus realizaciones. Dentro de la general inmovilidad característica del citado período pueden distinguirse, sin embargo, dos fases: 1931-1936 y 1936-1947. La primera fase revela una cierta actividad filosófica, con numerosos trabajos, entre ellos el de P. Dosév sobre la epistemología del materialismo dialéctico y los de M. B. Mitin sobre materialismo dialéctico e histórico. La segunda fase (inaugurada con la nueva Constitución staliniana de noviembre de 1936) manifiesta una notoria baja en la producción filosófica, la cual consiste casi enteramente en repeticiones.

La tercera fase se inició en 1947 con un discurso de A. A. Zdanov (así citado comunmente en español; en nuestra transcripción: Xdanov) resumiendo y acentuando las críticas dirigidas contra el tomo de G. F. Aleksandrov consagrado a la filosofía europea (*Istoriá zapadnoevropéskoi filosofii: Historia de la filosofía occidental europea,* publicada en 1946 y recompensada con el "premio Stalin"). Zdanov y otros consideraron esta "His-

toria" como demasiado "cosmopolita", "neutralista", y "objetivista", es decir, apartada de las necesidades combativas que obligan a "desenmascarar" la filosofía occidental como "burguesa" y "reaccionaria". En este discurso (véase trad. esp. en *Arbor,* N° 30 [1948], 269-92) se ataca no sólo la obra de Aleksandrov, sino muchas de las producciones de los miembros del Instituto filosófico de la Academia de Ciencias. Zdanov alega que estos filósofos han renunciado al "espíritu de partido" en favor de un falso "eclecticismo objetivista". El "frente filosófico", señala Zdanov, no se parece en nada a lo que debe ser: un campo de batalla en el combate por el comunismo. Es necesario que el "colectivo" de los filósofos remueva las aguas estancadas y se decida a trabajar intensamente, por medio de la "autocrítica" y la "denuncia" de los errores occidentales (entre ellos: la ciencia burguesa, el fideísmo, el existencialismo, el idealismo "pseudocientífico", el formalismo positivista, etc., etc.). Con ello se agitó el "frente filosófico". Cierto que, como ha indicado Bochenski, las nuevas directivas no representaron ningún cambio esencial en la estructura de las tesis de la filosofía soviética tal como habían sido expuestas en *Kraikiy filosofskiy slovar'* (trad, esp.: *Pequeño Diccionario filosófico,* varias ediciones), de P. F. Yudin y M. M. Rozental (hay trad, esp.). Pero la producción filosófica aumentó notablemente; se fundó (en 1949) la revista *Voprosi filosofii* (todavía en curso de publicación) y se debatieron más intensamente diversos temas. El acontecimiento más importante después del discurso de Zdanov hasta el fallecimiento de Stalin, en 1953, fue el artículo del propio Stalin a propósito de la doctrina lingüística de Nikolai Y. Marr (1864-1934). Marr, que se convirtió al marxismo después de la revolución, manifestó que el lenguaje es una "ideología" y, por lo tanto, pertenece a la "superestructura". Los cambios lingüísticos reflejan el proceso dialéctico, de tal suerte que cuando advenga la sociedad sin clases se formará un lenguaje unitario distinto del lenguaje articulado y que no dependerá de la expresión fonética. En una serie de cartas, iniciadas con una titulada "Sobre el marxismo en lingüística" (20 de junio de 1950), Stalin atacó la doctrina de Marr y su escuela e insistió en el "tremendo papel que desempeña la superestructura en la destrucción del viejo sistema y en el fortalecimiento y desarrollo del sistema nuevo (véase *The Current Digest of the Soviet Press,* 14-X-1950, Vol. Π, N° 35). La estructura básica económica no es abandonada, pero se insiste en "la influencia activa de la superestructura sobre la base" (*ibid.,* II, 37) con el fin de afirmar el poder de la ideología revolucionaria. La superestructura debe poseer un carácter "clasista", pero ello quiere decir simplemente que debe estar al servicio de las "necesidades" de la base, no que sea un mero reflejo. El lenguaje no es creado, según Stalin, por una clase, sino por la sociedad entera. Motivos nacionalistas rusos y pan-rusos se aliaban en estas manifestaciones de Stalin con el sentido común y con ideas de Engels sobre la relación nada unívoca y directa entre estructura y superestructura. Tales manifestaciones estaban, además, de acuerdo con la persistente lucha de los filósofos soviéticos contra el positivismo, el idealismo y el formalismo "característicos" de la sociedad occidental. Entre los incidentes de esta lucha destaca la denuncia de la *Lógica* de Asmus, considerada como "formalista" no obstante ser una lógica de tipo "clásico" sin apenas referencia a los trabajos de lógica matemática. El lector puede referirse sobre esta cuestión a la reseña de G. L. Kline en *The Journal of Symbolic Logic* (XIV, 243-44) de dos obras de L. P. Gokiéli, publicadas en 1947, una sobre el problema de la axiomatización de la lógica y otra sobre los manuscritos matemáticos de Marx y los problemas de la fundamentación de la matemática. De la citada reseña y otras publicaciones (Cfr. varias comunicaciones de autores soviéticos al X Congreso Internacional de Filosofía, de Amsterdam) se colige que el intento de eliminar la "lógica objetiva" o "material" está condenada al fracaso. La prueba de Gödel es considerada como testimonio de la impotencia del formalismo (ello no significa que los científicos rusos dejaran de cultivar la lógica matemática, pero este cultivo tenía lugar en las Facultades de Ciencias Exactas y no en las Facultades o Institutos de Filosofía).

Parecía que se iba a fijar una más firme y estricta "línea general" cuando sobrevino el acontecimiento que inauguró la hasta ahora última fase de la filosofía soviética: el fallecimiento de Stalin (1953). El llamado "proceso de desestalinización", acentuado especialmente a partir del XX Congreso del Partido Comunista (bolchevique) en febrero de 1956 y enteramente cumplido, ha dado lugar a muy numerosos cambios. Hay todavía algo así como una "línea general", pero ésta es incomparablemente más "fluida" que antes. Ante todo, la desestalinización se ha manifestado filosóficamente por una "vuelta al leninismo", de modo que la línea filosófica "marxismo-leninismo-stalinismo" ha vuelto a ser la línea "marxismo-leninismo". Se ha producido una cierta "libera, lización" en el ambiente filosófico, paralela a la "liberalización" en el frente político. Es posible que ciertos trabajos originales, publicados en la fase anterior, pero inmediatamente denunciados (como el trabajo de A. M. Markov "Sobre la naturaleza del conocimiento físico", de 1947, en el que se manifiesta que nuestro conocimiento de la realidad microfísica está "determinado" por nuestra lectura de las indicaciones de instrumentos en el nivel macrofísico y, por lo tanto, en alguna medida "condicionado" por tal lectura), vuelvan a suscitar el interés y produzcan nuevos desarrollos, por lo pronto epistemológicos. Por otro lado, la citada "liberalización" no sigue un curso general. En 1956, G. L. Kline escribía ("Recent Soviet Philosophy", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* [1956], 126-38) que si bien se ha producido un efectivo proceso de "liberalización" en ciertos estudios, especialmente en la historia de la filosofía (donde se ha manifestado creciente interés por la filosofía occidental y por el pensamiento filosófico ruso pre-marxista), en cambio se mantiene todavía gran rigidez en otros campos (en filosofía general, en filosofía de la lógica, etc.). Pero desde 1956 ha habido cambios diversos y en ritmo alternante: a un período de mayor "libertad" ha sucedido otro de mayor "constricción", seguido por otro de mayor "libertad", etc. En general, la filosofía soviética sigue manteniendo una "línea" más estricta que la filosofía de varios de los países de la Europa del Este (Polonia, Checoslovaquia), donde se intenta renovar el

marxismo, por así decirlo, "desde dentro", paralelamente a los intentos de renovación que tienen lugar en otros países no sovietizados. Pero es posible que las discusiones filosóficas que tienen lugar en la Europa del Este influyan sobre el pensamiento filosófico soviético. En todo caso, ha habido en los últimos años varios debates de gran resonancia sobre el método, sobre el principio de contradicción (VÉASE), sobre la naturaleza de la dialéctica (v.), sobre el carácter de las tres "leyes básicas", sobre la importancia y función de la lógica matemática, etc., etc. Es todavía muy pronto para forjar un cuadro de conjunto y para decir si puede hablarse de un nuevo período en la filosofía soviética.

Algunas de las obras indicadas en la bibliografía del artículo MARXISMO, especialmente las que presentan "los principios fundamentales de la filosofía marxista", se refieren a la filosofía soviética o la tienen en cuenta en las exposiciones. Para trabajos más específicamente concerniente a nuestro tema, damos aquí una lista: W. Gurian, *Der Bolschewismus. Einführung in die Geschichte und Lehre*, 1931. — G. Miche, *Manuale di filosofia bolcevica*, 1946. — W. J. Somerville, *Soviet Philosophy. A Survey of Principles*, 1946. — Gustav A. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico*, 1948; 5ª ed. alemana: *Der dialektische Materialismus*, 1960; ed. inglesa, revisada por el autor: *Dialectical Materialism*, 1958 (trad. esp.: *El materialismo dialéctico*, 1961). — I. M. Bocheński, *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat)*, 1950, 2ª ed., 1956, 3ª ed., 1960 (trad. esp.: *El materialismo dialéctico*, 1958). — H. Chambre, *Le marxisme en Union Soviétique. Idéologie et institutions de 1917 à nos jours*, 1955. — Herbert Marcusse, *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, 1958. — M. A. Dynnik, ed. trad. esp.: *Historia de la filosofía*, 4 vols., 1961-1962.

Enciclopedia filosófica soviética en orden alfabético: *Filosofskaá Entsiklopediá*, 4 vols., dirigida por F. V. Konstantinof. El vol. I apareció en 1960.

En Friburgo (Suiza) funciona un "Institute of East-European Studies" bajo la dirección de I. M. Bocheński. Bajo el título general *Soviética*, el "Institute" publica obras sobre filosofía soviética, incluyendo algunas sobre "filosofía soviética fuera de la Unión Soviética". La serie *Sovietica* se divide en "Monografías" y "Publicaciones". Entre las monografías figuran: Siegfried Müller-Markus, *Einstein und die Sowjetphilosophie. I. Die Grundlagen. Die spezielle Relativitätstheorie*, 1960. — Thomas J. Blakeley, *Soviet Scholasticism*, 1961. — N. Lobkowitz, *Marxismus-Leninismus in der CSR.*, 1961. — L. Vrtacic, *Einführung in den jugoslawischen Marxismus-Leninismus*, 1962. — Z. Jordan, *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*, 1962. — Ignacio Angelelli, ed. y trad., *Two Soviet Studies on Frege*, 1963 [trabajos de B. M. Birkujov publicados en ruso en 1959-1960].—J. Planty-Bonjour, *Études d'ontologie soviétique*, en prep. — J. M. Bocheński, *Soviet Logic*, en prep. — Entre las publicaciones figuran: N. Lobkowitz, *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie. Die Moskauer Tagung zur Frage der dialektischen Widersprüche 21-26 April 1958*, 1960 [traducción de textos]. — J. M. Bocheński, Th. J. Blakeley, G. Küng, N. Lobkowitz *et al.*, *Studies in Soviet Thought*, I, 1961, ed. J. M. Bocheński y Th. J. Blakeley.

El "Institute" publica asimismo una revista: *Studies in Soviet Thought*, ed. J. M. Bocheński, desde 1961, y una colección bibliográfica titulada *Bibliographie der sowjetischen Philosophie*, desde 1959 [con listas de trabajos a partir de 1947]. Bibliografía soviética de trabajos lógicos: G. Küng, "Bibliography of Soviet Work in the Field of Mathematical Logic and the Foundations of Mathematics from 1917-1957", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, III, 1 (1962), 1-40.

FILOSTRATO (FLAVIO) (*ca.* 170-ca. 249), nac. en Lemno, enseñó en Atenas, y se trasladó a Roma probablemente a comienzos del imperio de Caracalla. Se le llama "el ateniense" para distinguirlo de otros tres escritores del mismo nombre también nacidos en Lemno. Es conocido sobre todo por su biografía novelada de Apolonio (v.) de Tiana, dedicada a la emperatriz Julia Domna. En esta obra presentó a Apolonio como un taumaturgo divino. Con ello contribuyó Filostrato a la difusión de las doctrinas neopitagóricas y a la interpretación místico-teúrgica del pitagorismo. Se deben asimismo a Filostrato dos libros de *Vidas de los sofistas.*

Opera, ed. C. L. Kayser, 2 vols., 1944, 3a ed., 1870, 1871. — Véase J. Fertig, *De Philostratis sophistis,* 1894. — K. Münscher, "De Philostrate", *Philol. Supp.*, X (1907), 469-557. — Eduard Mayer, "Apollonius von Tyana und Philostratos", *Hermes,* LII (1917), 371-424. — Ella Birmelin, *Die kunsttheoretische Gedichte in Philostratos Apollonius von Tyana,* 1932 (Dis.). — Véase también bibliografía de APOLONIO DE TIANA.

FIN, FINALIDAD. El vocablo 'fin' traduce los términos griego τέλος y latino *finis.* Según Richard Broxton Onians *(The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate* [1951], Parte III, Cap. XII y *Addenda* XII), estos dos últimos términos tienen múltiples significaciones, pero todas ellas parecen centrarse en la idea de fijación y sujeción. Τέλος parece haber significado originariamente "cinta", "venda", "vendaje", "ligadura". Ciertos autores derivan *finis* de *figo* (— "fijar", "grabar", "sujetar"). Onians sugiere que *finis* era originariamente idéntico a *funis* (= "cuerda"). De ello proceden, tanto para τέλος como para *finis* los significados de "frontera", "límite", "término", "cesación", y, de ello, "finalidad", "cumplimiento". También para τέλος, "resultado", "salida" (en latín: *eventus}.* Cicerón vierte τέλος por *extremum* (término extremo o final), *ultimum* (objeto último, u objetivo) y *summum* (término supremo). *(De fin.*, III, 26.) Podría decirse asimismo que el "fin" es el término en cuanto delimitación y, en cierto modo, horizonte, ὅρος, de algo. El fin es, pues, lo que termina algo y a la vez aquello a que se dirige un proceso hasta quedar "acabado" o "terminado".

Precisemos: 'fin' puede significar "terminación", "límite" o "acabamiento" de una cosa o de un proceso. Puede entenderse (a) en sentido primariamente, o exclusivamente, temporal, como el momento final; (b) en sentido primariamente, o exclusivamente, espacial, como el límite; en la definición (VÉASE) —*de-finitio*— o determinación (VÉASE) —*de-terminatio*—; (d) en sentido de "intención", o "cumplimiento de intención", como propósito, objetivo, blanco, finalidad. Desde Aristóteles se ha entendido con frecuencia la noción de fin (y la de finalidad) en relación con la idea de causa (VÉASE) *(Phys.*, II, 3, 194 b y 32 y sigs.). El fin es "causa final", o "aquello por lo cual (o en vista de lo cual)" algo se hace. Así, la

salud es fin (o causa final) del pasear, pues se pasea con *el fin* de conseguir, o mantener, la salud. A veces es difícil distinguir entre el fin como causa final y la causa eficiente. A veces, en cambio, como sucede con las acciones humanas, el fin como causa final es primer principio del obrar *(Eth. Nic.,* VII, 8, 1151 a 16). Conviene distinguir entre el ser para el cual algo es un fin y el fin mismo. Según Aristóteles, en el segundo sentido el fin puede existir en los seres inmóviles, pero no en el primer sentido. La distinción entre la causa final y el fin mismo se expresa con frecuencia en el lenguaje ordinario mediante la distinción entre el *fin y* la *finalidad.*

Aristóteles trata del problema del fin en la *Física* (como causa final), en la *Metafísica* y en la *Ética a Nicómaco.* Con frecuencia usa los mismos conceptos y análogas definiciones, pero no siempre los sentidos que tienen los términos usados son similares. Por ejemplo, en la *Física y* en la *Metafísica* el fin es el término a que apunta la producción de algo. En la *Ética,* en cambio, el fin es el término a que apunta la ejecución de algo — el propósito. La semejanza y desemejanza a la vez del concepto de fin en metafísica y en ética reaparece en los escolásticos, pero hay en éstos siempre la tendencia a entender el concepto de fin a base del examen de la idea de fin in *genere* tal como es realizada en la llamada *doctrina de las causas.* Así, en Santo Tomás: "El fin no es a causa de otras cosas, sino otras cosas a causa del fin" *(In lib. II Met.,* lect. 4, 316). El fin es lo que explica por qué (o, mejor, para qué) opera la causa eficiente. Como escribió mucho después Wolff *(Ontologia, §* 932), "aquello por lo cual actúa la causa eficiente se llama *fin, y* también *causa final".* El fin es propiamente la causa de la acción de la causa eficiente *(op. cit.,* 5 933).

Los escolásticos han distinguido entre varias clases de "fin". Por lo pronto, se distingue entre el fin de la operación *(finis operis) y* el fin del que ejecuta la operación *(finis operantis).* Luego se distinguen: el fin *inteligente* y el fin *ciego;* el fin *interno y* el fin *externo;* el fin *inmanente y* el fin *trascendente;* el fin *principal y* el fin *secundario;* el fin *relativo y* el fin *absoluto;* el fin *natural y* el fin *sobrenatural.* No explicaremos en qué consiste cada una de estas nociones, porque se basan en gran parte en un análisis de la noción de fin mediante el sentido común, de modo que el lector colegirá sin dificultad sus respectivos significados. En algunas ocasiones, la distinción es de índole más técnica y a la vez más fundamental. Así ocurre con la distinción entre el fin *objetivo y* el fin *formal.* El fin objetivo, llamado también *finis qui,* es la cosa misma querida (lo que en nuestro vocabulario hemos llamado *la finalidad).* El fin formal, llamado también *finis quo,* es la consecución o posesión del fin objetivo (lo que hemos llamado simplemente *fin).* Como se advertirá, esta distinción corresponde *grosso modo* a la establecida por Aristóteles. Todas estas especies del fin como causa final tienen, por lo demás, una condición común: la universalidad. En efecto, la causa final penetra o, mejor dicho, se entrecruza con todos los órdenes del ser y del acontecer.

Algunos autores antiguos hablaron de bienes "finales". Así, los estoicos al llamar τελικὰ ἀγαθά las actividades necesarias para el "bienestar", εὐδαίμων (Cfr. art. de O. Rieth cit. *infra).*

Hemos estudiado también el problema del fin y de la finalidad en el artículo Teleología (VÉASE). Allí nos hemos referido a la existencia de sistemas filosóficos basados en la finalidad. Como ejemplos de ellos podernos mencionar el de Leibniz y, en menor medida, el de Lotze. Las discusiones sobre el concepto de fin han sido especialmente vivas en algunas direcciones de la filosofía contemporánea, especialmente en aquellas que se han ocupado del problema de la naturaleza de los seres vivos. Así ha ocurrido, entre otros, con Driesch, Bergson y Nicolai Hartmann. Driesch defiende la idea de finalidad, pero con matices que indicamos en el artículo sobre este filósofo, así como en los artículos sobre la causa y la entelequia (VÉANSE). Puede hablarse en su caso de una tendencia al finalismo holológico, es decir, basado en el predominio de la noción de totalidad. Bergson, en cambio, rechaza tanto el finalismo como el mecanicismo, pues ambos son, a su entender, manifestaciones de una concepción de la realidad según la cual ésta se halla ya enteramente dada: o por el pasado (mecanicismo) o por el futuro (finalismo). "La doctrina de la finalidad —escribe Bergson en el Cap. I de *L'Évolution créatrice*— ... implica que las cosas y los seres no hacen sino realizar un programa una vez trazado. . . Como en la hipótesis mecanística, se supone aquí también que *todo está dado.* El finalismo así entendido no es sino un mecanicismo al revés. Se inspira en el mismo postulado que él, con la sola diferencia de que. . . coloca delante de nosotros la luz con la cual pretende guiarnos, en vez de colocarla detrás. Sustituye la impulsión del pasado por la atracción del porvenir." Su única ventaja con respecto al mecanicismo es que no es una doctrina rígida y, por lo tanto, admite correcciones; por eso no puede refutarse definitivamente. En cuanto a N. Hartmann, concibe la finalidad como una categoría del entendimiento (a diferencia de la causalidad, que es una categoría real de los acontecimientos naturales). La finalidad se contrapone no sólo al nexo causal, sino también a la acción recíproca, a la determinación actual y a la determinación por el todo. Este es el motivo por el cual el pensar teleológico o pensar según los fines es un modo de pensar último — una concepción del mundo y hasta una perifilosofía (v.). El finalismo supone, en efecto, que en la causa reside un fin (como hacía claramente Lotze). N. Hartmann percibe asimismo el entrecruzamiento de la noción de fin en diversas esferas cuando distingue entre varias nociones de finalidad, principalmente las dos mencionadas antes y que parecen seguir siendo las fundamentales: la finalidad como causa final (objeto de la ontología) y la finalidad como propósito de un agente (tema de la ética). En efecto, N. Hartmann distingue varios actos en el nexo final: (1) la posibilidad del fin *en* la conciencia; (2) la selección del fin *por medio* de la conciencia; (3) la realización por la serie de los medios *fuera* de la conciencia. (1) es pri-mordialmente un concepto ontológico; (2) y (3) son conceptos éticos. Una reciente manifestación del finalismo es el sistema neo-finalista presentado por Raymond Ruyer (VÉASE). Según este filósofo, toda substancia y todo acto pueden ser considerados

como "libres". En vez del monismo determinista y del dualismo *determinismo-libertad,* Ruyer defiende un monismo indeterminista y finalista. Tal indeterminismo-finalismo rige, pues, según dicho autor, no sólo en la conciencia y en la vida orgánica, sino también en la realidad inorgánica. La *activitas prima* rige todos los entes, si bien en una jerarquía que va de una actividad (y propósitos) disminuidos hasta una actividad (y propósitos) plenos: actividad intraatómica, actividad orgánica (instintiva), y actividad consciente (valorativa). El hombre es un compuesto de los tres citados modos de actividad.

Sobre fines y finalidad en general, así como sobre el problema de las causas finales: Jules Lachelier, *Du fondement de l'induction,* 1871. — Paul Janet, *Les causes finales,* 1877. — James Ward, *The Realms of Ends, or Pluralism and Theism,* 1911. — Rudolf Eisler, *Der Zweck, Seine Bedeutung in der Natur und Kultur,* 1914. — A. Messer, *Die erkenntnistheoretische Bedeutung der objektiven Zweckmässigkeit im transzendentalen Idealismus,* 1925. — Réginald Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité,* 1932 (trad. esp.: *El realismo del principio de finalidad,* 1949). — L. Bonoure, *Déterminisme et finalité,* 1957. — Hans Voigt, *Das Gesetz der Finalität,* 1961. — Véanse también las obras citadas en INDETERMINISMO y TELEOLOGÍA. — Sobre finalidad en la vida y en la naturaleza orgánica: J. von Hanstein, *Ueber den Zweckbegriff in der organischen Natur,* 1880. — Paul Nicolaus Cossmann, *Elemente der empirischen Teleologie,* 1897. — Bodhan Rutkiewicz, *L'individualisation, l'évolution et le finalisme biologique,* 1933. — Lucien Cuénot, *Invention et finalité en biologie,* 1941. — H. Rouvière, *Vie et finalité,* 1944. — Walter Strich, *Telos und Zufall: Ein Beitrag zu dem Problem der biologischen Erfahrung,* 1961. — Véase también bibliografía de MECANICISMO, VITALISMO. — Sobre el principio de finalidad en las ciencias: J. Zaragüeta, *El principio de finalidad en el estado actual de la ciencia,* 1929. — Georges Matisse, *La question de la finalité en physique et en biologie,* 2 vols., 1934. — Sobre finalidad moral y práctica: M. Souriau, *La fonction pratique de la finalité,* 1925. — J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot,* 1937. — D. Campanale, *op. cit. infra.* — Daniel Christoff, *Le Temps et les Valeurs. Essai sur l'idée de finalité et son usage en philosophie morale,* 1945 (tesis). — Jean Pucelle, *Études sur la valeur,* vol. II (*Le règne des fins*), 1959. — Sobre el concepto de fin en varios autores y épocas: En la filosofía griega: W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles,* 1925. — O. Rieth, "Ueber das Telos der Stoiker", *Hermes,* LXIX (1934), 13-4. — G. Schneider, *De causa finali Aristotelea,* 1865. — En la filosofía griega y moderna: E. Ragnisco, *La teleologia nella filosofia greca e moderna,* 1884. — En Santo Tomás: Theodor Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin,* 1912 (Dis.) — En Suárez: Julius Seiler, *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suárez,* 1936. — En Leibniz: Susanna del Boca, *Finalismo e necessità in Leibniz,* 1936. — D. Campanale, *La finalità morale nel pensiero di Leibniz,* 1957. — En Kant: Wilhelm Ernst, *Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien,* 1909 (*Kantstudien,* Ergänzungshefte 13). — C. Pekelharing, *Kants Teleologie,* 1916. — En N. Hartmann, *Das Problem der Finalität im Organischen bei N. Hartmann,* 1955 [Monographien zur Philosophischen Forschung, 16].

FINITO. Véase INFINITO.

FINK (EUGEN), nac. (1905) en Constanza, estudió con Husserl, de quien fue ayudante (1930-1937). Desde 1948 es profesor en la Universidad de Friburgo i.B. Seguidor primero de Husserl, quien lo consideró su discípulo más cercano, amplió y radicalizó el idealismo fenomenológico, pero desde 1945 y especialmente desde 1950 Fink rechazó la pretensión husserliana de deshacerse de todo supuesto, acercándose considerablemente a Heidegger, y tratando en sentido heideggeriano los problemas del espacio, del tiempo y del movimiento. Para Fink, sin embargo, lo que constituye el ser es el mundo; el ser se manifiesta como un movimiento cósmico en cuya revelación y "apertura" participa decisivamente el hombre. Fink ha tratado asimismo del concepto de fenómeno en su relación con el ser, la verdad y el mundo. Las cuestiones filosóficas son para Fink "cuestiones previas" o "pre-cuestiones" *(Vor-Fragen)* para dilucidar las cuales es menester admitir una especie de "experiencia ontológica" irreductible a cualesquiera otras formas de experiencia.

Obras principales: "Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* IX (1930), 239-309 ("Representación e imagen. Contribuciones a una fenomenología de la no-realidad"). — "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien,* XXXVIII (1933), 319-83 ("La filosofía fenomenológica de E. H. en la crítica actual"). — *Vom Wesen des Enthusiasmus,* 1947. — *Philosophie als Überwindung der Naivität,* 1948 (*La filosofía como superación de la ingenuidad*). — *Zum Problem der ontologischen Erfahrung,* 1949 (*Para el problema de la experiencia ontológica*). — *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung,* 1957 (*Meditaciones acerca de la prehistoria ontológica del espacio - el tiempo - el movimiento*). — *Oase des Glücks. Gedanken zur Ontologie des Spiels,* 1957 (*Oasis de la dicha. Ideas para la ontología del juego*). — *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs,* 1958 (*Ser, verdad, mundo. Pre-cuestiones acerca del problema del concepto de fenómeno*). — *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie,* 1959 (*Todo y nada. Desvío hacia la filosofía*). — *Menschenspiel als Weltsymbol,* 1960 (*El juego humano como símbolo cósmico*). — *Nietzsches Philosophie,* 1960.

FIORENTINO (FRANCESCO) (1834-1894), nac. en Sambiase (Catanzaro), enseñó en la Universidad de Bolonia y fue profesor en las Universidades de Ñapóles (1871-1877) y Pisa (desde 1877). Seguidor primero de Galluppi y luego de Gioberti, Fiorentino fue atraído más tarde por Spaventa, a través del cual se orientó hacia el hegelianismo (VÉASE) del siglo XIX. Sin embargo, después de apJicar ideas hegelianas al problema de la relación entre la religión y la filosofía —con la idea de que la primera se subordina a la segunda— Florentino se interesó grandemente por el positivismo. Se discute al efecto si en su fase final Florentino fue realmente positivista o todavía idealista, pero, según parece, el propio Florentino estimaba ambas direcciones como insuficientes a menos que de algún modo se complementasen. Ello lo llevó a reformular varios problemas filosóficos en un sentido próximo al neokantismo de sesgo positivista.

Florentino se distinguió sobre todo por sus estudios de historia de la filo-

sofía, a los que llevó sus diferentes posiciones filosóficas; en muchos casos Fiorentino aspiró más bien a una interpretación que a una simple exposición del pasado filosófico.

Obras: *Il panteismo di G. Bruno*, 1861. — *Saggio storico sulla filosofia greca*, 1864. — *Pomponazzi*, 1868. — *Telesio*, 2 vols., 1872-1874. — *La filosofia contemporanea in Italia*, 1876. — *Frammento postumo sul Quattrocento*, 1885, ed. V. Imbriani. — *Elementi di filosofia*, 2 vols., 1907, ed. G. Gentile. — F. escribió también un *Manuale di storia della filosofia ad uso dei licei*, del que hay una 3ª ed. en 3 vols., 1924-1929, ed. A. Carlini. — Bibliografía de F. en *Onoranze a F. F. nel cinquantennio della morte*, 1935. — Véase A. Renda, *Il pensiero di F. F.*, 1935. — M. Barillari, *Il pensiero di F. F.*, 1935.

FISCHER (KUNO) (1824-1907), nac. en Sanderwale (Silesia), estudió en las Universidades de Leipzig y Halle. En 1850 se "habilitó" en Heidelberg para la enseñanza de la filosofía, pero en 1853 le fue retirada la *venia legendi*. Tras fracasar en su intento de conseguir, en 1855, una nueva "habilitación", se trasladó a Jena, donde profesó por unos años. En 1872 regresó a Heidelberg, donde fue profesor hasta su muerte. Fischer defendió su "caso" en sus escritos *Apologie meiner Lehre y Das Interdikt meiner Vorlesungen*, ambos publicados en 1854.

Kuno Fischer recibió ante todo la influencia de Hegel, subrayando al principio la importancia de la dialéctica para la comprensión de la realidad. Sin embargo, como algunos otros hegelianos alemanes de su generación, se inclinó luego hacia el kantismo, siendo uno de los que contribuyeron, durante el último tercio del pasado siglo, a la revalorización del pensamiento de Kant. Kuno Fischer se destacó especialmente por su labor como historiador de la filosofía; su historia de la filosofía moderna y sus estudios sobre pensadores y escritores de los últimos tres siglos han ejercido gran influencia en Alemania. Fischer se opuso en algunos puntos a Trendelenburg. Entre los más importantes discípulos de Fischer figura W. Windelband.

Obras principales: *Diotima. Die Idee des Schönen*, 1849 (D. *La idea de lo bello)*. — *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, 1852, 3a ed., 1909 *(Sistema de la L. y de la M. o doctrina de la ciencia)*. — *Geschichte der neueren Philosophie*, 6 vols., 1852-1877; ed. de 1897-1904 en 10 vols. (1. Descartes; 2. Spinoza; 3. Leibniz; 4-5. Kant; 6. Fichte; 7. Schelling; 8. Hegel; 9. Schopenhauer; 10. Bacon) (*Historia de la filosofía moderna*). — *De realismo et idealismo*, 1858. — *Clavis Kantiana*, 1858. — *Anti-Trendelenburg*, 1870. — *Ueber das Problem der menschlichen Freiheit*, 1875 (*Sobre el problema de la libertad humana*). — *Kritik der kantischen Philosophie*, 1883. — *Kleine Schriften*, 8 partes, 1888-1901.—*Goethe-Schriften*, 9 partes, 1889 y *sigs.*, 5ª ed., 1902. — *Schiller-Schriften*, 4 cuadernos, 1890-1901. — *Philosophische Schriften*, 6 vols., 1892-1924. — Véase A. Trendelenburg, *K. F. und sein Kant. Eine Entgegnung*, 1869. — E. Traumann, *K. F.*, 1907. — W. Windelband, *K. F.*, 1907. — E. Hoffmann, *K. F.*, 1924.

FÍSICA. Nos ocupamos aquí exclusivamente de diversas concepciones de la física, no del contenido de la física, aun cuando este contenido está ligado en gran parte a la concepción correspondiente. Trataremos la concepción predominante en la Antigüedad y las concepciones moderna y contemporánea. Incluimos, pues, entre las concepciones de la física algunas de las habidas antes de que se constituyera la física como ciencia en el sentido moderno

I. *Antigüedad*. Varias fueron las ideas desarrolladas en este período sobre la "física". Las principales son las de Platón y los platónicos; la de Aristóteles; la de Demócrito, Epicuro y los epicúreos; y la de los estoicos.

Ni Platón ni los platónicos consideran que hay una ciencia que pueda llamarse "física", pero desarrollan concepciones físicas, esto es, concepciones relativas a la estructura de la Naturaleza y modos de ser de los objetos naturales. Estos objetos son, en principio, en cuanto entidades individuales, objeto de mera "opinión". Pero puede obtenerse un conocimiento "científico" de ellos viéndolos desde el punto de vista de los modelos inteligibles. Importante en las concepciones físicas de Platón y los platónicos es el uso de conceptos matemáticos, y especialmente geométricos. Así, por ejemplo, Platón consideró los cuerpos elementales como correspondientes a los poliedros regulares.

Para Aristóteles, la física es el estudio de las "causas segundas", a diferencia de la metafísica, que se ocupa de las causas primeras. Estas causas segundas operan en la Naturaleza. Como la Naturaleza es un género determinado del ser, la física, φίσικὴ ἀκρὸασις "es una especie de filosofía, pero no es la filosofía primera [metafísica]". El estudio físico de la Naturaleza es primariamente el estudio de ciertos conceptos fundamentales (espacio, tiempo, movimiento, etc.). Especialmente el movimiento y sus géneros constituye el tema de la física aristotélica. El órgano del conocimiento "físico" es el análisis conceptual, pero el conocimiento físico no consiste solamente en tal análisis. El análisis determina, por así decirlo, el "horizonte inteligible" de las cosas físicas y de las causas segundas. El análisis en cuestión se aplica a modos de ser accesibles "intuitivamente". Los objetos de que se ocupa la física son objetos dados a los sentidos, pero la física no es mera descripción de tales objetos, sino examen e interpretación de los mismos y de sus modos de ser.

Demócrito, Epicuro y los epicúreos consideraban la física como una de las tres partes fundamentales de la filosofía (junto a la teoría del conocimiento y la ética). La física se ocupa de conceptos tales como los átomos (que no son perceptibles por los sentidos). Por medio de estos elementos básicos y sus formas puede explicarse la naturaleza diversa de los cuerpos y el movimiento. Así, para estos filósofos el conocimiento de los objetos naturales se hace posible por medio de una hipótesis racional sin la cual el movimiento es ininteligible.

Los estoicos consideraban la física asimismo como una de las tres partes de la filosofía (junto a la lógica y a la ética). La física de los estoicos (v.) es una física continuista y se funda en una cierta concepción de la realidad de los cuerpos y en una cosmología.

Común a todos estos filósofos es considerar la física como una parte de lo que hoy se llamaría "la ontología de la Naturaleza". La física es "filosofía natural" en un sentido de esta expresión distinto del moderno (véase FILOSOFÍA NATURAL). No se basa en la experimentación, pero no desdeña la observación. Consiste principalmente en una serie de hipótesis destinadas a explicar la naturaleza esencial de los cuerpos, la reunión de estos cuerpos en un conjunto (la Na-

turaleza) y el movimiento de los cuerpos. La explicación dada no se opone al sentido común. No es que la la explicación física y la del sentido común sean iguales (no lo son en los platónicos y menos todavía en los epicúreos). Pero es posible comprender por medio del sentido común las hipótesis enunciadas. La Naturaleza es explicada como algo esencialmente "representable". Finalmente, todos los conceptos físicos utilizados por los filósofos antiguos se refieren a todas las propiedades esenciales de los objetos naturales y de la Naturaleza en conjunto. No hay en la física antigua, por lo tanto, "limitaciones" del tipo de las que se encuentran en la moderna.

Puede alegarse que en las descripciones anteriores se han descuidado dos aspectos de la física antigua. El primero es el modo de conocimiento físico inaugurado por los presocráticos (excluyendo quizás a Demócrito). El término 'física' viene, además, del vocablo φύσις que los presocráticos usaron. Sin embargo, no consideramos que deba tenerse en cuenta este aspecto, porque para los presocráticos la "física" era simplemente *la* filosofía, no habiendo ni siquiera distinción entre φὐσις y ἦθος El segundo es la serie de trabajos físicos que se llevaron a cabo en la escuela de Alejandría, por científicos como Héron y Arquímedes. Este aspecto no puede ser excluido en una consideración de las diversas concepciones de la física, porque en gran medida representa la prehistoria de la física moderna. Una historia de la física desde el punto de vista moderno tiene en cuenta, en efecto, más a Héron y a Arquímedes que a Aristóteles y a los estoicos. Sin embargo, no le prestamos aquí la atención debida, porque no se trata de una concepción suficientemente representativa de la mentalidad antigua respecto a la idea de la física. Aun cuando los filósofos estudiaron los trabajos de los "físicos" en sentido propio, y recibieron de ellos influencias, no los consideraban propiamente como una física en tanto que filosofía natural, sino como una "ciencia práctica" o un "arte mecánica".

II. *Edad Moderna.* Durante mucho tiempo se estimó que la idea de la física en sentido moderno comenzó solamente con Galileo, y que la física medieval era simplemente una reproducción (acaso refinada) de la física antigua, y especialmente (y a veces exclusivamente) aristotélica. Hoy se tiende a reconocer que hay en los textos de no pocos filósofos medievales análisis físicos que se aproximan a los modernos y que en algunos casos los anticipan notablemente. Nos hemos ocupado de un caso ejemplar en el artículo sobre la noción de ímpetu, al cual remitimos al lector para una idea (por desgracia, insuficiente) del tránsito del pensamiento físico medieval al moderno.

Si la física en sentido moderno no empieza sólo con Galileo, puede considerarse a éste como el representante de la madurez de la concepción moderna de la física. La primera gran sistematización de la física es la obra de Newton. En cierto sentido, el ápice de la física moderna está constituido por la mecánica. Pero no toda la física moderna se reduce a mecánica. Muy importantes desarrollos en esta física son el estudio del calor como energía, el estudio de los fenómenos eléctricos y el de los fenómenos electro-magnéticos. Pero es cierto que el punto de vista mecánico es sobremanera importante en la física moderna.

A continuación indicamos ciertos elementos característicos de la física moderna en la medida en que resultan filosóficamente interesantes.

1. La idea de que la matemática es, como precisó Galileo, el lenguaje en el cual "está escrito el libro de la Naturaleza". La física moderna —lo mismo, por lo demás, que la física contemporánea— es en gran parte "una lectura matemática de los fenó menos". Se ha estimado que en este respecto la física moderna es más "platónica" que "aristotélica", pero ello no se refiere al contenido de esta física, sino al ideal matematizante.

2. La importancia de la observa ción y de la experimentación —resu midas a veces con el nombre de "ex periencia"— en tanto que sean lleva das a cabo de un modo metódico y susceptibles de encajar dentro de teo rías expresables matemáticamente. Se ha descrito a veces la física moderna como una combinación de experimen to y matemáticas.

3. La idea de la homogeneidad del espacio y del tiempo, unida a la idea de que ni el espacio ni el tiempo por sí mismos ejercen ninguna acción causal. Espacio y tiempo son considerados como independientes de los fenómenos que "contienen" y constituyen los sistemas de referencia absolutos para la localización y determinación temporal de tales fenómenos (véanse ESPACIO, TIEMPO).

4. La concepción cinético-corpuscular de la materia, junto a la idea de que los aspectos cualitativos son ré ductibles a relaciones cuantitativas. Filosóficamente, ello se expresa me diante la distinción entre las cualida des primarias (generalmente, mecáni cas) y las cualidades secundarias (véa se CUALIDAD.

5. La explicación del movimiento como desplazamiento de los corpúscu los en el espacio y en un tiempo. Junto a ello, la eliminación de la idea de acción a distancia.

6. Las leyes de la conservación de la materia y de la conservación de la energía.

7. La idea de que la explicación de los fenómenos consiste esencial mente en la posibilidad de proporcio nar modelos (principalmente, mode los mecánicos) de tales fenómenos.

Debe observarse que las características anteriores constituyen solamente una selección de los rasgos muy generales de la física moderna. Debe observarse que algunos de ellos corresponden asimismo (como se verá luego) a la física contemporánea. Debe asimismo tenerse en cuenta que algunos de tales rasgos (por ejemplo [6] no fueron formulados sino muy al "final" de la evolución de la física moderna, cuando menos de un modo suficientemente riguroso. Finalmente, debe tenerse en cuenta que hay en la física moderna no pocos desarrollos que no corresponden exactamente a los rasgos en cuestión. A este último efecto recordamos: las discusiones relativas a la cuestión de la "acción a distancia"; las tendencias fenomenistas que se abrieron paso junto a las tendencias "fisicalistas" y mecanicistas —no solamente a finales del siglo XIX, sino ya en los siglos XVII y XVIII —; los intentos de completar, o fundamentar, al-gunos de los rasgos mencionados por medio de teorías de carácter "dinamicista"; la idea de que hay ciertos cambios —por ejemplo, la conversión de energía cinética en energía potencial— que son, o parecen ser, de carácter cualitativo; las tendencias "energetistas" aparecidas con ocasión

de la teoría electro-magnética de la luz; las teorías no corpusculares (teorías "fluidas" o "continuistas") de la materia, etc., etc. Como consecuencia de ello, toda imagen de la física moderna a base solamente de algunos rasgos muy generales es siempre una simplificación de esta física. Sin embargo, estos rasgos resultan iluminadores, sobre todo si se tiene presente que cada vez que ha habido "desviaciones" de estos rasgos ha habido al mismo tiempo intentos de "corregir" tales "desviaciones" regresando a un punto de vista cinético-cospuscular, mecanicista y, en la mayor parte de los casos, rigurosamente determinista.

III. Época contemporánea. Es todavía pronto para caracterizar la física contemporánea del modo completo como suele caracterizarse la moderna. Por una parte, y como se indicó antes, la física contemporánea —por la cual entendemos primariamente la física producida durante el siglo xx, con la teoría de la relatividad, la teoría cuántica, la mecánica ondulatoria, las relaciones de incertidumbre, los desarrollos en la física nuclear, etc., etc., participa plenamente de algunos rasgos de la física moderna y, en cierto modo, no puede distinguirse entre una "física moderna" y una "física contemporánea" en el mismo sentido en que distinguimos, por ejemplo, entre "física antigua" y "física moderna"; desde Galileo y Newton, en efecto, hay solamente una historia de la física. Por otro lado, la época contemporánea en la física no ha terminado todavía. Nos limitaremos por ello a señalar algunas tendencias filosóficamente interesantes en la física del siglo XX, tendencias que hemos tratado con más detalle en otros artículos de esta obra, tales como ATOMISMO, INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE) y RELATIVIDAD (TEORÍA DE LA).

Ciertos desarrollos de la física contemporánea han sido considerados con frecuencia como una culminación de la física moderna; así ha ocurrido, por ejemplo, con la teoría de la relatividad —por lo menos con la teoría especial de la relatividad— de Einstein, y con los primeros modelos atómicos (Rutherford, Bohr). No obstante, ya en estos desarrollos se marcan nuevas ideas que han revolucionado la física y la han hecho entrar con frecuencia, según se dice, "en crisis" — en una "crisis de fundamentos". Por lo pronto, ha habido cambios muy básicos en las concepciones del espacio y del tiempo, a los que nos hemos referido en los correspondientes artículos; su separación mutua y su carácter absoluto han sido negados. Tiempo-espacio aparece ahora como una estructura dinámica. Luego, ha habido cambios en la concepción de la materia; de la noción, relativamente simplificada, de que la materia se compone de corpúsculos invariables, se ha pasado a la idea de una constitución corpuscular-ondulatoria. La transformación de la materia en energía y viceversa ha recibido, como se sabe, comprobación resonante en los procesos de fisión y de fusión nucleares. Aquí nos interesan, sin embargo, más bien los cambios en la conceptualización, por lo que nos referiremos brevemente a algunos de ellos.

Ante todo, la física contemporánea se caracteriza por el fuerte predominio de tendencias operacionalistas. Estas tendencias se hallan ligadas a un creciente abandono de la noción de función.

En segundo lugar, los físicos contemporáneos no afirman ya —o no afirman con la misma seguridad que antes— que la explicación de los fenómenos consista en dar modelos, y mucho menos modelos mecánicos, de los mismos. La física contemporánea no es mecanicista — o, si se quiere, los elementos mecanicistas en ella han sido reducidos a un mínimo. En cuanto a los modelos, se reconoce que no pocos de los conceptos básicos de la física son irrepresentables. Por este motivo algunos autores han manifestado que la física contemporánea es mucho más "simbólica" que "representativa". De ahí que los físicos, y filósofos de la ciencia física, hayan aceptado el carácter "paradójico" de no pocos conceptos y de no pocas conclusiones de la física actual. Ello explica asimismo que hayan aceptado la posibilidad de diversas interpretaciones de una misma fórmula —como sucede, por ejemplo, con la función Ψ^2 en la mecánica de Schrödinger—, así como el uso de expresiones que para el físico "clásico" carecerían de sentido — como la expresión "nube de probabilidad".

Finalmente, se ha quebrado el imperio del determinismo clásico. La física contemporánea —o, cuando menos, ciertas partes de la misma— ha sido calificada de indeterminista. Es cierto que algunos autores han proclamado que ello es una fase transitoria y que es posible que se vuelva a una concepción determinista en un nivel subcuántico", pero hasta el presente la tendencia "indeterminista" sigue siendo predominante.

La física contemporánea ha suscitado muchos problemas de carácter lógico, epistemológico y ontológico. Por eso algunas de las teorías físicas actuales parecen más "filosóficas" que cualesquiera de las teorías físicas del pasado. En nuestra opinión, ello puede ser una ilusión resultante del mayor interés que suscita la física actual a los filósofos actuales. No puede olvidarse, en efecto, que la física moderna "clásica" fue asimismo motor, a veces invisible, y a veces claramente visible, de muchos análisis filosóficos.

Para el problema de la física antigua, véase la bibliografía del artículo NATURALEZA. Referencias al problema se hallan asimismo en diversas obras citadas en la bibliografía de CIENCIA. Especialmente interesantes son las siguientes obras: Samuel Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, 1956. — A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, 1928. — F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937. — Charles Mugler, *La physique de Platon*, 1960. — Friedrich Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors*, 1960 [Cornell Studies in Classical Philology, 33]. — W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Struktur und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, 1962. — Samuel Sambursky, *Physics of the Stoics*, 1959. — Id., id., *The Physical World of Late Antiquity*, 1962. — Entre las numerosas obras sobre física medieval, destacamos los extensos trabajos de Pierre Duhem y de Anneliese Maier mencionados en varias bibliografías (DUHEM [PIERRE], ESCOLÁSTICA, etc.). Además: J. A. Weisheipl, *The Development of Physical Theory in the Middle Ages*, 1959. — J. A. McWilliams, S. J., *Physics and Philosophy. A Study of S. Thomas. Commentary on the Eight Books of Aristotle's Physics*, 1945. — Estudios de comparación entre física (o filosofía) "tradicional" y física moderna: J. Daujat, *Physique moderne et philosophie traditionelle*, s/f. (1958). — Henry Margenau, *S. Thomas and the Physics of Today, A Confrontation*,

1958 (The Aquinas Lect. 1958): Las obras sobre la estructura de las teorías físicas (especialmente de las teorías físicas contemporáneas), sobre la lógica de la ciencia física y sobre las relaciones entre la física y la filosofía son ya muy numerosas; algunas de ellas han sido mencionadas en la bibliografía del artículo CIENCIA. Aquí citaremos sólo algunas de ellas, incluyendo varias que soy hoy consideradas "clásicas", aunque ya escasamente influyentes. No establecemos distinción entre obras sobre estructura de las teorías físicas, obras sobre las relaciones entre física y filosofía y otros temas similares, porque en la mayor parte de los libros citados se tratan casi todas estas cuestiones conjuntamente. He aquí una lista: Pierre Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, 1906. — Abel Rey, *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, 1907. — Max Planck, *Die Einheit des physikalischen Weltbildes*, 1909 (este trabajo, junto con *Das Weltbild der neuen Physik* [1929] y otros ha sido editado en el volumen *Wege zur physikalischen Erkenntnis*, 1933). — Hugo Dingler, *Die Grundlagen der Physik. Synthetische Prinzipien der mathematischen Naturphilosophie*, 1919. — P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, 1927. — Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, 1927 (trad. inglesa ampliada: *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, 1949)., especialmente Parte II. — Bertrand Russell, *The Analysis of Matter*, 1927. — Herbert Feigl, *Theorie und Erfahrung in Physik*, 1929. — A. S. Eddington, *The Nature of the Physical World*, 1929 (trad. esp.: *La naturaleza del mundo físico*, 1938). — V. Lenzen, *The Nature of the Physical Theory*, 1931. — N. Abbagnano, *La fisica nuova. Fondamenti di una teoria della scienza*, 1934. — Xavier Zubiri, "La nueva física. Un problema de filosofía", *Cruz y Raya*, Nº 10 (1934), reimp. en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, págs. 305-77. — Hermann Weyl, *Mind and Nature*, 1934 (The W. J. Cooper Foundation Lectures 1933). — Aloys Wenzl, *Metaphysik der Physik von heute*, 1935. — Bauer, L. de Broglie, L. Brunschvicg, A. Rey, Ch. Serrus, *L'évolution de la physique et de la philosophie*, 1935. — P. W. Bridgman, *The Nature of Physical Theory*, 1936. — J. D. García Bacca, *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas*, 1936 (tesis). — L. Brunschvicg, *La physique du vingtième siècle et la philosophie*, 1936. — L. S. Stebbing, *Philosophy and the Physicists*, 1937. — Philipp Frank, *Interpretations and Misinterpretations of Modern Physics*, 1938. — A. S. Eddington, *The Philosophy of the Physical Science*, 1939 (trad. esp.: *La filosofía de la ciencia física*, 1945). — Philipp Frank, *Between Physics and Philosophy*, 1941 (trad. esp.: *Entre la física y la filosofía*, 1944). — James Jeans, *Physics and Philosophy*, 1943. — Max Born, *Experiment and Theory in Physics*, 1944. — Paulette Destouches-Février, *Recherches sur la structure des théories physiques*, 1945 (tesis). — Jaime M. del Barrio, S. J., *Las fronteras de la física y de la filosofía*, 4 vols. (I, 1945). — J. Daujat, *L'intélligibilité dans la théorie physique et ses concepts*, 1946. — Raoul Blanché, *La science physique et la réalité. Réalisme, positivisme, mathématisme*, 1948. — P. W. Bridgman, *Reflections of a Physicist*, 1950. — Henry Margenau, *The Nature of Physical Reality. A Phylosophy of Modern Physics*, 1950. — G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, 1951. — Viscount Samuel, *Essay in Physics*, 1951. — E. Schrödinger, *Science and Humanism. Physics in Our Time*, 1951. — Carlos París, *Física y Filosofía*, 1952. — V. Tonini, *Epistemologia della fisica moderna*, 1953. — W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955 (trad. esp.: *La imagen de la Naturaleza en la física actual*, 1957). — E. M. Hutten, *The Language of Modern Physics*, 1956. — L. O. Kattsoff, *Physical Science and Physical Reality*, 1957. — D. Faggiani, *La struttura logica della fisica*, 1957. — Suzanne Bachelard, *La conscience de rationalité. Essai phénoménologique sur la physique mathématique*, 1958. — W. Heissenberg, *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*, 1958 (Gifford Lectures 1955-1956) (trad. esp.: *Física y filosofía*, 1960). — P. W. Bridgman, F. J. Collingwood, H. Margenau, G. P. Klubertanz, S. J., A. Grünbaum *et al.*, *The Nature of Physical Knowledge*, 1960, ed. L. W. Friedrich, S. J. — Viktor Gorgé, *Philosophie und Physik. Die Wandlung zue heutigen erkenntnistheoretischen Grundhaltung in der Physik*, 1960 [Erfahrung und Denken, 5]. — Adolf Wirk, *Philosophie und Physik*, 1961. — V. E. Smith, Ch. De Koninck, Y. R. Simon, K. F. Herzfeld, B. M. Ashley, artículos sobre "The Philosophy of Physics", en *St. John's University Studies*. [Philosophical Series, Nº 2, 1961]. — Ernest Nagel, *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961, especialmente págs. 79-397. — Henry Margenau, *Open Vistas. Philosophical Perspectives of Modern Science*, 1961. — Milic Capek, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, 1961. — P. W. Bridgman, F. J. Collingwood, H. Margenau, G. P. Klubertanz, A. Landé, R. J. Seeger, A. Grünbaum, *The Nature of Physical Knowledge*, 1962, ed. L. W. Friedrich, S. J. — H. Lange, *Ontologie der Physik* [en prep.]. — Para los supuestos filosóficos en la física moderna o "clásica": E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Study*, 1925. — A. d'Abro, *The Decline of Mechanism in Modern Physics*, 1939, 2ª ed.: *The Rise of the New Physics. Its Mathematical and Physical Theories*, 2 vols., 1951. — M. Capek, *op. cit. supra*, págs. 1-140. — Historias (breves): A. Einstein y L. Infeld, *Physik als Abenteuer der Erkenntnis*, 1938 (trad. esp.: *La física, aventura del pensamiento*, 1939). — Desiderio Papp, *Historia de la física*, 1944. — George Gamow, *Biography of Physics*, 1961 (trad. esp.: *Biografía de la física*, 1962). — Walther Schulze-Sölder, *Die Problematik des Physikalisch-Realen. Physik an der Grenze der Metaphysik*, 1962. — Varios, *Philosophie de la physique*, 1962 [Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences, 16-18 Oct., 1961]. — Muchas revistas filosóficas contienen artículos de interés sobre la lógica y estructura de las teorías físicas, sobre las implicaciones filosóficas de la física contemporánea, sobre las relaciones entre cuestiones suscitadas en la física y problemas filosóficos; destacamos: *Scientia*; *Philosophy of Science*; *The British Journal for the Philosophy of Science*; *Methodos*; *Theoria*. De las revistas en este respecto interesantes cuya publicación ha cesado ya, citamos *Erkenntnis*.

FISICALISMO. El término 'fisicalismo' puede entenderse en cuatro sentidos. (1) Como la doctrina según la cual los procesos psíquicos pueden reducirse a procesos físicos. (2) Como la doctrina según la cual los procesos psíquicos pueden explicarse en términos de procesos físicos. (3) Como la doctrina según la cual la física constituye, o debe constituir, el modelo para todas las ciencias — cuando menos las ciencias naturales. (4) Como una solución dada, dentro del Círculo de Viena, a los problemas suscitados por la teoría de la verificación (VÉASE) interpretada en sentido radical. Nos referiremos aquí principalmente a (4), aun cuando algunas de las tesis propuestas en este sentido

del vocablo 'fisicalismo' impliquen en parte (3) y sean muy favorables a (2) y hasta a (1).

Puesto que los enunciados protocolarios (véase PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS]) describen algo directamente observado por alguien, y puesto que verificar (o comprobar) un enunciado equivale a que alguien tenga una experiencia correspondiente a lo que se trata de verificar, resulta que la verificación tiene que llevarse a cabo dentro de un sujeto. La experiencia en cuestión es, pues, siempre "mi experiencia". En tal caso se pregunta cómo algún otro observador puede tener "mi experiencia". El significado de cada enunciado se basa así en la experiencia individual y no puede traducirse a otra experiencia individual. En consecuencia, se produce lo que se ha llamado el "solipsismo lingüístico", que hace al parecer imposible la ciencia, la cual consiste en enunciados comunicables y, por así decirlo, Ínter-subjetivos.

Para resolver esta dificultad Otto Neurath propuso que los actos de percepción a que se refieren los enunciados protocolarios fueran expresados en forma behaviorística. En otros términos, tales enunciados deben describir el comportamiento del sujeto, y este comportamiento debe poder expresarse en términos físicos o, mejor dicho, en términos de la ciencia física. Así, los enunciados empíricos son expresados mediante el lenguaje de la física. Según Neurath, este fisicalismo debe entenderse asimismo en el sentido de que postula la "unidad de la ciencia", basada en la física. Por lo tanto, Neurath trató de resolver el problema (4) en relación con el supuesto a que se refiere el significado (3) y en estrecha relación con (1) o, por lo menos, con (2) [véase *supra]*,

Rudolf Carnap se adhirió a la propuesta de Neurath, pero modificándola y haciéndola a la vez más compleja y más flexible. Según Carnap, los enunciados protocolares son "enunciados fundacionales" o "enunciados primitivos", es decir, enunciados que describen directamente una experiencia. Hay que aceptarlos, pues, como básicos en vez de considerarlos como equivalentes directamente a enunciados de carácter fisicalista y behaviorista, como pretendía Neurath. Carnap aceptó asimismo que el lenguaje fundamental de la ciencia es el de la física. Y a base de ello declaró que los enunciados protocolarios, aunque siguen siendo básicos, son traducibles. Un enunciado protocolario es así traducible a enunciados que describen estados del cuerpo del que enuncia. La comprobación de un enunciado protocolario consiste en ver si el enunciado traducido —que es intersubjetivo— coincide con otro enunciado traducido. La diferencia entre Neurath y Carnap no parece ser en este respecto considerable, pero hay que tener en cuenta que mientras el primero niega que los enunciados protocolarios describan directamente una experiencia, el segundo lo afirma. Por lo tanto, para Carnap los enunciados protocolarios no pertenecen propiamente al lenguaje de la ciencia; pertenecen a él sólo en tanto que son traducidos al lenguaje fisicalista. Es obvio, pues, que Carnap mantiene aquí una posición considerablemente más convencionalista y en muchos sentidos menos "ingenua" que Neurath. Según escribe J. R. Weinberg *(op. cit. infra,* pág. 264), resumiendo la argumentación de Carnap, "el lenguaje físico se halla caracterizado por el hecho de que enunciados de la forma más simple adscriben un valor definido o una zona definida de valores de un coeficiente de un estado físico, a una serie específica de coordenadas. Todo enunciado de la física debe ser formado de tal modo, que cualquier enunciado protocolario que pueda trasladarse al primero esté contenido en él. El lenguaje de la física es un lenguaje universal en el sentido de que todo enunciado puede ser traducido a tal lenguaje".

Otto Neurath, "Physicalism. The Philosophy of the Viennese Circle", *The Monist,* XLI (1931), 618-23. — Hans Reichenbach, "Der physikalische Wahrheitsbegriff", *Erkenntnis,* II (1931), 156-71. — Otto Neurath, "Soziologie im Physikalismus", *ibid.*, 393-431. — Rudolf Carnap, "Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft", *ibid.*, 432-65. — Id., íd., "Psychologie in physikalischer Sprache", *ibid.*, III (1932-1933), 107-42. — Thilo Vogel, "Bemerkungen zur Aussagentheorie des radikalen Physikalismus", *ibid.*, IV (1934), 160-4. — Otto Neurath, "Radikaler Physikalismus und "Wirkliche Welt'", *ibid.*, 346-62. — B. Juhos, "Kritische Bemerkungen zur Wissenschaftstheorie des Physikalismus", *ibid.*, 397-418. — Id., íd., "Empiricism and Physicalism", *Analysis* II (1935), 81-92. — Tadeusz Kotarbiński, Adam Wiegner, L. Chwistek, "Physicalisme et critique de la métaphysique", *Actes du Cong. Int. de Philosophie scientifique,* I (1935). — Julien Pacotte, *Le physicalisme dans le cadre de l'empirisme intégral,* 1936. — J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism,* 1936, especialmente Parte IV (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico,* 1958). — C. A. Mace, "Physicalism", *Proceedings of the Aristotelian Society,* XXXVII (1937). — E. Kaila, *Über den physikalischen Realitätsbegriff,* 1942. — J. Kotarbińska, "Le physicalisme et les étapes de son évolution", *Proceedings of the Tenth Int. Cong. of Philosophy* (1949), págs. 636-39. — Véase también la bibliografía de PROTOCOLARIOS (ENUNCIADOS).

FISICOMORFISMO. Véase ANTROPOMORFISMO.

FÍSICO-TEOLOGÍA. El nombre "físico-teología" fue usado por vez primera por William Derham en la obra *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from his Works of Creation. Being the Substance of XVI Sermons preached... in the Year 1711 and 1712* (London, 1713). El mismo autor publicó poco después una Astroteología: *Astro-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from a Survey of the Heavens* (London, 1715). En uno y otro caso se trataba de demostrar la existencia y bondad de Dios por medio de una descripción de la riqueza, magnificencia y armonía de la Naturaleza. Aunque el nombre era nuevo, la idea tenía ya una larga historia. Muchos pensadores cristianos, especialmente los que se preocuparon por ligar este mundo a la obra de Dios, según las célebres palabras de San Pablo (Rom., I 19-21), desarrollaron consideraciones "físico-teológicas". *Un* ejemplo de ello lo tenernos en la *Introducción al símbolo de la Fe,* de Fray Luis de Granada, en particular las partes en las cuales se describe y ensalza la armonía de la Naturaleza y de todos los seres vivientes. También en la vieja teología natural y en los numerosos libros *de creaturis* (por ejemplo, Sabunde) las ideas físico-teológicas se habían desarrollado considerablemente. Gran parte de ellas se transmitieron a la llamada *religión natural,* especialmente a aquellas partes de ésta que se ocupaban

de examinar el mundo como la obra de un artista, como una construcción que alude siempre a su constructor o plasmador. Así se fue desarrollando la idea de una rama particular de la filosofía de la Naturaleza que desembocó en una serie de obras de las cuales las de Derham son únicamente el comienzo. No queremos decir con esto que la físico-teología del siglo XVIII sea *simplemente* el resultado de una tradición doble que llegó a unir la filosofía natural con la religión natural; además de ello, y sobre todo, la físico-teología setecen-tista fue un producto particular de la Ilustración, por lo menos del primer período optimista, y fundamentalmente deísta, de ella. En efecto, los físico-teólogos destacaron no solamente la perfección de este mundo como obra de Dios, sino que concibieron a este Dios como creador del mundo más bien que como padre providencial que cuida constantemente de todas sus contingentes criaturas.

Entre las obras físico-teológicas, además de las mencionadas de Derham, merece referencia especial, por la influencia ejercida, la del Abate A. Pluche, *Le Spectacle de la Nature, ou Entretiens sur les particularités de l'histoire naturalle qui ont paru les plus propres à rendre les jeunes gens curieux et à former leur esprit* (1732-1750). Pero hay muchas otras obras en las cuales los autores tomaron un aspecto particular de la Naturaleza para desarrollar sus ideas físico-teológicas. He aquí algunas mencionadas por P. Hazard en su libro *La pensée européenne au XVIIIe siècle. Notes et References*, 1946, págs. 51-52: *Hydrotheologie* (Hamburg, 1735), *Insectotheologia* (Frankfurt und Leipzig, 1740), *Testaceotheologie* (Leipzig, 1744), por Fr. Chr. Lesser; *Anthropotheologie, wie man Gott aus der Betrachtung des Menschen erkennen könne* (Halle, 1769), por J. H. Schutte. El nombre de físico-teología, empleado por Derham, reapareció; por ejemplo, en la obra *Physicotheology; or a philosophico-moral Disquisition concerning Human Nature, Free Agency, Moral Government and Divine Providence* (London, 1741), por Th. Morgan. La físico-teología se desarrolló especialmente en Francia, Inglaterra y Alemania.

El tema *central* de la fisico-teología, antes o después de tener este nombre, fue siempre la mostración de la *relación* entre la perfección del mundo y el ajustado ensamble de sus partes, y la existencia de Dios. De este tema procede la llamada prueba físico-teológica, que con frecuencia es considerada como un aspecto de la prueba teleológica. En este sentido la tomó Kant en la *Crítica de la razón pura* al rechazar la demostración por la finalidad como insuficiente, en vista de la imposibilidad de probar esta finalidad supuesta, ya que ella requería una teodicea que justificara la evidente existencia del mal y su lugar dentro del universo. En la *Crítica del juicio* (Cfr. sobre todo § 85), Kant se refiere de nuevo a la físico-teología y la define formalmente como el propósito que tiene la razón de inferir la causa suprema de la Naturaleza y de sus propiedades a partir de los *propósitos* (empíricamente conocidos) de la Naturaleza. Esto distingue a la físico-teología de la ético-teología, que ejecuta una parecida inferencia, pero derivada del propósito moral de los seres racionales en la Naturaleza, propósito moral que no es ya conocido empíricamente, sino cognoscible *a priori*. Según Kant, la primera procede de la segunda, y por eso la físico-teología no puede indicar nada sobre un *propósito final* de la creación. A lo sumo, puede justificar el concepto de una causa inteligente como concepto subjetivo de la posibilidad de cosas que podemos comprender inteligiblemente. Así, concluye Kant, la físico-teología nos induce a buscar una teología, pero no puede producirla; es simplemente una preparación o propedéutica para la teología misma.

Véanse los libros de Mayer y Kaestner en la bibliografía del artículo TELEOLOGÍA.

FISIOGNOMÍA. La interpretación del carácter y de los hábitos psicológicos a partir de las características corporales recibe el nombre de *fisiognomía (* o también *fisiognómica*). Con frecuencia se incluye dentro del estudio fisiognómico la investigación de las analogías de las figuras humanas con las especies animales. En el tratado atribuido a Aristóteles y titulado *Physiognomica* —parecido en *algunos* respectos a los *Caracteres,* de Teofrasto— se indica que las disposiciones psicológicas corresponden a características somáticas y no son causalmente ajenas a los impulsos del cuerpo. Pero como a la vez el cuerpo reacciona a las afecciones del alma, hay que suponer la existencia de una constante interacción entre cuerpo y alma. Esta interacción, por otro lado, se manifiesta, según el autor del citado tratado, en todas las creaciones de la Naturaleza, de tal suerte que partiendo de la figura de los animales pueden diagnosticarse sus habilidades. Ello ha sido reconocido, al parecer, por "autores anteriores", los cuales han adoptado tres métodos. El primero se basa en las especies de los animales, y supone que como cada especie animal tiene una cierta forma y disposición, el hombre que posee un cuerpo similar al del animal poseerá también un alma similar. El segundo sigue la misma vía, pero en vez de referirse a especies de animales se refiere a razas de hombres. El tercero se apoya en la existencia de tipos de hombres y es, en rigor, una ciencia de los caracteres. El autor de la *Physiognomica* estudia los tres métodos, pero dedica particular atención al último. Ahora bien, los fisonomistas o fisiognómicos anteriores, οἱ προγεγενημένοι φυσιογνώμονες, a que el autor se refiere, son probablemente muchos. Se sabe, en efecto, que algunos pitagóricos se ocupaban de fisiognomía, la cual se convirtió no solamente en una teoría, sino también en una práctica. Lo mismo sucedió posteriormente con algunos platónicos y neoplatónicos. En tanto que práctica que usaba el primero de los tres citados métodos, la fisiognomía fue combatida por varios Padres de la Iglesia, como lo muestran los ataques al respecto de Orígenes en su tratado contra Celso. Muchos autores antiguos, por lo demás, se refirieron a la fisiognomía; ejemplos se hallan en Cicerón (Tusc, *disp.,* IV, 37; *De fato,* V), Plinio *(Hist. nat.,* XI, 3), Séneca *(De ira,* II, 35), Sexto el Empírico *(Hyp. Pyrr.,* I, 85). Algunos, como Galeno, escribieron extensamente sobre ella, pero reduciéndose casi enteramente a la fisiognomía como ciencia de los caracteres humanos. También se ocuparon de fisiognomía los árabes, como Averroes y Avice-na, este último en el tratado sobre los animales, en el cual aprovechó

algunas ideas que se encuentran en el tratado aristotélico acerca de las partes de los animales. Un autor medieval, Miguel Escoto, escribió en 1272 una obra titulada *De hominis physiognomiae,* que fue publicada en 1477. La fisiognomía, en un sentido general y comprendiendo todos los métodos de referencia, resurgió con particular ímpetu en el Renacimiento. Ejemplos son Campanella en *De sensu rerum* (II 31), A. Achilini en *De principis physiognomiae* (1503), pero sobre todo Giambattista Porta en su *De humana physiognomia (* 1593) y *Physiognomia coelestis* (1603). Durante el siglo XVII la fisiognomía fue poco estudiada y, en general, bastante despreciada, con algunas excepciones, como la de Rudolf Goclenius (*Physiognomia,* 1625), que son, en rigor, una continuación de los estudios fisiognómicos del siglo XVI. En cambio, el siglo XVIII volvió a insistir en la fisiognomía y procuró darle una base científica. El más eminente ejemplo de ello es la obra de J. C. Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe (Fragmentos fisiognómicos para el fomento del conocimiento del hombre y del amor al hombre)* [I, 1775; II, 1776; III, 1777; IV, 1778], una obra altamente estimada por Goethe. Ya el Padre Feijoo dedicaba varias consideraciones a la fisiognomía: "Esta voz —escribía *(Teatro Crítico,* Disc. II 2)— significa un Arte, que enseña a conocer por los lineamientos externos, y color del cuerpo, las disposiciones internas, que sirven a las operaciones del alma. Decimos en la definición *del cuerpo,* no precisamente del rostro, porque la inspección sola del rostro toca a una parte de la Physionomía, que se llama *Metoposcopia.* Así la *Physionomía* examina todo el cuerpo; la *Metoposcopia,* sólo la cara." Y siguiendo las normas clásicas, Feijoo exponía (mas para *refutarlas)* las cinco reglas seguidas por los partidarios de esta ciencia desde Aristóteles: (1) Analogía en la figura con alguna especie de animales; (2) Semejanza con otros hombres ya conocidos; (3) Disposición exterior que inducen algunas pasiones; (4) Representación del temperamento; (5) Representación de otro sexo. Como se ve, lo que a comienzos del siglo xvm era todavía considerado como demasiado dependiente de una superstición, al final del siglo fue presentado como una ciencia. Sin embargo, las pretensiones científicas de los partidarios setecentistas de la fisionomía no quedaron cumplidas. Solamente en el siglo XIX y luego en el XX se iniciaron una serie de estudios que, aunque no se presentaban como propiamente fisiognómicos, estaban en cierta relación con varios precedentes de la fisiognomía. Es el caso de autores como Karl Gustav Carus, que estudiaron los problemas relativos a la simbólica de la forma humana *(Symbolik der menschlichen Gestalt,* 1853). Es también el caso de autores como Darwin y Piderit, que han estudiado, desde un punto de vista biológico y psicobiológico, varios problemas relativos a la expresión en los hombres y en los animales, y la relación entre mímica y fisiognomía. En una cierta medida, la fisiognomía ha quedado absorbida en los últimos decenios en investigaciones múltiples. Los trabajos caracterológicos de Kretschmer (véase CARÁCTER) constituyen una parte de ellas. También tienen relación con problemas fisiognómicos muchas de las indagaciones caracte-rológicas y morfológicas, del tipo de las de Klages o de las desarrolladas por los que han elaborado las ciencias del espíritu (v.). Por su lado, Spen-gler ha opuesto lo que llama "fisiognómica" a la "sistemática" como partes de la morfología, es decir, del método general para la comprensión del universo. La morfología de lo mecánico y de la extensión, "la ciencia que descubre y organiza las leyes de la Naturaleza y las relaciones de causalidad, se llama sistemática. La de lo orgánico, de la historia y de la vida, de todo lo que lleva en su seno dirección y destino, se llama fisiognómica" *(Der Untergang des Abendlandes,* 1923, t. I, 136). La fisiognómica se refiere, pues, aquí al devenir mismo, a lo irreversible, y corresponde a la forma de pensar cósmico-orgánica (véase PERIFILOSOFÍA).

W. Wittich, *Physiognomie und Phrenologie,* 1870. — F. H. Marcus, *Etwas über die Physiognomik,* 1882. — R. Kassner, *Die Verwandlung.* Id., id., *Das physiognomische Weltbild,* 1930. — M. Picard, *Die Grenzen der Physiognomik,* 1937. — R. Buttkus, *Physiognomik. Neuer* Weg *zur Menschenkenntnis,* 1956.

FISIOLOGÍA. Los términos 'fisiología' y 'fisiólogos' son empleados en los contextos filosóficos en distintos sentidos de los que se usan en los contextos científicos. Destacamos dos de los sentidos filosóficos.

1. Aristóteles llamaba *fisiólogos,* φυσιολόγοι (y, a veces también, *fisicos,* φυσυκοί) a los primeros filósofos griegos, esto es, a los pensadores milesios (VÉASE), los cuales, según el Estagirita, afirmaban la unidad del ser como materia y deducían de tal unidad todas las demás cosas. Los fisiólogos diferían, pues, de los eleáticos (quienes concebían el ser como inmóvil) y de los pitagóricos (Cfr. *Met.*, Λ 986 b 30; 990 a 3, 992 b 4) Algunas veces se ha llamado *fisiólogos* a todos los filósofos presocráticos; este uso se ha extendido desde que se ha considerado todo el período presocrático como esencialmente cosmológico v, por consiguiente, fundamentalmente preocupado por la razón, λόγος, del principio de las cosas, φύσις.

2. En el capítulo sobre la arquitectónica (VÉASE) de la razón pura, insertado en la parte sobre metodología trascendental de la *Crítica de la razón pura* (A 832-52/860-80), Kant dividió la parte especulativa de la metafísica —la metafísica del uso especulativo de la razón mediante concepciones *a priori*— en *filosofía trascendental* y en *fisiología de la razón pura.* La filosofía trascendental abarca el sistema de todos los conceptos y principios pertenecientes al entendimiento y a la razón relativos a objetos en general; puede ser, pues, llamada también *ontología.* La fisiología de la razón pura estudia la suma de los objetos dados a los sentidos o a cualquier otra clase de intuición; puede ser llamada *physiologia rationalis.* Por otro lado, el uso de la razón en tanto que examen racional de la Naturaleza puede ser *físico (inmanente)* o *hiperfísico (trascendente).* El primero da lugar a la *fisiología inmanente,* la cual puede referirse a los objetos de los sentidos externos *(física racional)* o a los objetos de los sentidos internos *(psicología racional).* El segundo da lugar a la *fisiología trascendente,* la cual puede tener una relación interna o una relación extema con su objeto.

En el primer caso tenemos la *fisiología de la Naturaleza en conjunto* o conocimiento trascendental del mundo *(cosmología racional);* en el segundo tenemos el conocimiento de la relación entre la Naturaleza y un Ser situado más allá de la Naturaleza, o conocimiento trascendental de Dios *(teología racional).* Así, todo el sistema de la metafísica especulativa se divide en cuatro partes: (I) ontología; (II) fisiología racional; (III) cosmología racional y (IV) teología racional. Y la fisiología racional puede subdividirse en física racional y psicología racional.

FISKE (JOHN) (1842-1901) nac. en Hartford (Connecticut, EE.UU.), estudió en Harvard y profesó en Washington. Fiske trató de hallar en el naturalismo, y en el evolucionismo spenciriano, razones para apoyar el teísmo. Como indica H. W. Schneider (A *Hist. of American Pliilosophy,* 1946, pág. 323), "la síntesis de las ciencias positivas era para Spencer un objetivo primario; en cambio, para Fiske las ciencias eran interesantes porque lo conducían a la 'épica de la Naturaleza' y la Naturaleza era interesante porque lo llevaba a Dios". Puede hablarse, pues, de un "teísmo cósmico", según el cual Dios es "la eterna e infinita energía de la cual proceden todas las cosas". Por lo demás, el pensamiento de Fiske se fue haciendo cada vez menos naturalista y spenceriano, y cada vez más teísta.

Obras: *Outlines of Cosmic Philosophy Based on the Doctrine of Evolution,* 1874. — *The Unseen World,* 1876. — *Excursions of an Evolutionist,* 1883. — *The Destiny of Man Viewed in the Light of His Origin,* 1884. — *The Idea of God as Affected by Modern Knowledge,* 1885. — *Darwinism and Other Essays,* 1888. — *Through Nature to God,* 1899. — *A Century of Science, and other Essays,* 1899. — *Life Everlasting,* 1901. — *Miscellaneous Writings,* 1902. — Correspondencia: John Spencer Clark, *The Life and Letters of J. F.,* 2 vols., 1917 y Ethel F. Fisk, ed., *The Letters of J. F.,* 1940. — Véase, además de la obra de Schneider *supra* (págs. 321 sigs.): E. D. Mead, *J. F. as a Philosopher,* 1886. — Gustav Reese, *Evolutionismus und Theismus bei J. F.,* 1909 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, ed. K. Falckenberg, 9]. — Milton Berman, *J. F. The Evolution of a Popularizer,* 1961 [Harvard Monographs, 48].

FONSECA (PEDRO DA) (1528-1599) nac. en Cortizada (Portugal). En 1548 ingresó en la Compañía de Jesús y durante varios años fue profesor en la Universidad de Coimbra, ejerciendo en ella una gran influencia y siendo la principal autoridad filosófica de la época en que se apoyó el curso de los Conimbricenses (VÉASE). Por lo demás, la metafísica y la ontología de este curso está constituida en gran parte por los comentarios a la *Metafísica* aristotélica, de Fonseca. La intención principal de este autor fue la presentación de la doctrina metafísica del Estagirita en un sistema doctrinal lo más completo y consistente posible. Análogamente a Suárez (VÉASE), aunque con menor amplitud (y sistematismo) que la mostrada en las *Disputationes* de éste, Fonseca no creyó que una serie de comentarios al texto aristotélico fuesen suficientes; se necesitaba sobre todo, a su entender, un conjunto doctrinal metafísico, aun cuando tuviese que ser presentado al hilo de las reflexiones del Estagirita. Característico de Fonseca es el primado dado en sus comentarios a las cuestiones de lo que luego ha sido considerado como la base de la ontología formal — cuestiones tales como las del concepto del ente, la analogía del ente, la naturaleza de la substancia, el principio de individuación, etc. Por lo demás, Fonseca no sigue en todas estas cuestiones una sentencia fija; elige en cada caso la que cree abonada por más sólidas razones. En algunos casos considera que hay en ciertos aspectos de sentencias opuestas algo que debe ser admitido. Así ocurre, por ejemplo, con el problema de la analogía del ente; Fonseca admite, en efecto, la analogía de proporción y la analogía de atribución en respectos diversos. En otros casos adopta una posición intermedia entre sentencias consideradas irreductibles entre sí. Tal sucede, por ejemplo, con el problema del tipo de distinción que debe admitirse entre la esencia y la existencia en los entes creados; Fonseca adopta una posición intermedia entre la afirmación de una distinción real y la idea de que solamente hay vina distinción de razón.

Los trabajos filosóficos de Fonseca, aunque grandemente influyentes, lo fueron, sin embargo, menos que sus investigaciones teológicas. El teólogo portugués es considerado como el fundador de la doctrina de la ciencia media (VÉASE) o tercera ciencia de Dios, situada entre la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión. Esta doctrina, admitida por los jesuitas y desarrollada por Luis de Molina (VÉASE), fue combatida por muchos filósofos y teólogos dominicos (por ejemplo, Domingo Báñez), siendo uno de los ejes de las controversias *de auxiliis.* Nos hemos referido con más detalle a esta contribución de Fonseca en el citado artículo sobre la noción de ciencia media, así como en el artículo Futuribles (VÉASE).

Obras: *Institutionum Dialecticarum libri octo,* 1567. — *Commentatorium... in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae,* 4 vols. (I, 1577; II, 1589; III, 1604; IV, 1612). Reimp. de la edición de Colonia (4 vols., 1615-1629), 4 vols., 1962-1963. — *Isagoge Philosophica,* 1591. — Véase M. Uedelhofen, *Die Logik Petrus Fonsecas,* 1916 (Cuaderno XIII de la serie *Renaissance und Philosophie,* ed. A. Dyroff). — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* Vol. III, 1941, págs. 339-66. — Varios autores, número especial de *Revista portuguesa de Filosofia,* tomo IX (fascículo IV), 1953, con el título general: *Pedro da Fonseca, o "Aristóteles portugués, 1528-1599".* — Custódio Augusto Ferreira da Silva, *Teses fundamentáis da gnoseologia de Pedro da Fonseca,* 1959.

FONS VITAE. Véase AVICEBRÓN.

FONTENELLE (BERNARD LE BOVIER DE) (1657-1757), nac. en Rouen, secretario perpetuo de la *Académie des Sciences,* defendió y popularizó la filosofía cartesiana, y en particular la física y la astronomía de Descartes (véase CARTESIANISMO). Expuso asimismo para el gran público las doctrinas astronómicas de Copérnico y Galileo. Aunque publicó un elogio de Newton, se opuso al concepto de gravitación como incomprobable "causa distante", y defendió la teoría cartesiana de los "tourbillons". Fontenelle se manifestó partidario de los "modernos" en la "querella de los antiguos y de los modernos", pero reconoció el valor de los escritores del pasado para su propia época. Con ello contribuyó a fundamentar la doctrina del "progreso" tan discutida durante el siglo XVIII. En sus escritos de interpretación histórica, Fontenelle

trató de explicar los mitos y fábulas antiguas como intentos de dar cuenta de un modo primitivo de los fenómenos de la Naturaleza. En sus ideas religiosas, se manifestó partidario del deísmo tanto contra el ateísmo como contra las creencias religiosas positivas. En sus escritos últimos Fontenelle se inclinó hacia el empirismo y hacia una teoría del conocimiento fundada en los sentidos; ello lo indujo a rechazar las ideas universales y a mantener una doctrina nominalista.

Obras principales: *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686. — *Doutes sur les causes occasionelles*, 1686 [crítica de Malebranche]. — *Histoire des oracles*, 1687. — *Éloge de Newton*, 1727. — Otros escritos: *Digression sur les anciens et les modernes*. — *Sur l'histoire*. — *De l'origine des fables*. — *Du bonheur*. — *De l'existence de Dieu*. — *Éléments de la géometrie de l'infini*. — *Fragments d'un Traité de la raison humaine*. — *De la connaissance de l'esprit humain*. — *Théorie des tourbillons cartésiens*. — Ediciones de obras: *Oeuvres*, 1724; 1742; 1752-1757; 1758-1766; 1761-1767; 1785; 1790; 1818. Edición crítica, 5 vols. (Paris, 1924-1935). — Véase A. Laborde-Milan, *F.*, 1905. — L. Maigron, *F., l'homme, l'oeuvre, l'influence*, 1906. — J. R. Carré, *La philosophie de F. ou la sourire de la raison*, 1932. — F. Grégoire, *F.*, 1947. — S. Delorme, G. Canghilehm *et al.*, *Fontenelle 1657-1757*, en número especial de *Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications*, X, 4 (1957), 289-384.

FORGE (LOUIS DE LA), médico en Saumur hacia 1666, fue uno de los más destacados cartesianos del siglo XVII y uno de los que prepararon la tendencia filosófica conocida con el nombre de ocasionalismo (VÉASE). Como hemos visto en el citado artículo, de la Forge parte del dualismo cartesiano *cuerpo-alma y* pone de relieve que solamente la intervención de Dios como causa principal puede hacer comprender la interacción entre las dos substancias (y, de un modo general, entre cualesquiera substancias), por lo cual las que se llaman usualmente causas deben ser concebidas como causas ocasionales. Sin embargo, a diferencia de lo que sostuvieron otros ocasionalistas, de la Forge no supone que la intervención divina es constante, sino que, de modo parecido a Leibniz, estima que basta una intervención al principio con el fin de establecer una armonía en las acciones entre substancias; lo que llamamos relación *causa-efecto* es en tal caso resultado de una armonía preestablecida.

Louis de la Forge editó, en colaboración con el cartesiano Claude Clerselier (1614-1684) el *Traité de l'homme*, de Descartes (1664). Como continuación de dicho *Traité* Louis de la Forge escribió: *Traité de l' Esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps suivant les principes de René Descartes*, 1666. Hay ed. latina con el título *Tractatus de mente humana*, 1669. — Véase F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vols., 1854, 3ª ed., 1868. — H. Seyfarth, *L. de la Forge und seine Stellung im Occasionalismus*, 1887 (Dis.). — E. Wolff, *De la Forges Psychologie und ihre Abweichung von Descartes*, 1894 (Dis.). — A. G. A. Balz, *Cartesian Studies*, 1951, págs. 80-195. — Véase también bibliografía de OCASIONALISMO.

FORMA. Trataremos en este articulo la noción de forma (I) en sentido filosófico general y particularmente metafísico; (II) en sentido lógico, y (III) en sentido metodológico.

I. *Sentido general y particularmente metafísico.* En Figura (VÉASE) observamos que a veces se distingue entre figura y forma. Esta distinción corresponde a la que hay entre la figura externa y la figura interna de un objeto. Ahora bien, el primer concepto conduce con frecuencia al segundo. Así ocurrió entre los griegos. Al suponer que un objeto tiene no sólo una figura patente y visible, sino también una figura latente e invisible, se forjó la noción de forma en tanto que figura interna captable sólo por la mente. Esta figura interna es llamada a veces idea y a veces forma. El vocablo más usualmente empleado por Platón a tal efecto es εἶδος — vertido al latín, según los casos, por *forma, species, notio* y *genu.* Se encuentra en numerosos pasajes de los diálogos de Platón; mencionamos, entre los más significativos, los siguientes: *Charm.*, 154 D; *Cri-tias*, 116 D; *Prot.*, 352 A; *Symp.*, 189 E, 196 A, 205 B, 210 B; *Phaed.*, 73 A; *Phaedr.*, 102 B; 103 E, 229 D, 246 B, 263 B, 265 C; *Theait.*, 148 D, 178 A, 204 A; *Rep. (Pol),* III 402 D, IV 424 C, VI 510 D; *Parm.*, 132 D, 149 E; *SopJi.*, 219 A, 246 B, 440 B; *Phil*, 19 B; *Tim.*, 51 A, 57 C; *Leg.*, I 645 A. Ahora bien, la interpretación de los diversos sentidos de la forma platónica (como idea, noción, especie, género, etc.) no puede ocupamos aquí; referencias a ella se encuentran en los artículos sobre Idea y Platón (VÉANSE). Trataremos, en cambio, con alguna extensión la concepción aristotélica de la forma antes de referirnos a las clasificaciones escolásticas y a varios de los problemas que plantea para la época moderna la clásica contraposición entre la forma y la materia.

Aristóteles introduce la noción de Forma, εἶδος, a veces μορφή, τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τί ἐστι, en muchos pasajes de sus obras, pero especialmente en la *Física y* en la *Metafísica.* La forma es entendida a veces como la causa (v.) formal, a diferencia de la causa material; esta contraposición entre los dos tipos de causa es paralela a la más general que existe entre la causa y la materia (v.). La materia es aquello *con lo cual* se hace algo; la forma es aquello que determina la materia para ser algo, esto es, aquello *por lo cual* algo es lo que *es.* Así, en una mesa de madera la madera es la materia con la cual está hecha la mesa y el modelo que ha seguido el carpintero es su forma. Desde *este* punto de vista la relación entre materia y forma puede ser comparada con la relación entre potencia y acto (VÉANSE). En efecto, siendo la forma *lo que* es aquello que es, la forma será la actualidad de lo que era potencialmente. Ahora bien, es conveniente distinguir entre los dos mencionados pares de conceptos. Mientras la relación *materia-forma* se aplica a la realidad en un sentido muy general y, por así decirlo, estático, la relación *potencia-acto* se aplica a la realidad en tanto que esta realidad está en movimiento (es decir, en estado de devenir [v.]). La relación *potencia-acto* nos hace comprender cómo cambian (ontológicamente) las cosas; la relación *materia-forma* nos permite entender cómo están compuestas las cosas. Por este motivo, el problema del par de conceptos *materia-forma* es equivalente a la cuestión de la composición de las substancias y, en rigor, de todas las realidades. Por ejemplo, mientras las substancias sublunares cambian y se mueven, y los astros se mueven (con movimiento circular local), y aun el Primer Motor, si

bien no se mueve, constituye un centro de atracción para todo movimiento, las entidades matemáticas ni cambian ni se mueven ni constituyen centros de atracción para el movimiento. Y, sin embargo, tales entidades tienen también materia y forma. Por ejemplo, en una linea la extensión es la materia y la "puntualidad" (o hecho de estar constituida por una sucesión de puntos) la forma, la cual puede ser extraída de la materia aun cuando no tenga nunca existencia separada. Así, el problema de la forma puede ser estudiado de un modo universal, lo cual no significa que no necesiten investigación particular las distintas clases de formas.

Varios son los problemas que se plantean con respecto a la noción aristotélica de la forma. Nos limitaremos aquí a los más significados.

Por lo pronto, el problema de si hay o no formas separadas. Aparentemente no, puesto que toda realidad está compuesta de forma y materia. Pero Aristóteles declara que la filosofía primera tiene por misión examinar la forma verdaderamente separable. Y es sabido que el Primer Motor es forma pura sin nada de materia. Puede, por consiguiente, admitirse la existencia dentro del aristotelismo de lo que se han llamado formas subsistentes por sí mismas.

En segundo lugar, hay el problema del significado del término 'forma' dentro del par de conceptos *materia-forma.* A nuestro entender, este significado se comprende mejor cuando tomamos, *por lo pronto,* el término 'forma' como un término relativo — relativo al término 'materia'. Esto permite entender cómo una determinada "entidad" puede ser, según los casos, forma o materia. Así, la madera, que es materia para una mesa, es forma con respecto a la extensión. La extensión, que es materia para la madera, es forma con respecto a la posibilidad. Ello plantea a Aristóteles un problema: si no hay modo de detenerse en la mencionada sucesión (pues la posibilidad de extensión espacial puede convertirse en forma para la posibilidad de la posibilidad de extensión espacial, etc.), caeremos en una regresión al infinito. Con el fin de evitarla, podemos interpretar el par *materia-forma* en sentido platónico, esto es, concebir la materia como *lo* Indeterminado y la forma como *lo* determinado. Materia y forma serían entonces equivalentes respectivamente al No-Ser y al Ser, a lo esencialmente Incognoscible y a lo esencialmente Cognoscible. Pero con ello deberíamos admitir que materia y forma no son términos relativos, sino realidades plenas *x* no sería forma con respecto a *y,* y materia con respecto a *w,* sino que *x* sería más forma que *y* y *w* sería más forma que *x* (o, si se quiere, *x* sería más real que *y y w* más real que *x).* No siendo esto admisible a la luz de la filosofía de Aristóteles, conviene encontrar un modo de evitar a la vez la regresión al infinito y el platonismo. La solución que proponemos puede aclararse mediante las dos siguientes observaciones.

(a) La materia pura es impensable, pues no puede ser racionalmente aprehendida. Inclusive la posibilidad no es nunca mera posibilidad: es siempre *posibilidad para.* Así, el receptáculo indeterminado platónico, dispuesto a recibir *cualquier* forma, debe ser excluido. Esto explica, dicho sea de paso, por qué, según Aristóteles, no todas las materias son igualmente aptas para recibir todas las formas. Hay, de hecho, diferentes clases de materia (materia para el movimiento local; materia para el cambio substancial, etc.: Cfr. *Phys.,* 260 b 4). La madera es materia para una estatua, una mesa o una casa; no para una sinfonía; la tinta es materia para los signos, no para los astros, etc. Así, la materia es siempre cual*ificada,* no porque la materia tenga siempre ciertas cualidades dadas, sino *cuando menos* porque hay siempre materia *para* ciertas cualidades que excluyen otras cualidades.

(b) La forma pura es pensable, pues el Primer Motor es forma pura. Se dirá que este Primer Motor es una excepción, ya que el universo de Aristóteles parece compuesto de Primer Motor *y* substancias compuestas. Pero si en vez de una concepción trascendente del Primer Motor mantenemos una concepción inmanente de él, la cuestión antes planteada se hace menos aguda.

En tercer lugar, hay el problema de hasta qué punto la forma constituye el principio de individuación. Excluimos aquí esta cuestión, por haberla tratado separadamente (véase INDIVIDUACIÓN).

Finalmente, puede plantearse el problema —antes ya aludido— de las diversas clases de formas. Este problema, aunque tratado por Aristóteles, ha sido elaborado con más amplitud y precisión por los autores escolásticos, por lo que vamos a referirnos ahora a ellos. Mencionaremos aquí algunas de las clases principales. Tenemos: (a) formas *artificiales,* como la forma de la mesa o de la estatua; (b) formas *naturales,* como el alma; (c) formas *substanciales,* como las que componen las substancias corpóreas y que son estudiadas con detalle en la doctrina del hilemorfismo (v.); (d) formas *accidentales,* que se agregan al ser substancial para individualizarlo, como el color; (e) formas *puras* o *separadas* (o *subsistentes)* que se caracterizan por su pura actualidad o realidad; (f) formas *inherentes,* que se entienden solamente en cuanto se aplican a una materia; (g) formas *individuales;* (h), formas *ejemplares,* etc. Esta clasificación no significa que un ser o seres determinados que consideremos como formas pertenezcan exclusivamente a *una* clase de formas. Así, por ejemplo, el alma humana es al mismo tiempo forma separada e inherente, porque es un ente inmortal *y* una entelequia de lo orgánico. Por otro lado, a veces se agrupan las mencionadas clases de formas, y otras que aquí no mencionamos, en clases más amplias; algunos autores indican, en efecto, que hay formas *físicas (* como la substancial o accidental) y formas *metafísicas* (como la diferencia con respecto al género). En todo ello se advierte, dicho sea de paso, que aunque el término 'forma' se considere (al relacionarlo con el de 'materia') como un término relativo, ello no agota el significado del concepto de forma ni dispensa de considerar la forma, en casos importantes, como realidad. Por eso hemos examinado antes el problema del significado como *uno* de los problemas y hemos advertido, además, que lo hemos tomado en tanto que término relativo sólo "por lo pronto".

Entre los problemas debatidos por los escolásticos en los que interviene la noción de forma destacaremos el de la unidad o pluralidad de formas, en particular en el ser humano. Este problema recibió diversas soluciones: hay una sola forma que es

el alma racional; hay una forma racional y una forma del cuerpo o de la corporeidad; hay una serie de formas que se organizan jerárquicamente. La cuestión, empero, adquirió particular virulencia a partir de los debates que enfrentaron, hacia el año 1270, a Santo Tomás de Aquino con Juan Pecham. Según Gilson, estos debates fueron suscitados no solamente por el problema antropológico de la unidad substancial del cuerpo y el alma, sino también, y especialmente, por el problema teológico de la naturaleza del cuerpo de Cristo entre el momento de la muerte y el de la resurrección. Las actitudes adoptadas al respecto por los filósofos escolásticos y los argumentos formulados para defenderlas son de índole muy compleja. Nos limitaremos aquí simplemente a indicar que una serie de pensadores, tales como Santo Tomás de Aquino, Egidio Romano, Egidio de Lessines y otros se inclinaron en favor de la tesis de la unidad de la forma, en tanto que varios otros, tales como Juan Pecham, Roberto Kilwardby, Ricardo de Middleton o Mediavílla se manifestaron en favor de la tesis de la pluralidad. Observemos, con todo, que la afirmación de la unidad substancial de cuerpo y alma no fue interpretada por todos los autores del mismo modo. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, le dio una interpretación que podemos calificar de moderada, pues aunque suponía que la materia es en principio solamente un ser pasivo, admitía que participa en la forma convirtiéndose en ser viviente, en tanto que Egidio Romano mantuvo una interpretación extremista según la cual la forma del cuerpo o alma y el cuerpo son entidades separables y no se necesita en absoluto ninguna forma de la corporeidad, ni siquiera como una forma accidental. La variedad de interpretaciones es también muy grande enere los partidarios de la doctrina de la pluralidad de las formas, desde quienes se acercan en algunos puntos a la tesis de la unidad substancial hasta quienes la rechazan por entero.

Con excepción de las direcciones escolásticas o de las tendencias parcialmente influidas por ellas, la época moderna ha manifestado o poca inclinación a usar el vocablo 'forma' para designar un concepto fundamental metafísico o escaso interés por precisar su significado. Cierto que Francis Bacon dio considerable importancia a la noción de forma, entendiendo por ella la esencia o naturaleza y proponiendo que la física investigara estas formas por medio de un proceso inductivo. Pero aparte de que tal concepto quedó insuficientemente perfilado, no ejerció influencia apreciable. Las complejidades en e! uso del término aumentaron, además, porque se adoptó con frecuencia el par *materia-forma* como equivalente al par *contenido-forma.* En algunos casos, la precisión estricta no es necesaria, pues el uso mismo permite entender lo que significan los vocablos. Así ocurre, por ejemplo, en Kant cuando llama materia del fenómeno a lo que en él corresponde a la sensación, y forma a "lo que hace que lo que hay en el fenómeno de diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones". Lo mismo ocurre cuando el citado filósofo erige la doctrina de las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo), de las formas puras del entendimiento (categorías) y de las formas de la razón (ideas) que permiten la ordenación de la "materia" que en cada caso es dada a ellas. Pero ya en las expresiones "forma de la moralidad" y "moral formal" penetran buen número de ambigüedades. Poco a poco el término 'forma' se ha ido entendiendo no como la actualidad ni tampoco como lo *a priori,* sino como lo que es susceptible de abarcar cualquier contenido. Algunos filósofos contemporáneos han aproximado la noción de forma a la de posibilidad y la de materia o contenido a la de realidad dada en todas sus especies, inclusive en las formales. Por eso se ha dicho que existen formas de formas, esto es, formas que se aplican a "contenidos formales" que los envuelven sin penetrarlos. Un caso en el cual se rastrea este uso es el de Emil Lask, el cual habla de la forma primitiva u originaria, de la categoría suprema y única no susceptible de hallarse envuelta por ninguna otra forma categorial. En otras ocasiones se tiende a usar 'forma' para designar ciertas propiedades o notas: por ejemplo, lo inerte en los organismos vivos o en las estructuras sociales. Entonces la forma designa lo estático de una realidad. De ahí que se hable de lo que posee "meramente forma" como si careciera de contenido y de existencia objetiva, a diferencia del uso tradicional de 'forma', para el cual el vocablo denota justamente lo que posee realidad y actualidad. Consecuencia de ello es la oposición frecuente entre lo formal y lo empírico, lo que es considerado *in concreto y* no *in abstracto.* Algunos pensadores (como los fenomenólogos) han rechazado, empero, la equiparación de la forma con lo *a priori.* Al entender de los mismos, la idealidad puede ser tanto formal como material, y las individualidades empíricas pueden existir en virtud de su participación en esencias materiales y no necesariamente formales. En vista de ello, es conveniente definir cuidadosamente el vocablo 'forma' cada vez que sea empleado, especialmente cuando, como es frecuente, se tiende a considerar la forma como la propiedad de lo formal, con la consecuencia de confundir una noción metafísica con una noción lógica.

II. *Sentido lógico.* En la lógica clá sica se distingue entre la forma y la materia del juicio. La materia es lo que cambia en el juicio; así, el sujeto 'Juan' y el predicado "bueno" en el juicio 'Juan es bueno' constituyen la materia. La forma es lo que sigue inalterable; así, en el juicio anterior la cópula 'es' constituye la forma. En la lógica actual suele llamarse cons tante (VÉASE) (o elemento constan te) a la forma y variable (o elemento variable) a la materia. Así, en la proposición 'Todos los hombres son mortales', el cuantificador universal 'todos' y el verbo 'son' se llaman cons tantes (o formas), y 'hombres' y 'mor tales' se califican de variables (o materia) de la proposición. Las for mas son llamadas también *partícu las lógicas,* calificándose de *estruc tura lógica* la estructura compuesta de tales partículas o formas. Puede entenderse con ello la frecuente afir mación de que la lógica se ocupa solamente de proposiciones verdade ras o falsas *a priori en virtud de su forma, y* el hecho de que las deduc ciones que efectúa la lógica sean consideradas como deducciones for males. La noción de forma lógica plantea, por lo demás, otros proble mas; a algunos de ellos nos hemos referido en los artículos Formalismo y Formalización (VÉANSE).

III. *Sentido metodológico.* Este sentido aparece claramente en mu-

chos de los análisis del concepto de forma en los cuales interviene el problema del conocimiento. Nos limitaremos aquí a destacar una de las interpretaciones del sentido metodológico del término 'forma': el que ha puesto en circulación Cassirer. Este autor ha señalado que en el curso de la historia de la filosofía se han destacado dos métodos generales de concebir la realidad: el basado en la causa (VÉASE) y el basado en la forma. La filosofía antigua y la medieval se han inclinado hacia el último; la filosofía y la ciencia modernas, hacia el primero. Pero la crisis contemporánea de la ciencia natural ha empujado a algunos autores a desviarse un tanto de las orientaciones modernas. Se manifiesta esto en la tendencia a usar conceptos como los de estructura, campo y totalidad, sin que ello implique transformar las causas eficientes en causas finales. Ahora bien, el uso de los conceptos últimamente mencionados en la ciencia natural ha hecho posible que no se haya considerado impropio aplicarlos a la ciencia cultural. Más todavía: las ciencias culturales son aquellas en las cuales el empleo del método de la forma permite alcanzar más efectivos resultados. Las ciencias culturales se refieren también, naturalmente, al devenir. Y en este sentido no puede excluirse de ellas la consideración causal. Mas tal devenir es solamente el conjunto de los procesos seriales y no el principio de ninguna serie. Así, a diferencia de las ciencias naturales (aun en los casos en que se usa en éstas la noción de estructura), las ciencias culturales prestan atención a ciertas formas que pueden entenderse por analogía con los *Urphänomene* goethianos. Por eso dice Cassirer que *el origen de la función simbólica* —que es para él el objeto capital de las ciencias culturales, de acuerdo con su idea del hombre como *animal symbolicum*— no es comprensible por medios "científicos", es decir, predominantemente causales. En lo cultural, "todo devenir permanece dentro de un determinado ser", es decir, dentro de la "forma" en general. Por eso puede ser designado tal devenir, para emplear una expresión platónica, como un γένεσις εἰς οὐσίαν, como un "devenir hacia el ser".

Sobre la noción de forma en diferentes autores y corrientes, especialmente en el aristotelismo y escolasticismo: R. Loriaux E. J., *L'Être et la forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne*, 1955. — E. Rolfes, *Die substantielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles*, 1892. — E. Neubauer, *Der aristotelische Formbegriff*, 1909. — I. Husik, *Matter and Form in Aristotle*, 1911. — L. Schmöller, *Die scholastische Lehre von Materie und Form*, 1903. — A. Perrier, *Matière et forme (Quelques objections contre l'aristotélisme ancien et moderne)*, 1927. — H. Fronober, *Die Lehre von der Materie und Form nach dem Albert dem Grosse*, 1909. — J. Goheen, *The Problem of Matter and Form in the De ente et Essentia of Thomas Aquinas*, 1940 (se refiere también a Avicebrón). — G. Stella, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*, 1955. — A. Mitterer, *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik und der heutigen Stoff-Physik*, 1935. — Véase también la bibliografía de HILEMORFISMO. — Sobre 'forma' en sentido lógico: G. H. von Wright, *Form and Content in Logic*, 1949 (lección inaugural 26-V-1949 en Cambridge; reimp. en el vol. del autor: *Logical Studies*, 1957, págs. 1-21). — Para la teoría de Cassirer: "Formproblem und Kausalproblem", en el trabajo "Logik der Kulturwissenschaften", publicado en Göteborgs Högskolas Årskrift, XLVIII (1942), págs. 69-112 (trad. esp. del trabajo completo en *Las ciencias de la cultura*, 1951). — Obras en las cuales se exponen "filosofías de la forma" en el sentido de la estructura en general: P. Carus, *The Philosophy of Form*, ed. separada de *Introduction to Philosophy as a Science*, 1910. — E. Herrigel, *Urstoff und Urform. Ein Beitrag zur philosophischen Strukturlehre*, 1926. — R. Ruyer, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, 1930. — E. I. Watkin, *A Philosophy of Form*, 1935. R. Ingarden, *Esencjalne Zgadnienic Formy i Jej Podstawowe Projecia*, 1946. — C. O. Cjerløv-Knudsen, *The Philosophy of Form*, 1962. — J. Zaragüeta, A. González Álvarez *et al.*, *La forma*, 1959 (IV Semana Española de Filosofía. Instituto Luis Vives y Sociedad Española de Filosofía). — Para la psicología de la forma, véase ESTRUCTURA. — La filosofía de la forma de J. Geyser (a que se ha hecho referencia en Eidética [v.] está expuesta en *Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis*, 1921.

FORMALISMO. Este término puede entenderse en varios sentidos.

1. En sentido muy general, 'formalismo' designa la tendencia a ocuparse principalmente, si no exclusivamente, de "caracteres formales". La naturaleza de tales "caracteres formales" puede ser muy diversa. Usualmente puede determinarse de qué caracteres se trata si se sabe lo que en cada caso se entiende por "forma" (VÉASE). Si el término 'forma' tiene el sentido que puede llamarse "clásico", el formalismo equivale entonces a prestar atención preponderante, o exclusiva, a la "forma" de lo real frente a su "materia" o frente a su "virtualidad". De este sentido procede la expresión 'existencia formal', que en la literatura filosófica clásica, y especialmente en la escolástica (pero también en Descartes y Spinoza) quiere decir aproximadamente lo mismo que hoy designamos mediante el término 'existencia objetiva'. Si, en cambio, el término 'forma' tiene el sentido que puede llamarse "moderno", el formalismo equivale a prestar atención preponderante, o exclusiva, a los aspectos ideales de la realidad. El uso de "formalismo" en uno y otro sentido debería ser evitado por la ambigüedad que arrastra en su empleo *corriente* el vocablo 'forma' a menos que se especificara cuidadosamente en cada caso a qué *forma* se refiere la consideración "formalista".

2. En un sentido también general, pero menos ambiguo que el anterior, se emplea el vocablo 'formalismo' como caracterización de varias disciplinas filosóficas. Es lo que ocurre con las expresiones 'lógica formal', 'ética formal' (como la kantiana), "sociología formal' (como la de Simmel), etc. En todo estos casos el uso del término 'formal' se atiene a su definición moderna, y la consideración formal como estudio de las estructuras generales de un objeto o de una ciencia se contrapone a la consideración material como estudio del contenido del objeto o de la ciencia.

3. Por ser la lógica una disciplina estrictamente formal, puede decirse que su característica más general es el formalismo. El vocablo 'formalismo' aplicado a la lógica es, sin embargo, o demasiado preciso o demasiado vago. El sentido demasiado preciso del término 'formalismo' aparece cuando, con algunos autores, se distingue entre lógica formal y lógica formalista. Es demasiado preciso, porque toda

lógica formal puede ser formalizada y, por lo tanto, no hay lugar a establecer un distinción demasiado tajante entre lógica formal y lógica formalista. El sentido demasiado vago del término 'formalista' aparece cuando se dice que toda lógica es formalista. En tanto que toda lógica puede formalizarse (véase FORMALIZACIÓN), toda lógica es formalista, pero entonces se dice muy poco al indicar que el rasgo general de toda lógica es el formalismo.

4. Formalismo es también el nombre que se da a una de las tres principales direcciones de la filosofía matemática. Ha sido representada sobre todo por D. Hilbert, y a ella nos hemos referido en Matemática y otros artículos. Hay que tener presente que el llamar *formalista* a esta matemática no significa negar el formalismo de las demás direcciones contemporáneas de la filosofía matemática: la logicista y la intuicionista. Todas ellas están penetradas por la idea de la formalización y, por lo tanto, en un cierto sentido todas ellas se pueden calificar de formalistas. Al usar el vocablo 'formalismo' en el sentido en que lo tratamos en el presente párrafo hay que especificar, por consiguiente, la diferencia con respecto al sentido anterior.

5. Se ha llamado asimismo *formalismo* a cierta dirección de la estética y de la crítica literaria que ha sido representada por muchos autores, pero en particular por estéticos y críticos rusos y checoslovacos en los comienzos de la tercera década de este siglo: B. Eijenbaum, V. Sjlovski, B. Tomasevski, R. Jacobson, etc. Entre los checos se destacaron los miembros del llamado *Círculo de Praga,* D. Cyzevsky, R. Wellek y el citado Jacobson. Dichos autores afirmaban que la comprensión de la obra de arte no requiere el auxilio de la psicología, de la sociología, de la historia y, en general, de ninguna ciencia que se refiera al artista mismo, al contemplador de la obra de arte o la situación social e histórica de ambos. La obra de arte es para los formalistas un *lenguaje* que posee su propia autonomía y que puede, por lo tanto, examinarse "internamente". Al principio, los formalistas estéticos subrayaban los aspectos "sintácticos" de la obra artística, prescindiendo de la relación entre los signos y los objetos designados. Poco a poco, sin embargo —y paralelamente a la tendencia que llevó a muchos positivistas lógicos de la pura sintaxis al estudio de la semántica—, los formalistas se interesaron cada vez más por los aspectos semánticos. Se ha hecho notar que en su etapa sintáctica los formalistas estéticos estaban muy próximos a las teorías que distinguen radicalmente entre el lenguaje emotivo y el lenguaje cognoscitivo, lo cual parece estar en contradicción con su formalismo, por cuanto es difícil aceptar la obra de arte como lenguaje emotivo y a la vez destacar que lo único que importa en ella es el orden sintáctico. Pero justamente por reparar en tal contradicción los formalistas abandonaron la distinción citada, aun cuando en ningún momento dejaron de afirmar que el lenguaje artístico no es cognoscitivo. Ahora bien, al pasar de la dimensión sintáctica a la semántica, los formalistas estéticos descubrieron que lo característico del lenguaje artístico (y especialmente del poético) no es su ausencia de significados, sino la multiplicidad de ellos. Tratamos con más detalle este problema en el artículo sobre la obra literaria (VÉASE).

Ha sido muy común entre autores marxistas soviéticos o seguidores de ellos combatir el *formalismo artístico,* al cual han opuesto el llamado realismo socialista. Tal formalismo no se reduce, empero, al anteriormente reseñado, el cual sería, en todo caso, un aspecto de un formalismo más amplio que, según los autores marxistas, caracteriza la cultura occidental y burguesa y es el resultado de una desvitalización, así como de una oposición a considerar la realidad social a la luz del "desenmascaramiento ideológico" propugnado por el marxismo.

6. Finalmente, se ha llamado a veces *formalismo* a la doctrina de los partidarios de la distinción (v.) formal, los cuales han sido calificados en la literatura escolástica de formalistas.

Melchior Palágyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik,* 1902 (véase también la bibliografía del artículo PSICOLOGISMO). — L. E. J. Brouwer, "Intuitionism and Formalism", *Bull. Am Math. Society,* XX (1913) (véase también la bibliografía de los artículos INTUICIONISMO y MATEMÁTICA). — Baldus, *Formalismus und Intuitionismus,* 1924. — Jean Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme,* 1938.

FORMALITER. Los escolásticos (y muchos autores modernos) han usado varios adverbios latinos como términos técnicos; entre ellos, y en muy prominente lugar, figura el vocablo *formaliter (* 'formalmente'). Definiremos brevemente su significación, y a la vez la de varios otros adverbios latinos usados por los escolásticos para precisar el sentido de sus expresiones. Los otros adverbios referidos son: *materialiter* ('materialmente'), *metaphorice* ('metafóricamente), *virtualiter* ('virtualmente'), *eminenter* ('eminentemente').

Se enuncia algo *formaliter* cuando se dice de un modo propio, de acuerdo con su significado preciso. Una definición de una cosa *formaliter* es una definición de la naturaleza específica de la cosa. Un término entendido *formaliter* es un término entendido como tal.

Se enuncia algo *metaphorice* cuando se dice de un modo impropio y traslativo. Véase METÁFORA.

Se enuncia algo *materialiter* cuando se dice que pertenece al objeto completo.

Se enuncia algo *virtualiter* cuando se hace referencia a la causa capaz de producirlo.

Para *eminenter,* véase EMINENTE.

Ejemplos de tales usos: Un hombre es formalmente un hombre y metafóricamente un ave de presa. El Ser y el Bien son formalmente distintos, pero materialmente idénticos. El efecto se halla virtualmente en la causa. La racionalidad se halla formalmente en el hombre, y eminentemente en Dios.

FORMALIZACIÓN. Formalizar un lenguaje, *L.,* equivale a especificar, mediante un metalenguaje (VÉASE), L_1, la estructura de *L.* A tal efecto, se especifica por medio de L_1 exclusivamente la forma de las expresiones de L. La formalización de *L* mediante L_1 no convierte necesariamente L en una serie de expresiones sobre formas de expresión. Las expresiones del lenguaje formalizado, *L,* pueden referirse a cualquier "contenido". *L* puede ser el lenguaje corriente (o uno de los aspectos del lenguaje corriente: el lenguaje de los deportes o de un cierto deporte, el lenguaje de la "vida social", el lenguaje de la crítica literaria, el lenguaje de la diplomacia, etc.).

L puede ser el lenguaje filosófico, o el de un sistema filosófico determinado y, desde luego, L puede ser un determinado lenguaje científico (el de la física, biología, sociología, etc.) o parte de tal lenguaje (la teoría de la relatividad, la genética, etc.), el lenguaje matemático (o de una rama de la matemática), el lenguaje lógico (o de una rama de la lógica o de una parte de la lógica), etc., etc.

La formalización de un lenguaje se lleva a cabo de acuerdo con ciertos requisitos. De éstos enumeramos los siguientes: la enumeración de todos los signos no definidos de *L;* la especificación de las condiciones en que una fórmula dada pertenece a L; la enumeración de los axiomas usados como premisas; la enumeración de las reglas de inferencia aceptadas para efectuar deducciones en *L.*

No obstante la posibilidad de formalizar cualesquiera lenguajes, se han obtenido los resultados más fecundos en la formalización de lenguajes lógicos y lenguajes matemáticos.

En este tipo de formalización puede verse más claramente que en cualquier otra que, como escribe Hao Wang ("On Formalization", *Mind,* N. S., LXIV [1955], 226-38), "no hay estricta línea divisoria entre formalizar y descubrir una prueba".

Por Gödel (léase GÖDEL [PRUEBA DE]) sabemos que, dado un sistema lógico razonablemente rico, *S,* puede probarse que habrá siempre por lo menos un teorema, *t,* indecidible dentro del sistema. La formalización de S mediante S_1 puede convertir a *t* en decidible, pero entonces habrá en S_1 por lo menos un teorema, t_1, no decidible en S_1, y así sucesivamente con cualesquiera sistemas, S_2, S_3...Sn. Los resultados de Gödel han llevado a algunos autores (por ejemplo, algunos materialistas dialécticos y varios de los miembros de la llamada "Escuela de Zürich" [VÉASE]) a sostener que el "formalismo" es "imponente" y debe ser, por tanto, "abandonado". Pero la verdad es que los resultados de Gödel no se oponen a la formalización: muestran simplemente lo que sucede al llevarla a cabo. Tales resultados no constituyen tampoco ninguna demostración de que el proceso lógico depende de "lo concreto". Desde luego, no apoyan ninguna clase de "irracionalismo". Los resultados de Gödel son resultados lógicos; no proceden de ninguna "intuición" sobre la naturaleza de la lógica y de la matemática. No puede, pues, hablarse de una "decadencia de los absolutos lógico-matemáticos", como hacen Georges Bouligand y Jean Desgranges *(Le déclin des absolus mathématico-logiques,* 1949), siguiendo a Ferdinand Gonseth. Según indica H. Leblanc (Cfr. *Isis,* XLII [1951], 72), "el resultado de Gödel ha mostrado la imposibilidad de convertir la lógica en un absoluto; nos ha recordado que la lógica es meramente un sistema de convenciones, las cuales pueden ser ampliadas o restringidas según la voluntad del matemático y los riesgos que éste se decida a correr". Pero ha mostrado a la vez que el marco de la lógica "sigue siendo el único en el cual puede insertarse la matemática".

No debe confundirse 'formalización' con 'formalismo' cuando este último término designa una de las escuelas o tendencias en la lógica y en la filosofía matemática contemporáneas (véase FORMALISMO, MATEMÁTICA). Todas las escuelas matemáticas y lógicas practican la formalización, lo mismo los "formalistas" propiamente dichos que los "intuicionistas". Así, la matemática intuicionista de Brouwer (véase INTUICIONISMO) ha sido formalizada en grandes porciones por Heyting.

Algunos pensadores (por ejemplo, Gabriel Marcel en *Le mystère de l'être)* han indicado que por ser la filosofía un auxilio para el descubrimiento de verdades más bien que un sistema para probar verdades, el filósofo que descubre ciertas verdades y las expone luego en sus conexiones "dialécticas o sistemáticas" corre el riesgo de "alterar profundamente la naturaleza de las verdades que ha descubierto". Si se aprueban estas opiniones de Marcel puede fácilmente sucumbirse a la tentación de considerarlas como expresión de una oposición a la formalización. Sin embargo, no hay. Independientemente de si el propio Marcel (caso de interesarse por el asunto) se opusiera o no a la formalización, las opiniones reseñadas no se refieren a la formalización, sino al "espíritu de sistema", especialmente al "espíritu de sistema" que se revela en algunos filósofos cuando "traicionan" sus propias "intuiciones" alojándolas dentro de un sistema filosófico "artificial". La formalización en el sentido tratado en el presente artículo no consiste en imponer una estructura sistemática a un cuerpo de doctrina dada si la estructura sistemática pertenece al mismo lenguaje que el cuerpo de doctrina. Tampoco consiste, según se desprende de lo dicho al principio, en convertir tal cuerpo de doctrina en un conjunto de expresiones "puramente formales". Así, las ideas filosóficas de Marcel pueden ser formalizadas sin que tales ideas se conviertan en un discurso sobre formas de expresión. Otro asunto es, claro está, el de si es más fácil formalizar un sistema filosófico como el de Santo Tomás, el de Hegel y otros, que un cuerpo de doctrina como el de Marcel o el de Nietzche. Sin duda que es más fácil formalizar los primeros que los segundos. Pero en ninguno de los casos la formalización afecta al "contenido" de la serie de expresiones formalizadas.

Para la diferencia entre "sistema logístico formalizado" (o "cálculo") y "sistema de lenguaje formalizado" (o "lenguaje interpretado") véase el artículo SISTEMA, *ad finem.*

El término 'formalización" ha sido usado por Xavier Zubiri en un sentido distinto del hasta aquí expuesto. La formalización es, según Zubiri, el proceso mediante el cual un sistema nervioso complejo presenta situaciones nuevas al organismo. El cerebro es el órgano de este proceso. "La función de la formalización —escribe Francisco Javier Conde en *Homenaje a Xavier Zubiri,* 1953, pág. 59— está integrada por varias funciones, singularmente tres: a) Organizar el cuadro perceptivo. El sistema nervioso va organizando las percepciones del animal en un campo progresivamente ordenado. Va, pues, formalizando los estímulos que el animal recibe y va así individualizando progresivamente los estados sensitivos del animal, b) Crear el repertorio de las respuestas motrices del animal. Es la formalización de los esquemas de respuesta, c) Organizar los estados del animal, sus estados afectivos, el tono vital. Es la formalización del tono biológico del animal." Por adelantada que se halle la formalización, ésta no constituye todavía, según Zubiri, lo característico del hombre. De hecho, el hombre se constituye como tal sólo cuando un organismo no puede responder adecuadamente a una situación mediante la formalización, y requiere un nuevo elemento: la "inteligencia".

FORONOMÍA. Véase FENOMENOLOGÍA.

FOUILLÉE (ALFRED) (1838-1912), nac. en La Pouëze (Maine-et-Loire), profesor en la Escuela Normal Superior, de París, desarrolló lo que se ha llamado un "evolucionismo de las ideas-fuerzas", por el cual hay que entender sobre todo un evolucionismo cuya función parece ser la de mediar entre el naturalismo determinista y el positivismo espiritualista y aun contingentista. Su teoría de la idea-fuerza (VÉASE) pretende, en efecto, superar el determinismo sin por ello arruinar la ciencia. Pues las ideas-fuerzas no son simplemente la correlación de una idea con una fuerza —como si la idea *poseyera* una fuerza—, sino que expresan el hecho de que la idea misma, por lo pronto en el campo psicológico y luego en el terreno metafísico, *es* una fuerza. Por eso las ideas pueden convertirse en factores reales de la evolución mental y aun de la evolución universal. La "intensidad" de las ideas demuestra que hay en ellas a la vez idealidad y energía. Ahora bien, la idea-fuerza de Fouillée no es simplemente una imagen mental o intelectual: es una unidad primitiva del querer, el sentir y el pensar; es el fundamento de todas las posibles "afecciones". En otros términos, las ideas-fuerzas son todo lo contrario de las ideas-reflejos, las cuales constituyen meramente sus aspectos o símbolos. La filosofía de Fouillée desemboca de este modo en un "evolucionismo verdaderamente monista, pero inmanente y trascendental". Pues el motivo esencial de su pensamiento filosófico es el de "mostrar que, en efecto, la revelación de lo que *es, puede* ser y *debe* ser, hace posible e inclusive comienza actualmente la modificación de lo que es, la realización de lo que puede ser o de lo que debe ser" (*L'Evolutionnisme, etc.,* 1890, págs, xii y xiii). La fuerza es, pues, comprensible por analogía con la actividad psíquica, la cual sería la realidad "primordial" que, de modo parecido a Bergson, quedaría "interrumpida" y "detenida" desde el instante en que los procesos transcurrieran según esquemas puramente mecánicos. El análisis psicológico conduce de este modo a la metafísica. Se trata de una metafísica que hace del "apetito" el fondo mismo del reflejo y que se opone a todas las teorías que no explican suficientemente las ideas-reflejas, no sólo a las que decididamente intentan explicarlas como pura manifestación (así, el spencerismo), mas también a aquellas que (como la teoría del Inconsciente de E. von Hartmann) parecen más cercanas a la afirmación de un "primado de lo apetitivo". Al entender de Fouillée, ninguna de estas doctrinas subraya de modo bastante radical hasta qué punto una concepción mecanicista. del mundo sin elementos psíquicos es imposible. En última instancia, la filosofía de Fouillée es un monismo y un evolucionismo psíquico-metafísi-cos, coronados por una "metafísica de la experiencia" — entendida como experiencia interior y exterior "a fin de apoyarse de este modo en la verdadera y completa realidad". La metafísica de Fouillée tenía como último propósito la unión de los puntos de vista opuestos del naturalismo y del idealismo, del objetivismo y del subjetivismo. La metafísica es, así, según este filósofo, una "síntesis de la psicología y de la cosmología", pero "una síntesis original que no puede colocarse dentro del dominio de ninguna de estas dos ciencias" *(L'Avenir,* etc., 1889, pág. 8). La metafísica se convierte entonces en *"el análisis, la síntesis y la crítica de la ciencia, de la práctica y de las diversas concepciones (positivas, negativas o hipotéticas) a que el conjunto de nuestros conocimientos, de nuestros sentimientos y de nuestras actividades nos conduce acerca del conjunto de las realidades (conocidas, cognoscibles o incognoscibles)".* Es decir, la metafísica es "la sistematización y la crítica del conocimiento, así como de la práctica, que desembocará en una *concepción del conjunto de las realidades y* de nuestras relaciones con este conjunto" *(op. cit.,* pág. 41).

Obras: *Les philosophes de la Gascogne,* 1867 (sobre Montaigne, Montesquieu, Maine de Biran). — *La philosophie de Platon, exposé historique et critique de la théorie des idées,* 1869 (esta obra, reelaborada, apareció luego en 4 tomos: I. *Théorie des idées et de l'amour,* 1904; *II. Esthétique, morale et religion platoniciennes,* 1906; III. *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme,* 1909; *IV. Essais de philosophie platonicienne,* 1912). — *La liberté et le déterminisme,* 1872 (tesis). — *Platonis Hippias minor, sive Socrática contra liberum arbitrium argumenta,* 1872 (tesis). — *La philosophie de Socrate,* 1874. — *Histoire de la philosophie,* 1875 (varias reelaboraciones). —· *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France,* 1878. — *Critique des systèmes de morale contemporaine,* 1883. — *La propiété sociale et la démocratie,* 1884. — *L'Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience,* 1889. — *La morale, l'art et la religion d'après Guyau,* 1889. — *L'évolutionnisme des idées-forces,* 1890. — *La psychologie des idées-forces,* 1893.—*Descartes,* 1893. — *Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races,* 1895. — *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde,* 1896. — *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive,* 1896. — *Psychologie du peuple français,* 1898. — *La France au point de vue morale,* 1900. — *Esquisse psychologique des peuples européens,* 1902. — *La conception morale et civique de l'enseignement,* 1902. — *Nietzsche et l'immoralisme,* 1902. — *Le moralisme de Kant et la démocratie,* 1905. — *La morale de Kant et l'amoralisme contemporain,* 1905. — *Les éléments sociologiques de la morale,* 1905. — *La morale des idées-forces,* 1908. — *Le socialisme et la sociologie réformiste,* 1909. — *La démocratie politique et sociale de France,* 1911. — *La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes,* 1911. — *Esquisse d'une interprétation du monde,* 1913. — *Humanitaires et libertaires,* 1914. — Gran parte de las obras de Fouillée fueron traducidas y publicadas en español poco tiempo después de su aparición; algunas de ellas (como la Historia *de la filosofía)* alcanzaron una difusión considerable. Entre las trads. citamos: *La ciencia social contemporánea,* 1894. — *Bosquejo psicológico de los pueblos europeos,* 1903. — *Los elementos sociológicos de la moral,* 1908. — *Moral de las ideas-fuerzas,* 1908. — *El moralisme de Kant y el amoralismo contemporáneo,* 1908. — Sobre Fouillée, véase Giuseppe Tarozzi, *L'Evoluzionismo monistico e le idee-forze seconda A. Fouillée,* 1890. — S. Pawlicki, *Fouillées neue Theorie der Ideenkräfte,* 1893.—D. Pasmanik, A. *Fouillées psychischer Monismus,* 1889. — A. Guyau, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée,* 1913. — Teodorico Moretti Costanzi, Iî *pensiero di A. Fouillée,* 1936. — Elisabeth Ganne de Beaucoudrey, *La psychologie et la métaphysique*

des Idées-forces chez A. Fouillée, 1936.

FOURIER (CHARLES) nac. (1772) en Besançon y fallecido (1837) en París, se inclinó al principio hacia las doctrinas socialistas —con frecuencia llamadas "utópicas"— de Robert Owen y de Saint-Simon, pero las abandonó luego para fundar su propia concepción de la "mejor sociedad" a base de "falansterios", razón por la cual su teoría es llamada a veces "falansterismo".

Según Fourier, la misión principal de la filosofía es la averiguación de las leyes dispuestas por la Providencia para el perfecto funcionamiento de las sociedades. Éstas eran conducidas por el hombre a la anarquía, porque ignorante de la Providencia y de sí mismo, el hombre constituía las sociedades según sus impulsos egoístas, el afán de lucro, de mando y de competencia. De ahí el vivir aherrojado en la sociedad en vez de desarrollar en ella la personalidad propia y las propias capacidades. Sólo en una nueva sociedad, piensa Fourier, podrá desaparecer el estado actual en que cada uno vive sometido a la coacción y a la represión. Pero sólo hay un camino para alcanzar este estado perfecto: el falansterio, la sociedad limitada a poco más de un millar de individuos que pueden satisfacer en el cuadro de sus posibilidades los apetitos humanos que constituyen su eterna naturaleza. La universalización de los falansterios representa para Fourier la terminación del curso de la historia universal en su ruta de disgregación moral y religiosa y el comienzo del camino de su regeneración.

Las ideas de Fourier fueron difundidas en el diario *Le Phalanstère ou la reforme industrielle,* fundado en 1832, y transformado en 1836 en *Phalange y* en 1843 en *La démocratie pacifique.*

Obras principales: *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales,* 1808. — *Traité d'Association domestique et agricole,* 2 vols., 1822. — *Le nouveau monde industriel et sociétaire,* 1829. — *Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint-Simon et Owen,* 1831. — *La fausse industrie,* 2 vols., 1835-1836. — Edición de obras: *Oeuvres complètes,* 6 vols., París, 1840-1845. — Véase J. Czynski, *Notice bibliographique sur Charles Fourier,* 1841. — Ch. Pellarin, *Ch. Fourier, sa vie et sa doctrine,* 1843. — V. Considérant, *Exposition du système de Fourier,* 1849. — H. Bourgin, *Fourier, contribution à l'étude du socialisme français,* 1905. — Id. íd., *Études sur les sources de Fourier,* 1905. — A. Bebel, *Ch. Fouriers Leben und seine Theorien,* 3ª ed., 1907. —A. Alhaiza, *Ch. Fourier et sa philosophie sociétaire,* 1911. — A. Lafontaine, *Ch. Fourier,* 1911. — G. Nicolai, *La conception de l'évolution sociale chez Fourier,* 1911. — E. Silberling, *Dictionnaire de sociologie phalanstérienne, guide des oeuvres complètes de Ch. Fourier,* 1911. — Käte Asch, *Die Lehre Ch. Fouriers,* 1914. — V. Tosi, *C. F. e il suo falansterio,* 1921. — W. Wessels, *Ch. F. als Vorläufer der modernen Genossenschaftsbewegung,* 1929. — F. Armand, *F.,* 2 vols., 1937. — S. Debout-Oleskiewicz, H. Desroche, E. Poulat *et al.,* artículos en *Revue Internationale de Philosophie* (1962), con textos inéditos de Ch. F. presentados por S. Debout-Oleskiewicz. — En t. esp.: R. Moublanc, *Fourier,* 1940.

FOX MORCILLO (SEBASTIÁN) (1526-1560) nació en Sevilla. Oponiéndose a toda contraposición radical de la doctrina platónica con la aristotélica, tal como se había efectuado sobre todo por los platónicos y aristotélicos del Renacimiento, Fox Morcillo persigue esencialmente una conciliación de ambas que permita interpretar las ideas de Platón en el sentido de la teoría de la forma y que haga de las formas substanciales expresión de las ideas. El sistema de Fox ha sido llamado por Menéndez y Pelayo un ontopsicologismo. En la filosofía natural, Fox defendió las ideas platónicas del *Timeo* que intentó asimismo aproximar a la física aristotélica.

Obras: *De natura Philosophiae, seu de Platonis et Aristotelis consensione libri V,* 1554. — *Compendium Ethices Philosophiae ex Platone, Aristotele, alisque philosophis,* 1554. — *De philosophici studii ratione,* 1554. — *In Platonis Timaeum seu de Universo Commentarius,* 1554-56. — *In Phaedonem Platonis seu de animarum immortalitate,* 1555. — *In Platonis libros De Republica commentarium,* 1556. — *De demonstratione ejusque necessitate,* 1556. — Véase M. Menéndez y Pelayo, "Fox Morcillo" (en *La Ciencia Española,* ed. M. Artigas, 1933, págs. 221-24, t. I; se trata del "Discurso inaugural del curso académico de 1884 a 1885 en la Universidad de Santiago"). — Pedro Urbano González de la Calle, *Sebastián Fox Morcillo. Estudio histórico-crítico de sus doctrinas,* 1903. — M. Solana, *Historia de la filosofía española,* t. I *(Época del Renacimiento),* 1941, págs. 573-617.

FRANCISCANOS. Véase AGUSTINISMO.

FRANCISCO DE MARCHIA o de la Marca, llamado también Francisco de Pignano o de Esculo (Ascoli), Rubei, Rubeus de Apiniano, *doctor succintus et praefulgens,* perteneció a la Orden franciscana y fue uno de los defensores del escotismo. Hacia el año 1320 se hallaba en París comentando las *Sentencias.* En 1329 fue expulsado de la Orden, pero parece haber reingresado en ella hacia 1344, poco antes de su muerte. Su *Comentario a las Sentencias,* en el que seguía muy fielmente a Duns Escoto, fue muy influyente entre los franciscanos de Oxford. También parecen haber circulado mucho sus *Quaestiones super I et II librum Metaphysicum.* Ahora bien, no obstante su escotismo Francisco de Marchia se inclinó hacia el intelectualismo más bien que hacia el voluntarismo; la voluntad hace asentir al intelecto, pero sólo el intelecto asiente. La importancia de Francisco de Marchia ha sido destacada por Anneliese Maier en sus estudios sobre los "precursores de Galileo" y sobre los orígenes medievales de la física moderna (véase lista de estos estudios —en todos los cuales hay referencias a nuestro pensador— en la bibliografía de Escolástica). Anneliese Maier indica que Francisco de Marchia "siguió en más de un respecto vías propias" (An *der Grenze,* etc., pág. 83). Ello ocurre especialmente en la teoría del ímpetu (VÉASE); Francisco de Marchia discutió extensamente, en su *Comentario,* la cuestión de la trayectoria de los móviles, y aunque se inclinó en muchos casos a la teoría aristotélica, la criticó y corrigió en puntos esenciales.

Véase F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* 1925, págs. 253-60. — Annaliese Maier, *op. cit. supra* y especialmente "Franciscus de Marchia", en *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie,* 2ª ed., 1951, págs. 161-200 (con amplias citas de F. de M.). — F. de Solano Aguirre, "Fray F. de la M. y la contribución franciscano-medieval al progreso de las ciencias", *Estudios Franciscanos* (1950), 375-80. — Véase también A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Schola-*

stikern des XIV. Jahrhunderts, 1931 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXX, 1-2], especialmente págs. 89-122.

FRANCISCO DE MEYRONNES (o de Mayronis, en los Bajos Alpes) († *ca.* 1325), de la Orden Franciscana, fue uno de los primeros y más distinguidos discípulos de Duns Escoto (véase ESCOTISMO). Llamado *doctor illuminatissimus* y también *magister abstractionum*, comentó las *Sentencias* en París en 1320 y 1321, sucediendo a Francisco de Marchia (v.). Francisco de Mayronnes siguió a su maestro Duns Escoto en las doctrinas de la univocidad del ser y de la distinción formal, y subrayó fuertemente el "esencialismo" escotista. Por otro lado, se inclinó hacia la doctrina agustiniana de la identidad de Dios con sus Ideas. Francisco de Meyronnes se ocupó asimismo de problemas tales como el de la trayectoria de los móviles, de la esencia de lo actualmente infinito, de la composición de los mixtos (por los cuatro elementos) y otras cuestiones de ontología de la Naturaleza, debatiendo con ello problemas que constituyeron el punto de partida para la ulterior renovación de conceptos físicos.

Además de los comentarios a las *Sentencias*, se deben a Francisco de Meyronnes un Comentario a la *Física* de Aristóteles, otro a las *Categorías* y varios tratados (*De primo principio, De univocatione entis, De esse essentiae et existentiae, Explanationes divinorum terminorum*). Se le ha atribuido asimismo un *Tractatus de formalitatibus*, que es en rigor una compilación hecha después de la muerte del autor de varios trabajos suyos y otros de Duns Escoto. En este tratado —similar a los posteriores textos titulados *Formalitates*— se discuten sobre todo cuestiones relativas a los diversos modos del ser. F. de M. es autor de varios *Quodlibeta*. Éstos, los citados tratados, los comentarios a las *Sentencias* y el *Tractatus de formalitatibus* fueron impresos en Venecia en 1517. — Edición crítica de *Disputatio* (1320-1321), por Jeanne Barbet, 1961 [Textes philosophiques du moyen âge, 10]. — Véase B. Roth, *Franz von Mayronis, O. F. M. Sein Leben, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, 1936. — F. Claessens, "Liste alphabétique des manuscrits de F. de M.", *La France Franciscaine*, XXII (1939), 57-68.

FRANK (PHILIPP) nac. (1884) en Viena fue profesor en la Universidad alemana de Praga (1912-1938). Refugiado en los Estados Unidos, profesó en la Universidad de Harvard. Philipp Frank fue uno de los fundadores del Círculo de Viena (v.), pero se opuso, dentro de él, a las tendencias exclusivamente convencionalistas en nombre del empirismo. Los más importantes trabajos de Frank han tenido por objeto la filosofía de la ciencia, especialmente la física. Frank se ha ocupado de la estructura del lenguaje de la física en relación con el lenguaje corriente; este último puede describir fenómenos físicos observables, pero no los principios de explicación de tales fenómenos.

Obras principales: *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, 1932 (*La ley causal y sus límites*). — *Das Ende der mechanistischen Physik*, 1935 (*El fin de la física mecanicista*). — *Interpretations and Misinterpretations of Modern Physics*, 1938. — *Between Physics and Philosophy*, 1941 (trad. esp.: *Entre la física y la filosofía*, 1944). — *Foundations of Physics*, en *Unified Science*, I, 7 (1946). — *Modern Science and Its Philosophy*, 1949 (ensayos 1907-1947 aparecidos antes en alemán; los Caps. 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9 y 11 de esta obra son reproducción entera de *Between Physics and Philosophy*). — Además, artículos en diversas revistas, tales como: "Mechanismus oder Vitalismus?" (*Annalen der Naturphilosophie*, 1908); "Das Relativitätsprinzip und die Darstellung der physikalischen Erscheinungen im vierdimensionalen Raum (*ibid.*, 1911); "Die statistische Betrachtungsweisen in der Physik" (*Naturwissenschaften*, 1919); "Comments on Realistic Versus Phenomenalistic Interpretations" (*Philosophy of Science*, 1950).

FRANK (SEMEN [SIMÓN] LÚDVIGOVITCH) (1877-1950), nac. en Moscú, salió exilado de su país en 1922 y se trasladó a Berlín, donde vivió hasta 1937. En esta fecha pasó a París y en 1945 a Londres, donde falleció. El problema que más ha preocupado a Frank ha sido, desde sus primeros escritos, el problema del conocimiento. Sin embargo, la epistemología de Frank no ha seguido nunca el camino de las epistemologías en que ha sido pródigo el siglo xx — tales como las kantianas o las positivistas. En efecto, no se trata de un análisis de los problemas del conocimiento con particular atención al conocimiento científico; se trata de la adopción de una posición inicial en el problema epistemológico que está ligada íntimamente a una teoría del ser. El modo de vinculación de la epistemología a la ontología en el sistema de Frank no es, empero, fácil de precisar; a veces parece que la segunda ha sido construida con el fin de apoyar la primera; en ocasiones, que la primera está determinada, cuando menos en sus direcciones esenciales, por la segunda. En todo caso, puede decirse que, de modo parejo a Bergson, N. Hartmann y otros autores, no hay en Frank un primado completo de la epistemología sobre la ontología o viceversa, pues ambas se determinan e implican mutuamente. Esto puede verse ya al considerar el punto de partida epistemológico de Frank: es la intuición como fundamento del conocimiento. Esta intuición conduce al ser al cual está ligada. Es un ser total y unitario, dentro del cual se encuentran, sin existencia propia o independiente, las entidades particulares. Cada una de estas entidades, y todas ellas en conjunto, están vinculadas al mencionado ser total. La expresión 'total' debe ser entendida, por lo demás, sin restricciones, pues Frank inclusive concibe el Absoluto como moviéndose dentro de su esfera. Ahora bien, el hecho de que la intuición conduzca al ser no significa que lo conciba o comprenda. Lo que puede decirse acerca del ser total —su carácter cerrado y completo en sí mismo, su crecimiento continuo, su diversidad dentro de la unidad— tiene sentido sólo en tanto que consideramos este ser desde el punto de vista del ser del conocimiento. Más allá de él se encuentra el ser de la realidad, que si es también objeto de un conocimiento, lo es de un "conocimiento" místico. Por eso su nombre más propio es "lo insondable", entendiendo por éste lo que siempre trasciende toda aprehensión particular y definida. Esta trascendencia en principio de lo insondable no lo aleja, empero, de un modo absoluto de la conciencia. Cuando menos en forma analógica puede decirse que el modo de manifestación de lo insondable a sí mismo es igual al modo de manifestación de la conciencia a sí misma. En último término, el modo de ser de la conciencia representa el modelo por medio del cual podemos tener una idea del mo-

do de ser de lo que trasciende a ella y, por lo tanto, de lo insondable. Parece así que abandonamos el estadio epistemológico y aun el ontológico para pasar al plano religioso. Y muchas de las descripciones de las últimas obras de Frank son, efectivamente, descripciones de la conciencia religiosa. Se trata, no obstante, de una religión que se manifiesta siempre en forma teológica; característico del pensamiento de Frank es, en efecto, que no obstante el predominio de lo intuitivo el modo de la expresión de la intuición es siempre sistemático y conceptual.

Las obras más destacadas de Frank son: *Teoriá tsénnosti Marksa*, 1900 (*La teoría del valor, de Marx*). — *Prédmét znaniá*, 1915 (*El objeto del conocimiento*; trad. francesa abreviada: *La Connaissance et l'Être*, 1937). — *Ducha tchélovéka*, 1918 (*El alma del hombre*). — *Metodologiá obchtchéstvéknif nauk*, 1922 (*La metodología de las ciencias sociales*). — *Die russische Weltanschauung*, 1926 (*La concepción del mundo rusa*). — *Dujovnié osnoví obchtchéstva*, 1930 (*Los fundamentos espirituales de la sociedad*). — *Népostiximoé*, 1939 (*Lo insondable*). — *Svét vo t'mé*, 1949 (*Luz en la oscuridad*). — Otras obras: *Vvedénie v filosofiá* (*Introducción a la filosofía*). — *Xivoé znanié* (*Conocimiento viviente*). — *Filosofiá i xizñ* (*Filosofía y vida*). — *Smísl xizñi* (*El sentido de la vida*). — *Réallnost' i tchélovék* (*La realidad y el hombre*). — *Dieu est avec nous; trois méditations*, 1955 (trad. del manuscrito ruso). — Véase V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, II, 1950, págs. 391-412. — N. Lossky, *History of Russian Philosophy*, 1951, págs. 262-92.

FRASE. Véase SENTENCIA.

FRECUENCIA. Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO, INDUCCIÓN, PROBABILIDAD.

FREGE (GOTTLOB) (1848-1925), nac. en Wismar, fue profesor de matemáticas en la Universidad de Jena desde 1879 hasta 1918. Su importancia para la lógica y la fundamentación de la matemática ha sido reconocida solamente después que B. Russell puso de relieve que el matemático alemán había anticipado una parte fundamental de su trabajo lógico. Frege es considerado hoy como uno de los grandes lógicos modernos; la fecha de publicación de su primer libro (1879) es una de las fechas capitales en el desarrollo de la lógica matemática. A Frege se debe la logización de la aritmética y la prueba de que la matemática se reduce a la lógica. Entre las contribuciones de Frege (a las cuales nos hemos referido con más detalle en varios artículos de este Diccionario) figuran su elaboración del cálculo (VÉASE) proposicional, su introducción de la noción de función proposicional (v.), su idea de la cuantificación (v.) y del cuantificador para la elaboración del cálculo cuantificacional, su análisis lógico de la prueba (v.), su análisis del número (v.). Frege comprendió, además, la distinción entre la mención (v.) y el uso; fue el primer autor que presentó sus ideas en estilo metalógico. La lógica cuantificacional de Frege adolece de una inconsistencia, descubierta por Russell y llamada por ello paradoja de Russell, (v.) Entre los conceptos de importancia filosófica elaborados por Frege figura el de existencia (v.). También es importante su distinción entre *Sinn* (a veces traducido por sentido [v.], a veces por connotación [v.], a veces por significación [v.] y *Bedeutung* (a veces traducido por denotación, a veces por *denotatum*, a veces por referente).

Obras: *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, 1879 (*Ideografía: un lenguaje formalizado del pensamiento puro a base del lenguaje aritmético*). — *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, 1884, 2ª ed., 1934 (*Los fundamentos de la aritmética. Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*). — *Funktion und Begriff*, 1891 [Conferencia del 9-I-1891 en la Jenaische Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft] (*Función y concepto*). — "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N. F., C (1892), 25-50 ("Sobre significación y denotación"). — "Über Begriff und Gegenstand", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XVI (1892), 192-205 ("Sobre concepto y objeto"). — *Grundgesetze der Arithmetik, begriffschriftlich abgeleitet*, 2 vols., 1893-1903 (*Leyes básicas de la aritmética ideográficamente deducidas*). — "Was ist eine Funktion?", en *Festschrift L. Boltzmann gewidmet zum sechsigsten Geburtstage 20 Feb. 1904*, 1904, págs. 656-66 ("¿Qué es una función?"). — "Über die Grundlagen der Geometrie", *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung*, XV (1906), 293-309, 377-403, 423-30 ("Sobre los fundamentos de la geometría"). — Se está publicando edición de escritos de Frege, y se prepara un *Nachlass* (cuyos manuscritos se hallan en el "Instituto de Lógica Matemática", de Münster). Han salido hasta ahora: I (con los *Grundgesetz der Arithmetik*), 1962. — II (con los *Grundlagen der Arithmetik*), 1962. — III (*Begriffsschrift und andere Aufsätze*; incluye el citado *Begriffsschrift*, más cuatro trabajos breves y unas notas inéditas de Husserl sobre el *B.* halladas en Lovaina y ed. por Ignacio Angelelli), 1963. — IV (*Kleine Schriften*; agrupa unos 30 trabajos y contiene bibliografía completa de Frege por Ignacio Angelelli, más unas páginas de notas inéditas de Husserl a *Funktion und Begriff*), 1963. — Los trabajos de Frege incluidos en los citados 4 vols., habían sido ya publicados anteriormente; se anuncia la publicación del *Nachlass* próximamente.

Desde Bertrand Russell se encuentran referencias a Frege en muchos trabajos de lógica matemática. Citamos aquí unos cuantos trabajos especiales: P. E. B. Jourdain, "G. F.", *The Quarterly Journal of Pure and Applied Mathematics*, XLIII (1912), 237-69. — P. F. Linke, "G. F. als Philosoph", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, I, 1 (1946), 75-99. — M. Black, "F. on Functions", en *Problems of Analysis*, 1954. — W. van Orman Quine, "On Frege's Way Out", *Mind*, N. S., LXIV (1955), 145-49. — G. E. M. Anscombe, *Three Philosophers*, 1961 [Aristóteles, Santo Tomás, Frege]. — James Bartlett, *Funktion und Gegenstand. Eine Untersuchung in die Logik von G. F.*, 1961 (Dis.) [contiene fragmentos, antes inéditos, del *Nachlass* de Frege, con textos relativos a Russell, Husserl, etc.]. — H. D. Sluga, "F. und die Typentheorie", en *Logik und Logikkalkül. Festschrift für W. Britzel-* diversas aplicaciones o corolarios del de fundamento (*Freiheit des Grundes*) como principio único. Este per- *mayr*, 1962. — Ignacio Angelelli, ed. y trad., *Two Soviet Studies on Frege*, 1963 (Soviética, ed. J. M. Bocheński) [estudios de B. M. Birjujov sobre la teoría de la significación de Frege y sobre los trabajos de F. acerca de cuestiones filosóficas en la matemática, publicados en ruso en 1960 y 1959 respectivamente].

FRESISON es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la cuarta figura (VÉASE). Un ejemplo de *Fresison* puede ser:

Si ningún benedictino es impaciente y algunos impacientes son miopes, entonces algunos miopes no son benedictinos,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Hx \supset \sim Gx)\ .\ (\exists x)\ (Gx\ .\ Fx))\ \supset (\exists x)\ (Fx\ .\ \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(PeM\ .\ MiS)\ \supset\ SoP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'I', 'O', origen del término *Fresison*, en el orden PM - MS - SP.

FREUD (SIGMUND) (1856-1939) nac. en Freiberg (Moravia), se trasladó a Viena a los cuatro años de edad. En esta última ciudad realizó casi todos sus estudios y trabajos. Estuvo también durante algún tiempo (1885-1886) en París, estudiando con J. M. Charcot. Interesado por los fenómenos histéricos y por la aplicación del hipnotismo a los mismos, Freud presentó, en 1895, los resultados de las investigaciones sobre la histeria realizadas en colaboración con Josef Breuer. Estas investigaciones han sido consideradas a veces como una primera versión del ulterior psicoanálisis. Sin embargo, el psicoanálisis —primero como método y luego como doctrina— se perfiló únicamente cuando el abandono del procedimiento hipnótico condujo a Freud a su terapéutica de la descarga psíquica y a su doctrina del impulso sexual enmascarado y reprimido. Los trabajos de Freud se multiplicaron a partir de 1900. En 1906 empezaron a trabajar con Freud varios psicólogos que luego se hicieron famosos: Eugen Bleuler (1857-1939), C. G. Jung y Alfred Adler principalmente. En 1908 se fundó el *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, y en 1910 la Asociación psicoanalítica internacional (de la que Jung fue el primer Presidente). Desde entonces el psicoanálisis se difundió rápidamente por todos los países. Los dos más importantes discípulos de Freud, Jung y Adler, se separaron de su maestro hacia 1912 para fundar sus propias escuelas psicoanalíticas; aunque en muchos respectos distintas de las freudianas se basan, sin embargo, en un grupo de ideas fundamentales propuestas por Freud. Éste amplió luego el psicoanálisis a la explicación de los fenómenos culturales. Si bien muchas de estas ampliaciones son rechazadas, el psicoanálisis ha influido considerablemente en otros campos, además del médico y psiquiátrico. Freud huyó de Austria en 1938, al ser ocupado el país por los nacionalsocialistas, y encontró refugio en Londres.

El presente artículo se limita a los datos biográficos; una explicación sumaria de las ideas de Freud se encuentra en el artículo Psicoanálisis (VÉASE).

En el artículo sobre el psicoanálisis hemos indicado las principales obras de Freud según la edición completa de Londres, y los títulos españoles de la mayor parte de ellas. Aquí nos limitamos a mencionar los títulos y las fechas de publicación de las obras de Freud más resonantes: *Studien über Hysterie*, 1895, en colaboración con J. Breuer. — *Die Traumdeutung*, 1900. — *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 1901. — *Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewussten*, 1905. — *Totem und Tabu. Ueber einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 1913. — *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1916-1918. — *Massenpsychologie and Ich-Analyse*, 1921. — *Das Ich und das Es*, 1923. — *Hemmung, Symptom und Angst*, 1926. — *Die Zukunft einer Illusion*, 1927. — *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930. — Lista de traducciones: Hans W. Bentz, *S. F. in Übersetzungen*, 1961 (desde 1945 a 1960/1961). — Sobre el psicoanálisis véase el correspondiente artículo. Para la vida de Freud: E. Jones, *S. Freud, Life and Work. I: Formative Years an the Great Discoveries (1856-1900)*, 1953; *II: Years of Maturity (1901-1919)*, 1955; *III: The Last Phase (1919-1939)*, 1957 (trad. esp.: *Vida y obra de S. F.*, I, 1959; II, 1960).

FREYER (HANS) nac. (1887) en Leipzig, profesó (desde 1922) en Kiel y (desde 1925) en Leipzig. Perteneciente a la escuela de Dilthey, ha trabajado sobre todo en la esfera de la sociología y de la filosofía de la cultura. La sociología es para Freyer una ciencia real, de una realidad dada inmediatamente, a diferencia de la Naturaleza, pero también a diferencia del espíritu objetivo, pues lo que la sociología estudia es la forma misma de la vida humana, insertada entre la Naturaleza y el espíritu, pero distinta de ellos. En la filosofía de la cultura, Freyer ha elaborado una teoría del espíritu objetivo, considerando a éste no como algo independiente de la vida humana, sino como un objeto que tiene su sentido por la relación con la propia vida, aunque separable de ella a los efectos del análisis. Como derivación de la actividad espontánea de la vida, el espíritu objetivo adopta diferentes formas según el modo como se efectúa la actividad, es decir, según la manera como la espontaneidad se objetiva y fija. Freyer clasifica así todos los productos de la cultura en cinco grandes grupos: las formaciones, que comprenden las "obras" propiamente dichas, y no sólo las artísticas, sino también las religiosas y filosóficas, todas las doctrinas, teorías y creencias ya fijadas. Al lado de las creaciones, que son autónomas, se hallan los llamados útiles o instrumentos, lo que sirve para algo y tiene un fin utilitario. Les siguen los signos, que son relativamente autónomos, pues tienen sentido por sí mismos, pero que consisten en mentar o designar algo ajeno; las formas sociales y, finalmente, la educación entendida como aquello que resulta cuando la actividad espontánea se ha incorporado a las formas de la cultura. Todas estas formas concurren, por otro lado, muchas veces en los mismos "objetos" naturales sin que sea fácil distinguir entre lo que es, por ejemplo, útil o signo, pero tal concurrencia no significa para Freyer que cada uno de los grupos citados no tenga un perfil y estructura propios, porque la clasificación de los productos culturales está hecha precisamente desde un punto de vista estrictamente formal.

Obras: *Antäus. Grundlegung einer Ethik des bewussten Lebens*, 1918 (*Anteo. Fundamentación de una ética de la vida consciente*). — *Prometheus. Ideen zur Philosophie der Kultur*, 1923 (*Prometeo. Ideas para la filosofía de la cultura*). — *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, 1923. — *Der Staat*, 1925 (*El Estado*). — *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 1930 (trad. esp.: *La sociología, ciencia de la realidad*, 1944). — *Einleitung in die Soziologie*, 1931. — *Herrschaft und Pla-*

nung. Zwei Grundbegriffe der politischen Ethik, **1933** *(Dominación y planificación. Dos conceptos fundamentales de la ética política).* — *Der politische Begriff des Volkes,* **1933** *(El concepto político de la comunidad nacional).* — *Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes,* **1935** *(Palas Atenea. Ética de la comunidad nacional política).* — *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart,* **1935** *(La isla política. Historia de las utopías desde Platón hasta el presente).* — *Das geschichtliche Selbstbewusstsein des 20. Jahrhunderts,* **1937** *(La autoconciencia histórica del siglo XX).* — *Weltgeschichte Europas,* **2 vols.,** — *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters,* **1955 (trad. esp.:** *Teoría de la época actual,* **1958 [Breviarios, 141]).** — **Véase Alfredo Poviña, "La sociología como ciencia de realidad. Determinación de su concepto en F.",** *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* **[Rep. Argentina] (1939), 403-31, 120-54.**

FRÍES (JAKOB FRIEDRICH) (1773-1843) nació en Barby (Sajonia), fue profesor (1805-1816) en Heidelberg y desde 1816 en Jena, de donde fue depuesto durante algún tiempo (hasta 1824) por sus tendencias liberales en política. Adversario del idealismo especulativo postkantiano, Fries centró su reflexión filosófica en algunos temas de la crítica kantiana de la razón que, a su entender, no habían sido suficientemente dilucidados. Los principios *a priori* hallados en la crítica no son para Fries absolutamente válidos para el sujeto trascendental, sino que constituyen simplemente una nueva esfera de conocimientos que requiere ulterior examen. Este examen corresponde a la experiencia entendida como reflexión interna, esto es, como un análisis psicológico que, partiendo de los hechos dados en la conciencia como indudables, permita otorgar claridad a lo que oscuramente se presiente como una evidencia. Pero la fundamentación psicológica de la crítica de la razón no equivale sin más a una disolución del objeto del conocimiento en el relativismo de la vida psíquica; el análisis no hace sino evidenciar con claridad reflexiva lo que en la experiencia interna se ofrece como cierto. De este modo, la evidencia descansa, en última instancia, en una creencia fundada en la confianza que la razón tiene en sí misma, sin que para ello sea preciso recurrir a un acto de fe que afirme oscuramente la racionalidad de lo que no es perfectamente cierto para la reflexión. En esto se distingue este tipo de reflexión de la autocertidumbre propia de los sistemas especulativos postkantianos; el autoconocimiento que Fries propugna es de naturaleza "empírica" o, mejor dicho, estrictamente descriptiva. Justamente en el curso de esta descripción se descubren los principios de la razón, que quedan fundados en cierta manera como hechos indemostrables y a la vez patentes. La "nueva crítica de la razón" tiene por misión precisamente revelar esta latencia de los principios y mostrar cuáles son los procesos que tienen lugar dentro de la conciencia desde la aprehensión sensible hasta la experiencia completa, que requiere no sólo la percepción, sino también la posibilidad de pensamiento del objeto pensado, es decir, la formalización apriórica. Las diferencias entre las formas de intuición y los distintos tipos de la intuición permiten, según Fries, fundamentar la certidumbre de cada uno de los tipos de las ciencias y de los objetos correspondientes. Pero lo que permite la posibilidad del pensamiento hace posible también la construcción metafísica y especulativa, la cual es proseguida por Fries tanto en lo que toca a la Naturaleza como en lo que se refiere al alma, si bien, una vez más, en un sentido distinto y sobre supuestos diferentes de los propugnados por el idealismo especulativo de su tiempo. De ahí que su filosofía de la Naturaleza no sea una *Naturphilosophie* romántica, sino un análisis crítico y especulativo a la vez, basado en los resultados de las ciencias particulares. La subordinación de la experiencia a la razón es en este caso la inclusión de las significaciones de los enunciados empíricos dentro de las determinaciones matemáticas. En cambio, Fries niega la posibilidad de matematización de los procesos psíquicos, tal como había sido propugnada por Herbart, en virtud de una concepción intensiva de las magnitudes psíquicas.

Entre los partidarios inmediatos de Fries se destacó Ernst Friedrich Apelt (1812-1859): *Die Epochen der Geschichte der Menschheit,* 2 vols., 1845-1846; *Metaphysik,* 1857, etc.). Una "escuela friesiana" agrupó muy pronto numerosos miembros, no sólo filósofos (como E. S. Mirbt [1799-1847], H. J. T. Schmid [1799-1836] y otros), y teólogos (como W. M. L. de Wette), sino también científicos que, sin pertenecer formalmente a la "Escuela" (como Mathias Jakob Schleiden [1804-1881]), vieron en la filosofía de Fries una sana reacción contra la filosofía especulativa de la Naturaleza. También Beneke (VÉASE) recibió influencias de Fries. En época reciente se formó, por la influencia de Léonard Nelson (VÉASE), una "escuela neofriesiana" en cuyo órgano, los *Abhandlungen der Fries'schen Schule* (1904-1908), colaboraron no sólo filósofos, sino también especialmente matemáticos, tales como P. Bernays (nac. 1888), Carl Brinckmann, Kurt Grelling, K. Kopperschmidt, M. Kowalewski (1851-1916). Continuación de los *Abhandlungenes Ratio,* ed. Julius Frakt en colaboración con H. B. Acton, A. Church, H. Chernies, G. Henry-Herman, K. R. Popper, J. W. N. Watkins (desde 1957). Entre los filósofos de la escuela neofriesiana se han distinguido sobre todo Rudolf Otto (VÉASE), Wilhelm Bousset (1865-1920: *Das Wesen der Religión,* 1903; *Unsere Gottesglaube,* 1908), los psicólogos Otto Meyerhof y Arthur Kronfeld.

Obras principales: *De intuitu intellectuali,* **1801.** — *Reinhold, Fichte und Schelling,* **1803.** — *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung,* **1803** *(Teoría filosófica del Derecho y crítica de toda legislación positiva).* — *System der Philosophie als evidenter Wissenschaft,* **1804** *(Sistema de la filosofía como ciencia evidente).* — *Neue Kritik der Vernunft,* **3 vols., 1807** *(Nueva crítica de la razón).* — *System der Logik,* **1811.** — *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling.* **1812** *(De la filosofía, manera y arte alemanes. Un voto en favor de J. contra S.).* — *Handbuch der praktischen Philosophie. 1. Ethik oder die Lehre der Lebensweisheit,* **1818. 2.** *Religionsphilosophie und die Weltzwecklehre,* **1832** *(Manual de filosofía práctica. 1. Ética o doctrina de la sabiduría de la vida. 2. Filosofía de la religión y doctrina de la finalidad del mundo).* — *Handbuch der psychischen Anthropologie,* **3 vols., 1820-1821.** — *Mathematische Naturphilosophie,* **1822.** — *System der Metaphysik,* **1824.** — *Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen*

Entwicklung, 2 vols., 1837-1840 (*Hist. de la filosofía, expuesta según los procesos de su evolución científica*). — *Versuch einer Kritik der Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, 1842 (*Ensayo de una crítica de los principios del cálculo de probabilidades*). — *Politik oder philosophische Staatslehre*, ed. E. F. Apelt, 1848, reimp. 1962 (*Política o doctrina filosófica del Estado*). — Además, varios escritos de ciencias, entre ellos un bosquejo del sistema de física teórica (1813), un manual de física experimental, lecciones sobre astronomía, escritos de psicología y fisiología, etc. Muchos de estos escritos han sido reeditados por L. Nelson. — Véase E. L. Th. Henke, *Fries Leben aus seinem handschriftlichen Nachlass dargestellt*, 1867. — Th. Elsenhans, *Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 2 vols., 1906. — Rudolf Otto, *Kantisch-Friesche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, 1909. — Walter Mechler, "Die Erkenntnislehre bei Fries aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert", *Kantstudien*, XXII (1911). — M. Hasselblatt, *Fries, seine Philosophie und seine Persönlichkeit*, 1922. — Walter Dubislav, *Die Fries'sche Lehre von der Begründung*, 1926. — Karl Heinrich, *Ueber die realistische Tendenz in der Erkenntnislehre von J. F. Fries*, 1931 (Dis.). — Erich Gaede, *Die Religionsphilosophie von J. F. Fries und Albert Görland*, 1935. Josef Hasenfuss, *Die Religionsphilosophie bei J. F. Fries*, 1934 (Dis.). — Muchos estudios sobre Fries han aparecido en los *Abhandlungen* citados de la escuela neo-friesiana. — Sobre la escuela neo-friesiana: O. Siebert, "Die Erneuer der Friesschen Schule" (*Zeitschrift für Philosophie*, 130), 1906. — Klempt, "Die neufries. Schule" [Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, XXI (1914)].

FRISCHEISEN-KÖHLER (MAX) (1878-1923), nacido en Berlín, profesor desde 1915 en Halle, perteneciente a la llamada "Escuela del Dilthey" (VÉASE), se ocupó sobre todo de los problemas relativos a la concepción filosófica y científica, así como de las cuestiones que afectan a las bases necesarias para un conocimiento de la realidad y, con ello, de las implicaciones cognoscitivas y metafísicas de lo real. En oposición al neokantismo, y apoyándose en el método diltheyano, Frischeisen-Köhler estableció el "primado" de lo real en el conocimiento y, de consiguiente, la radical insuficiencia del análisis epistemológico del pensamiento y de sus condiciones. Ahora bien, esta realidad que prima en todo acto del conocer es la realidad que se manifiesta en el acto de las vivencias. Así, el conocimiento es un "acto total" del hombre, que incluye los procesos voluntarios y el sentimiento del esfuerzo y de la resistencia (VÉASE) opuesta por las cosas. El llamado "realismo volitivo" en la teoría del conocimiento ha sido considerado, así, por Frischeisen-Kohler, como la única posición que permite superar las dificultades del idealismo crítico y también las del realismo ingenuo. Pero, además, el sentimiento del esfuerzo y de la resistencia conduce a una negación del carácter tanto estrictamente individual como meramente "general" del conocimiento; éste es, en el fondo, un acto "social" o "interpersonal" en el cual los conceptos y conceptuaciones son simples cortes efectuados sobre las vivencias, momentos artificialmente escindidos de una completa y viva realidad.

Obras principales: *Hobbes in sein Verhältnis zu den mechanischen Naturanschauung*, 1902 (Dis.) (*H. en su relación con la concepción mecanicista de la Naturaleza*). — *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912 (*Ciencia y realidad*). — *Das Realitätsproblem*, 1912 (*El problema de la realidad*). — *Geistige Werte. Eine Vermächtnis deutscher Philosophie*, 1915 (*Valores espirituales. Legado de la filosofía alemana*). — *Das Problem des ewigen Friedens. Betrachtungen über das Wesen und die Bedeutung des Krieges*, 1915 [folleto] (*El problema de la paz perpetua. Consideraciones sobre la naturaleza y significación de la guerra*). — Además, diversos escritos publicados en revistas (*Archiv für systematische Philosophie*, 1906, 1908; [Zeitschrift für Psychologie, 1907]), sobre los límites de la conceptuación científico-natural, la teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles, la anarquía histórica de los sistemas filosóficos y el problema de la filosofía como ciencia. — F.-K. dirigió los *Jahrbücher der Philosophie* (I, 1913; II, 1914). — Véase Rudolf Lehmann, "M. F.-K.", *Kantstudien*, XXIX, 1/2 (1924). — J. Frinogs, *Das Realitätsproblem bei W. Dilthey und M. F.-K.*, 1928 (Dis).

FRISESOMORUM es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO), por muchos autores considerado como válido, de la cuarta figura (VÉASE). Un ejemplo de *Frisesomorum* puede ser:

Si todos los turcos son fumadores de pipa
y ningún australiano es turco,
entonces algunos fumadores de pipa no son australianos,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x)\ (Gx \supset Hx)\ .\ (x)\ (Fx \supset \sim Gx)) \supset (\exists x)\ (Hx\ .\ \sim Fx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MiP\ .\ SeM) \supset PoS$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'I', 'E', 'O', origen del término *Frisesomorum*, en el orden MP - S M - P S.

FRONDIZI (RISIERI) nac. (1915) en Posadas (Argentina), ha sido profesor en la Universidad de Tucumán (Argentina) y durante varios años en la de Puerto Rico; actualmente se halla de nuevo en la Argentina, donde fue, hasta 1962, rector de la Universidad de Buenos Aires. Frondizi defiende un empirismo (VÉASE) que llama *integral* y que se propone no excluir del campo de la filosofía ninguna experiencia, de tal modo que la teoría general de la experiencia se presenta inclusive como destinada a sustituir a la ontología clásica. Sobre esta base metódica y ontológica Frondizi se ocupa de varios problemas filosóficos fundamentales. Uno de ellos es el de la verdad, sobre el cual está trabajando. Otro es el del yo (VÉASE), que ha desarrollado en la forma indicada en el mencionado artículo y, por lo tanto, procurando eludir las dificultades planteadas por el substancialismo tradicional y por el fenomenismo. Según Frondizi, el yo se caracteriza por su ser funcional y, de consiguiente, por no ser una substancia invariable, pero tampoco un mero conjunto de epifenómenos. (V. también VERIFICACIÓN y FILOSOFÍA AMERICANA.)

Obras: *El punto de partida del filosofar*, 1945, 2ª ed., 1957. — *Substancia y función en el problema del yo*, 1952 (versión inglesa con algunas modificaciones: *The Nature of the Self: A Functional Interpretation*, 1953). — *¿Qué son los valores?*, 1958 [Breviarios, 135]. — Además, artículos sobre filosofía inglesa, norteamericana e hispano-americana, etc.

FUENTE DE LA VIDA. Véase AVICEBRÓN.

FUERZA. Véase ENERGÍA, POTENCIA.

FUNCIÓN. Nos ocupamos en este artículo del concepto de función (I) en sus precedentes históricos; (II) en la forma en que es usualmente presentado en muchos tratados clásicos de matemáticas; (III) en su fundamentación lógica y (IV) en el sentido general filosófico que ha tomado a veces en el período moderno. En la sección (III) procederemos a (IIIa) un examen de diversos usos del término 'función' en la literatura filosófica durante algunos decenios y a (IIIb) a una presentación del concepto de función en la lógica tal como es admitido hoy por la mayor parte de los autores. Desde el punto de vista lógico, (IIIb) será, pues, nuestra sección principal.

I. Según las investigaciones de Anneliese Maier (especialmente en Su libro *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert,* 1949, II, 4, págs. 81-110), los escolásticos del siglo XIV no conocieron la noción de función en el sentido de la matemática moderna, pero estaban familiarizados (como lo había estado ya, por lo demás, Aristóteles) con la idea de la dependencia funcional. Sin esta idea habría resultado imposible una ciencia del movimiento en sentido amplio. Se sabía, en efecto, que hay en la Naturaleza dependencias tales, que el cambio de una magnitud es condicionada por el cambio de otra magnitud, que a mayor fuerza corresponde mayor efecto, que en el movimiento local el camino recorrido aumenta con el tiempo, que el equilibrio depende de la magnitud del cuerpo, etc., etc. Se sabía, además, que en todos estos casos las dependencias obedecen a una cierta regularidad. Cierto que estos saberes no condujeron a las ideas más precisas sobre la función descubiertas por los filósofos y matemáticos del siglo xvn. En efecto, ni la expresión de una función por medio de una ecuación funcional ni su representación gráfica por medio de rectas o curvas en un sistema de coordenadas aparecen en la literatura filosófica escolástica, ni siquiera la del siglo XIV. Los símbolos y gráficos usados por Nicolás de Oresme resultan insuficientes desde el punto de vista moderno. Y el "cálculo literal" o "álgebra verbal" empleados por los escolásticos del siglo XIV no permitieron grandes desarrollos científicos. Pero aun descontado todo esto se puede afirmar, con el historiador mencionado al principio, que los escolásticos en cuestión no ignoraron que hay posibilidades de descripción de fenómenos naturales mediante funciones. Los ejemplos que pueden aducirse son varios. He aquí algunos. Tomás Bradwardine investigó en su *Tractatus proportiorum,* de 1328 (ed. París, 1495, Venecia, 1505, Viena, 1505) la regla matemática (o ecuación funcional) que determina la dependencia entre la fuerza de resistencia y la velocidad de un cuerpo en movimiento. Según Tomás Bradwardine, cuando la fuerza motriz es mayor que la resistencia, la velocidad depende de los cocientes de ambas magnitudes, y cuando la fuerza es igual o menor que la resistencia, la velocidad es nula. Tomás Bradwardine usaba a tal efecto la noción escolástica de *proportio* o cociente (fracción), distinta de la idea de comparación; sus investigaciones eran, pues, relativas a las *proportiones velocitatum in motibus* (o diferencia y cambios en las velocidades). Varias fórmulas fueron propuestas: a una elevación al cuadrado del cociente de la fuerza y la resistencia corresponde una duplicación de la velocidad; a una elevación a las potencias 3, 4, 5, corresponde una triplicación, cuadruplicación, quintuplicación de la velocidad. Y a la inversa: la duplicación de la velocidad presupone elevación al cuadrado de la fuerza y de la resistencia; la triplicación de la velocidad, elevación al cubo de la fuerza y de la resistencia, etc. Por caminos análogos siguieron Juan Buridán, en sus comentarios físicos *(Phys.,* VII, ed. París, 1509); Nicolás de Oresme, en su *De proportionibus proportionum* (ed. Venecia, 1505); Alberto de Sajonia en su *Physica (Subtilissimae quaestiones super octo libros Physicorum* [ed. Venecia, 1504]); Marsilio de Inghen, en sus abreviaturas para la física (ed. Venecia, 1521); Gualterio Burleigh, en sus comentarios a la física; Juan Marliana, en su *Quaestio de proportione motum in velocitate,* de 1464 (Cfr. M. Clagen, G. *Marliani and Late Medieval Physics,* 1941); Blasio de Parma, en comentarios a Tomás Bradwardine. Podemos, pues, concluir que durante el siglo XIV tuvieron lugar en este respecto (como en varios otros) investigaciones que en muchos casos no prosiguieron, detenidas, como pretendería Bochenski, por la retórica renacentista y la "hostilidad a las sutilezas escolásticas", pero que, con otras bases más sólidas, alcanzaron gran desarrollo en el siglo XVII. La noción propiamente moderna de función (matemática) comienza, en efecto, en este último siglo.

II. Esta noción en sentido moderno tiene un antecedente en la geometría analítica, de Descartes (1637). En 1693 y en 1694 Jacob Bernoulli (1654-1705) y Leibniz aplicaron explícitamente la noción de función a expresiones matemáticas; Leibniz parece haber sido, además, el primero que usó el vocablo 'función' en tales contextos. La notación *'f (x)'* a que luego volveremos a referirnos fue usada por Leonhard Euler en 1734. Gran progreso experimentó la teoría matemática de las funciones en la obra de Joseph Louis Lagrange (1736-1813), *Théorie des fonctions analytiques* (1797). Nombres importantes a retener a partir de Lagrange en la teoría matemática de las funciones son: Augustin Louis Cauchy (1789-1857); K. Weierstrass (1815-1897), que procedió a una aritmetización de la teoría funcional; Vito Volterra (1860-1940), el cual desarrolló el cálculo funcional a base de una teoría general de los *funzionali* o "funciones de línea", introduciendo las nociones de variación y de derivada funcional (que son respecto a los *funzionali* lo que son las nociones de diferencial y de derivada en las funciones ordinarias).

Se llama usualmente "función" a la relación entre dos o más cantidades tal que, siendo las cantidades variables, la relación entre ellas es constante. Más precisamente se llama "función" a una relación en la cual cierta cantidad llamada "valor de la función" está ligada a otra cantidad llamada "argumento de la función". Puede decirse también que una función es una relación entre variables tal que, dadas, por ejemplo, dos variables, para cada valor asignado a una de ellas se determinan uno o más valores a la otra. La variable a la cual se asignan (arbitrariamente) valores es llamada "variable independiente".

La variable determinada por la relación y por el valor de la variable independiente es llamada "variable dependiente".

Por ejemplo, la ecuación:

$$y = 2x$$

es tal, que y cambia según los valores asignados a x. Si suponemos $x = 1$, entonces $y = 2$; si $x = 2$, entonces $y = 4$; si x 5, entonces $y = 10$. La expresión 'función de' se escribe '$f(\ )$'. Así, la expresión 'función de x' se escribe '$f(x)$'.

La función de dos variables suele expresarse mediante la ecuación:

$$y = f(x),$$

donde 'x' es la variable independiente, 'y' es la variable dependiente y 'f' es la constante.

Funciones de más de dos variables suelen expresarse mediante ecuaciones tales como:

$$w = f(x, y)$$
$$w = f(x, y, z),$$

etcétera.

La serie de valores asignados a una variable independiente son llamados "dominio de la relación". La serie de valores resultantes para la variable dependiente son llamados "alcance de la relación".

Es costumbre llamar "relación" a la forma de relación existente entre variables tal que el conjunto de todos los pares ordenados satisfacen tal forma de relación. Por otro lado, es usual llamar estrictamente "función" a la forma de relación tal que para cada valor de la variable independiente hay sólo un valor de la variable dependiente.

Si 'A' se lee 'área de un círculo', la ecuación:

$$A = \pi r^2$$

es una función en la cual A es función del radio del círculo. 'r' es la variable independiente. 'A' es la variable dependiente. Tanto el dominio como el alcance están aquí confinados a 0 y a la serie de números positivos reales.

La teoría matemática de las funciones tiene gran aplicación en la expresión matemática de relaciones físicas. Se dice entonces que las funciones poseen "sentido físico". Ejemplo de funciones con sentido físico es la ecuación:

$$\frac{R^3}{T^2} = K,$$

donde *'R' se* lee 'radio de la órbita de un planeta cualquiera, *P' y 'T' se* lee 'período de rotación del planeta *P'.* Dicha ecuación expresa la tercera ley de Kepler, según la cual para todos los planetas, la relación entre el cubo del radio de la órbita de un planeta y el cuadrado del período de rotación del mismo planeta es constante (K).

III. La noción de función en la lógica fue presentada al principio (Cfr. Frege, *Grundgesetze,* I; Whitehead y Russell, *Principia Mathematica,* I) bajo el concepto de función proposicional. Según Russell, una función preposicional es una función en la cual los valores son proposiciones. Hay que distinguir entonces entre funciones descriptivas y funciones proposicionales. Una función descriptiva tal como *la preposición más larga de este libro* no es una función proposicional, aun cuando su valor sea también una proposición. En una función proposicional los valores deben ser enunciados y no descritos. Ejemplo de función proposicional es *x es humano.* No podemos decir si tal función es verdadera o falsa cuando asignamos un valor a *x.* Así, una función proposicional es "algo que contiene una variable, *x,* y expresa una proposición tan pronto como se asigna un valor a *x".*

IIIa. La noción anterior, de función proposicional, fue objeto de muchas discusiones y críticas. Algunos autores (por ejemplo, S. K. Langer) manifestaron que la función proposicional no es, propiamente hablando, una proposición y que, por consiguiente, es menester usar otro vocabulario o precisar en cada caso qué se entiende por función. La variedad de usos del término 'función' en la literatura lógica durante varios decenios ha sido, en efecto, considerable. He aquí una lista de usos que reproducimos de R. Carnap *(Studies in Semantics,* I, 1942, pág. 232. Apéndice): 1. 'Función' es usada para indicar una expresión con variables libres. A veces se califica asimismo de función expresional y de expresión abierta. Hay dos clases de tales expresiones: (IA). La función como expresión de una forma sentencial con variable libre, la cual recibe otros nombres: función proposicional (Russell), matriz sentencial (Quine), forma proposicional o forma sentencial (Langer, Sheffer); (IB) La función como expresión con variables libres que no tiene forma sentencial, la cual recibe a veces el calificativo de función nominal. II. La función como expresión del término designado o entidad determinada por la expresión. Puede entenderse (IIA) como atributo, y (IIB) como función objetiva y función descriptiva. Según Carnap, el uso lógico más propio es el que se indica en (II) o en (IIB), debiendo buscarse otras expresiones para los significados de (I).

IIIb. La noción de función tal como es presentada en muchos tratados clásicos de matemáticas es con frecuencia demasiado restringida y casi siempre excesivamente imprecisa. La noción de función dilucidada en la literatura lógica durante muchos decenios ha estado afectada por ambigüedades tanto de definición como de uso; hoy se conviene, por ejemplo, que el concepto de función proposicional tal como fue presentado por Whitehead y Russell es una fuente de imprecisiones y de dificultades. Los tratadistas lógicos tienden, pues, a precisar la noción de función. Ésta es presentada dentro de la lógica de las relaciones. Daremos a continuación algunas indicaciones sumarias sobre el asunto.

Según hemos visto en el artículo sobre la noción de relación (VÉASE), hay tres tipos de relaciones: de uno a muchos, de muchos a uno, y de uno a uno. Una función es una relación del primer o del tercer tipo. Ejemplos de funciones son las relaciones *esposo de* (en el supuesto de la monogamia), *cubo de.* Dada una función *R* y las entidades que relaciona *R,* esto es, el relacionante —'x' en 'x *R y'*— y el relacionado —*'y'* en *'x R y'*—, *x* es llamado *el valor de R para el argumento y, e y es* llamado *el argumento de R.* Las funciones pueden ser abstraídas de nombres, de modo que la función *cuádruple de* es abstraída del nombre *'4x'.* Las funciones pueden ser de un solo argumento (como *doble de)* o de dos o más argumentos (como la función de dos argumentos *producto de).*

Las funciones pueden ser sentenciales y no sentenciales. Ejemplo de función no sentencial es la citada función *doble de.* Ejemplo de función sentencial es la función x *es puntiagudo.* Como la función cuyo valor para el argumento *x' se* abrevia

mediante 'λ_x' la función *doble de se* expresará mediante: $\lambda_x 2x$ y la función x *es puntiagudo* se expresará mediante: λ_x *(x es* puntiagudo). Hay ciertas funciones sentenciales que son funciones de verdad; nos hemos referido a ellas en el artículo FUNCIÓN DE VERDAD.

En matemática pueden definirse las funciones como clases de pares ordenados, de suerte que la relación *cuadrado de* es la de todos los pares ordenados *(x, x^2)*. En el par ordenado *(x, y), x* es considerado el argumento, e *y* es considerado el valor o valores correspondientes a los *x.* Algunos autores admiten solamente funciones de un solo valor; otros, en cambio, admiten asimismo funciones de muchos valores. Las funciones de muchos valores pueden ser presentadas como si fuesen distintas de relaciones. Obsérvese que esta presentación de las funciones en matemática corresponde a la antes indicada en lógica, cuando menos para funciones de un solo valor. En efecto, la expresión *'y = f (x)'* usada por los matemáticos es considerada como el modo habitual de escribir *'x R y,'* donde R es una función, x es el argumento e *y* es el valor correspondiente a *x.*

IV. De un modo muy general ha sido usado el término 'función' por varios filósofos para expresar el modo de comportarse de una realidad constituida por relaciones o haces de relaciones. Ha sido frecuente comparar el concepto de función con el concepto de substancia. Según algunos, estos conceptos son opuestos. Otros, en cambio, mantienen que el concepto de función es el fundamento del concepto de substancia o viceversa. Así, la función puede ser considerada sobre todo como función de una substancia, o bien la substancia puede ser considerada como surgida de una conceptualización de una función dada, conceptualización que puede ser legítima, inadmisible o de índole meramente "ficcional". Muy frecuente ha sido en la época moderna la tendencia hacia lo que puede calificarse de primado de la función sobre la substancia. Se ha hablado entonces de un funcionalismo, enemigo del substancialismo, y paralelo a la afirmación del primado de lo dinámico sobre lo estático y del devenir sobre el ser. Con este concepto general se han relacionado diversas formas de funcionalismo en varias esferas del conocimiento o del arte: psicología funcional, educación funcional, arquitectura funcional, etc. Lo característico de estas tendencias ha sido el considerar que un conjunto dado está constituido no por cosas (o substancias en general), sino por funciones, de tal modo que toda realidad es definida por la función que ejerce. Algunos autores (como Mach) han hablado de física funcional, entendiendo por ella una física en la cual las leyes representan únicamente la expresión de las relaciones entre fenómenos, con lo cual se eliminan las nociones de causa y de substancia, estimadas como "residuos metafísicos" del racionalismo o del idealismo (o de ambos). Conviene observar, empero, que hay una diferencia entre las tendencias funcionalistas para las cuales el primado de la función se entiende desde un punto de vista ontológico y las tendencias funcionalistas para las cuales tal primado es entendido desde el ángulo epistemológico o metodológico. Los dos puntos de vista, por lo demás, se combinan a veces. Ejemplo de ello lo tenemos en Cassirer, para quien lo que la antigua ontología concebía como el ser (y su unidad) es concebido por la ontología moderna (idealista) como función (y unidad de todas las funciones en el espíritu). El ser aparece así *conocido* como función, pero su ser conocido no es sólo una mera aprehensión, sino una forma fundamental de realidad.

FUNCIÓN DE VERDAD. Es muy usual en la literatura lógica definir la función de verdad como una función proposicional tal, que todas las variables son variables preposicionales, y el valor de verdad de la función proposicional está determinado por los valores de verdad de las variables componentes de la función. Sin embargo, con el fin de evitar el empleo de expresiones discutibles, tales como 'función proposicional', y de no tener que considerar como variables las letras *'p', 'q', 'r', 's'* (véase VARIABLE) definiremos aquí la función de verdad como un compuesto sentencial cuyo valor de verdad (esto es, cuya verdad o falsedad) está determinado por el valor de verdad (esto es, por la verdad o falsedad) de los componentes. Así, por ejemplo:

Aníbal perdió la guerra por haber invernado en Capua (1)

no es una función de verdad, pues su valor de verdad no está determinado por el valor de

Aníbal perdió la guerra (2)

y

Aníbal invernó en Capua (3).

Otros elementos deben tenerse en cuenta para determinar el valor de verdad de (1) además de los valores de verdad de (2) y (3). En cambio,

Aníbal perdió la guerra e invernó en Capua

es una función de verdad. En efecto, su valor de verdad puede ser determinado una vez conocidos los valores de verdad de (2) y (3).

En la lógica sentencial se consideran funciones de verdad los compuestos formados a base de las conectivas (v.) Así, son funciones de verdad '$\sim p$', '$p \, . \, q$', '$p \vee q$', '$p \supset q$', '$p \equiv q$'. Del mismo modo son funciones de verdad expresiones tales como '$p \vee q \supset (p \, . \, r)$', '$(p \, . \, q) \supset q$'. Los valores de verdad de un compuesto sentencial se averiguan por medio de las llamadas tablas de verdad (v.).

Aunque la noción de función de verdad ha sido elaborada sobre todo en la lógica contemporánea, no fue desconocida en la Antigüedad y en la Edad Media. Como lo han mostrado Łukasiewicz, Scholz, Bocheński y otros autores, Filón de Megara y los estoicos admitieron cuando menos la implicación como función de verdad y tuvieron rudimentos de la noción de las tablas de verdad. Es el caso también de algunos filósofos helenísticos y helenístico-romanos (Alejandro de Afrodisia, Galeno, Ammonio, Boecio). En cuanto a los escolásticos, podemos citar como ejemplos a Abelardo (*Dialectica*, ed. Cousin, 1836), Duns Escoto (en las *Quaestiones super anal. pr.*), Pedro Hispano (en las *Summulae Logicales cum Versorii Parisiensis clarissima expositione*, Venetiis, 1568). Este último admitió en su lógica la disyunción inclusiva y la conjunción como funciones de verdad.

La noción de función de verdad es tratada en casi todos los textos de lógica matemática o lógica simbólica. Una presentación más concentrada en J. A. Faris, *Truth-Functional Logic,* 1962.

FUNCIÓN PROPOSICIONAL. Véase FUNCIÓN (III).

FUNCIONAL. Véase CÁLCULO, CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR.

FUNDAMENTO. El término 'fundamento' se usa en varios sentidos. A veces equivale a 'principio'; a veces, a 'razón'; a veces, a 'origen'. A su vez, puede usarse en los distintos sentidos en que son empleados cada uno de los citados vocablos. Ejemplos de uso del vocablo 'fundamento' son: "Dios es el fundamento del mundo"; "He aquí los fundamentos de la filosofía"; "Conozco el fundamento de mi creencia". Puede verse fácilmente que el uso del término en cuestión es muy vario y, en la mayor parte de los casos, nada preciso.

Aunque 'fundamento' puede designar también el principio en el sentido de 'origen', es más habitual descartar toda cuestión relativa a orígenes (en el tiempo) cuando se habla de fundamento. Puede establecerse que las dos principales acepciones de 'fundamento' son las siguientes:

(1) El fundamento de algo en cuanto algo real. Tal fundamento —llamado a veces *fundamento real y* también (aunque imprecisamente) *fundamento material*— es identificado a veces con la noción de causa, especialmente cuando esta última tiene el sentido de 'la razón de ser de algo'. Puesto que el concepto de causa puede a su vez entenderse en varios sentidos, la idea de fundamento se entenderá asimismo en varios sentidos. Sin embargo, es muy común identificar la noción de fundamento con la de causa formal (véase CAUSA).

(2) El fundamento de algo en cuanto algo ideal (de un enunciado o conjunto de enunciados). Tal fundamento es entonces la razón de tal enunciado o enunciados en el sentido de ser la explicación (racional) de ellos. Se ha llamado a veces a este fundamento, *fundamento ideal.*

No pocas veses se ha entendido el fundamento real en el sentido del fundamento ideal. Ello quiere decir que se ha buscado el fundamento de la realidad en algo ideal. Nos hemos referido a este punto en los artículos CAUSA y PRINCIPIO, donde, además, hemos analizado diversas cuestiones que puede suscitar esta idea de fundamento. También nos hemos referido al problema del fundamento en el artículo RAZÓN SUFICIENTE, sobre todo en tanto que la expresión 'principio de razón suficiente' traduce lo que los alemanes llaman *Satz vom zureichenden Grunde* (donde, pues, 'fundamento' = *Grund).* En el presente artículo nos referiremos principalmente a la noción de fundamento en cuanto que ésta ha pretendido designar un "principio último" que es razón de todos los principios particulares — por lo menos de todos los principios particulares del ser, del conocer y del obrar. Debe advertirse que en parte este significado de 'fundamento' es muy parecido al de 'principio *(simpliciter)* de razón'.

El uso del vocablo 'fundamento' *(Grund)* para designar lo "primero" a partir de lo cual toda existencia queda, o puede quedar, fundamentada, se halla en la interpretación que dio el filósofo polaco Bogumil Jasinowski del principio leibniziano de razón suficiente. Éste fue considerado por Jasinowski como manifestación de un principio más básico: el "principio de libertad". Se trata aquí evidentemente de un "principio real", pues lógicamente el principio más básico es el de no contradicción. Según Jasinowski *(Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik,* 1918. Introducción), la teoría del juicio leibniziana depende últimamente de la monadología y no (como habían proclamado Couturat y Russell) a la inversa — y, en general, toda la lógica de Leibniz se basa en su metafísica. El principio de razón suficiente es un principio del fundamento *(Satz des Grundes)* que tiene en su base el principio de la libertad de fundamento *(Freiheit des Grundes)* como principio único. Éste permite "una exposición homogénea de diversas aplicaciones o corolarios del principio de razón, de modo que este principio puede ser considerado como la contrapartida lógica de aquel principio metafísico de libertad". Diettrich Mahnke *(Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik,* 1925 *[Jahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung,* VII, págs. 380-5]) consideró la opinión de Jasinowski como "bien fundada". Esta idea del fundamento como "libertad" —y, por lo tanto, la idea de que el fundamento como tal establece "libremente" las condiciones que luego pueden desarrollarse necesariamente— puede rastrearse en Schelling, especialmente en su obra *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Alguna relación con todas estas ideas —aunque no forzosamente se ha derivado de ellas— tiene la noción de "libertad para fundamentar" *(Freiheit zum Grunde)* propuesta por Heidegger en su opúsculo *Vom Wesen des Grundes* (1929). Esta "libertad" es para Heidegger el "fundamento del fundamento" *(Grund des Grundes).* En la obra titulada *Der Satz vom Grund* (1957) —véanse especialmente págs. 191-211— Heidegger ha vuelto sobre la cuestión, declarando que el principio de razón (o del fundamento) es un principio fundamentante. Dicho autor hace observar que, según algunos, el principio de razón es anterior inclusive al principio de identidad (pues el principio de razón debe dar razón de la identidad y no al revés). Pero, según Heidegger, la identidad es anterior. Lo es porque se halla a su vez fundada en el ser, el cual funda todo lo demás. Pero el ser no tiene fundamento *(Grund),* sino que es abismo *(Abgrund);* en este caso, el ser aparece como "fundante" — y es de presumir que como "fundante en libertad".

FUTURIBLES. Según indicamos en el artículo FUTURO, FUTUROS, tratamos en el presente de la cuestión de los futuros condicionados —*futuribilia,* futuribles— tal como se debatió entre varios teólogos durante los siglos XVI y XVII. Esta cuestión es esencialmente la misma que se había discutido por los escolásticos mencionados en el artículo referido, pero como el modo de plantearla y en parte el vocabulario usado son distintos, hemos procedido a desglosar el contenido del presente artículo del artículo dedicado a Futuro, Futuros.

Recordemos la distinción entre futuros absolutos —necesarios— y futuros condicionados — contingentes. Se trata de saber qué conocimiento tiene Dios de estos últimos, es decir, de los *futuribilia.*

Entre las escuelas que se enfrentaron a este respecto se distinguieron dos: tomistas y molinistas. Los tomistas fueron en substancia los bañecianos o partidarios de las doctrinas de Domingo Báñez (VÉASE), pero muchos escotistas mantuvieron opiniones parecidas en el problema que nos

ocupa. Los molinistas fueron los partidarios de las doctrinas de Luis de Molina (VÉASE), que en esta cuestión eran muy parecidas a las de Fonseca (VÉASE). Desde el punto de vista de las Órdenes religiosas a que pertenecían los teólogos que disputaron sobre el asunto, puede decirse que la oposición era entre dominicos y agustinos por un lado, y jesuitas por el otro, pero deben tenerse en cuenta muchos matices en los que no podemos entrar aquí. Además, debe tenerse en cuenta que aun dentro de cada uno de esos dos grandes grupos había importantes diferencias de opinión; así, por ejemplo, dentro de los "molinistas" puede citarse a los suarecianos.

Para entender la naturaleza de la polémica comenzaremos por poner de relieve que durante mucho tiempo se había distinguido entre dos modos de la "ciencia divina": la ciencia de simple inteligencia, y la ciencia de visión (véase CIENCIA MEDIA). La ciencia de simple inteligencia o ciencia de los posibles es aquella por la cual Dios conoce los seres y actos posibles como posibles. El objeto de este conocimiento son las esencias, las proposiciones necesarias, las verdades eternas. La ciencia de visión es aquella por la cual Dios conoce los seres y actos actuales como actuales. El objeto de este conocimiento son los existentes como tales.

Los tomistas consideraban la citada división como adecuada y negaban el conocimiento de los futuribles a menos que se diera dentro de los decretos lógicamente posibles, en cuyo caso no salen del estado de posibilidad. Es de notar que parte de las opiniones de los tomistas se apoyaban en ciertas tesis que formuló Duns Escoto en oposición a Santo Tomás, pero que luego fueron adoptadas, o reinterpretadas, como tesis tomistas. Los tomistas afirmaban asimismo que la eternidad de Dios hace que se den en un solo acto de conocimiento los futuribles en sí mismos y no sólo en sus causas.

Los molinistas consideraban la división en cuestión como insuficiente e inadecuada e introducían una tercera ciencia divina: la llamada "ciencia media" o ciencia de los futuribles. Según la misma, Dios conoce los futuribles en sí mismos, antes de todo decreto determinante o absoluto, si bien no antes de todo decreto lógicamente posible, pues en tal caso se situarían los futuribles fuera del marco de la posibilidad. En suma, Dios conoce los futuribles desde la eternidad. Ello pude ocurrir de dos modos: o bien por comprensión absoluta de todas las circunstancias que podrían influir en la libertad de las causas segundas, o bien en su verdad objetiva eternamente presente. El primer modo es característico de Molina; el segundo, de Suárez.

Para los textos principales véase la bibliografía de BAÑEZ (DOMINGO), CIENCIA MEDIA, FONSECA (PEDRO DE), MOLINA (Luis DE) y ZUMEL (FRANCISCO). — Véase asimismo A. Bandera, "Ciencia de Dios y objetos futuribles", *Ciencia tomista* (1948), 273-92. — J. Sagües, "Ciencia de Dios y objetos futuribles", *Estudios eclesiásticos* (1949), 189-201. — Léon Baudry, ed., *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475),* 1950. — También: Antonio Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII,* 1932, especialmente págs. 211 y sigs.

FUTURO, FUTUROS. De la dimensión temporal llamada "el futuro" nos hemos ocupado en varios artículos (por ejemplo: Instante, Tiempo). Aquí trataremos de la cuestión planteada por el análisis de ciertos enunciados sobre acontecimientos futuros, o acontecimientos supuestamente futuros. La expresión plural 'futuros' empleada con frecuencia en la literatura filosófica sobre dicha cuestión, designa a veces los acontecimientos que se supone tendrán lugar, o podrían tener lugar, y a veces los enunciados sobre tales acontecimientos. Nuestro problema tiene varias dimensiones: la lógica, la semántica, la metafísica (u ontológica) y la teológica. Estas dimensiones se hallan a menudo imbricadas. Ninguna de ellas puede ser fácilmente desglosada de cualquiera de las otras y de todas las otras en conjunto. Ello ocurre también, pues, con la dimensión teológica. Ahora bien, aunque esta última se halla implicada en varios de los análisis antiguos y medievales de nuestro problema, predominó sobre las otras dimensiones en los debates teológicos y filosófico-teológicos que tuvieron lugar durante los siglos XVI y XVII. Nos referiremos aquí ocasionalmente a la dimensión teológica, mas para mayor claridad trataremos ésta, especialmente en lo que se refiere a los siglos citados, en el artículo FUTURIBLES *(futuribilia:* el término que usaron muchos teólogos al discutir nuestra cuestión).

Aunque la distinción que vamos a describir se puso de relieve después de las primeras fases en la evolución histórica del problema, la introducimos aquí porque ella ayuda a comprender gran parte de los argumentos propuestos. La distinción de referencia es la que se ha establecido entre *futuro necesario* (o *futuros necesarios)* y *futuro contingente,* asimismo llamado *futuro libre y futuro contingente libre (futuros contingentes,* asimismo llamados *futuros libres* y *futuros contingentes libres).* Los futuros (acontecimientos futuros) necesarios son los que se supone que poseen una realidad determinada antes de que tenga lugar. Los futuros contingentes, libres o contingentes libres (que desde ahora llamaremos a menudo simplemente *futuros contingentes)* son los que se supone que no tienen realidad determinada antes de que tengan lugar. Los futuros necesarios son los futuros a que se refieren todas las formas de determinismo (VÉASE), muchas de las variantes de la doctrina de la predestinación (VÉASE) rigurosa, etc. Según estas doctrinas, en efecto, todos los acontecimientos futuros son necesarios, por cuanto se hallan "contenidos" de antemano en una causa, en una serie de causas, en una Voluntad, etcétera.

Se debe a Aristóteles el primer análisis detallado del problema de los futuros contingentes — el problema de la estructura y valor de verdad de los enunciados sobre futuros contingentes, y el problema de si puede haber futuros contingentes. El *locus classicus* a este respecto es *De int.,* 9. 18 a 27 sigs. Aristóteles se refiere a esos futuros en otras partes de su obra. Por ejemplo, en *De div. per somn.,* 2. 463 b 28-32 introduce una distinción entre τὸ ἐσόμενον ("lo que será", del verbo ειμί, "ser"), y τὸ μέλλων ("lo por venir o el porvenir [no determinado]", de μέλλω, "estar [algo] a punto de ser u ocurrir"). Según escribe Aristóteles en *De div. per somn.,* "lo que estaba a punto de ocurrir no es siempre lo que está ahora ocurriendo. Tampoco lo que será luego [τὸ ἑσόμενον] es igual a lo que ahora va a ocurrir [τὸ μέλλων]". Pero el

pasaje aludido de *De int.* es más importante y explícito. En substancia, Aristóteles afirma que todas las proposiciones (o enunciados) son verdaderas o falsas con excepción de las proposiciones que afirman que algo pasará o no pasará er. el futuro, es decir, que se refieren a un "futuro contingente". Estas proposiciones no son verdaderas (porque no ha ocurrido aquello de que se trata), pero tampoco son falsas (porque no afirman que algo no es, o no niegan que algo es). Sin embargo, la disyunción de una de tales proposiciones con la negación de ella es necesariamente verdadera. Aristóteles da un ejemplo que ha llegado a ser clásico: el de "la batalla naval de mañana". "Necesariamente —escribe el Estagirita— habrá mañana una batalla naval o no la habrá, pero no es necesario que haya mañana una batalla naval y tampoco es necesario que no haya mañana una batalla naval. Pero que haya o no haya mañana una batalla naval, esto es necesario."

Se ha dicho que con ello Aristóteles rechazó el principio del tercio excluso para algunas proposiciones, pero es improbable que el Estagirita hubiese aprobado esta interpretación. Se ha dicho asimismo que no rechazó el principio del tercio excluso (según el cual, 'o *p o* no-p'), pero que, en cambio, rechazó la universalidad de la validez del llamado "principio de bivalencia" (según el cual, *'p'* es verdadero o ρ es falso", con la consecuencia de que si *p* es verdadero, no-p es falso, y si *p* es falso, no-*p* es verdadero [véase TABLAS DE VERDAD]). Ello es más probable, puesto que el Estagirita se refiere siempre, al hablar de las proposiciones sobre futuros, y futuros condicionados, a valores de verdad (verdad y falsedad). Pero no es siempre fácil distinguir entre el principio del tercio excluso y el principio de bivalencia. En todo caso, las opiniones del Estagirita sobre el asunto se deben probablemente a varios motivos. Entre ellos mencionamos los siguientes: la oposición a la doctrina megárica según la cual todo lo que es tiene que ser actual; la oposición al fatalismo y al determinismo, que para algunos es la consecuencia de afirmar que un determinismo futuro tendrá lugar o no tendrá lugar. Respecto a la doctrina megárica, Aristóteles mantiene que la regla según la cual una proposición tiene que ser verdadera o tiene que ser falsa es una regla aceptable cuando la proposición se refiere a algo actual, pero no es aceptable cuando se refiere a algo en potencia (véase ACTO, POTENCIA). De este modo Aristóteles pone en duda la absoluta universalidad de tal regla; primero, por haber algo en potencia; y segundo, porque si no hubiese algo en potencia no podría explicarse el movimiento o devenir (VÉASE). Pero a la vez parece sugerir que hay algo en potencia porque la regla en cuestión no es aplicable siempre y en todos los casos. Respecto a las doctrinas fatalistas y deterministas, Aristóteles pone en duda que sea necesario admitir que si es ahora verdad que un cierto acontecimiento tendrá lugar, es falso que no tendrá lugar; y que si es ahora falso que tendrá lugar, es verdad que no tendrá lugar. Las razones que mueven a Aristóteles a dudar de la anterior tesis son complejas; no obedecen únicamente a un análisis de los predicados 'es verdadero', 'es falso', 'no es verdadero ni falso', sino a las doctrinas mantenidas sobre lo que es real, sobre el movimiento y sobre el azar (VÉASE).

Los estoicos siguieron la difundida opinión de que el principio de bivalencia constituye una prueba de determinismo; y a la vez que el encadenamiento necesario y universal de todos los fenómenos obliga a aceptar sin ninguna excepción posible el principio de bivalencia. El asunto fue examinado por no pocos filósofos de la antigüedad, tanto del período inmediatamente posterior a Aristóteles como del período llamado "helenístico-romano". En parte era tratado como una cuestión metafísica, en parte como una cuestión lógica; con frecuencia era tratado dentro de un estudio de las modalidades, las cuales eran a su vez entendidas metafísicamente (u "ontológicamente") o lógicamente, o de ambos modos. En el problema de referencia se hallan implicadas, en efecto, las cuestiones de la naturaleza de lo necesario y de lo contingente, y de la naturaleza de las proposiciones modales que se formulan así: 'Es necesario que *p'*, 'No es necesario que *p'*, 'Es posible que *p'*, 'Es posible que no-p', 'Es contingente que *p'*, etc. (véase MODALIDAD).

Muchos filósofos medievales se ocuparon del problema de los futuros contingentes, sea desde el punto de vista teológico, sea desde el punto de vista lógico, o ambos. Característico de tales filósofos fue el considerar que la cuestión de los futuros necesarios y los futuros contingentes estaba muy estrechamente relacionada con la cuestión de las verdades eternas y de las verdades no eternas o temporales respectivamente. Con frecuencia estimaron que algo necesario es algo para siempre, *ab aeterno,* verdadero; si no es necesario, no es verdadero para siempre. Una proposición sobre el pasado o una proposición sobre el presente son definitivamente falsas o definitivamente verdaderas. Una proposición *de contingenti futuro* no puede ser definitivamente verdadera o definitivamente falsa, pero puede ser verdadera si lo que dice del futuro tiene lugar y falsa si lo que dice del futuro no tiene lugar. Hasta aquí parece que se trata únicamente de una cuestión de lógica, y específicamente de lógica modal. Pero pronto se anudaron en estos debates los problemas teológicos, en particular los dos problemas siguientes: el problema del conocimiento por Dios de los futuros, y el de la predeterminación o no predeterminación de los hombres (a la salvación eterna o a la condenación eterna). Nos referimos a estos problemas con más detalle a la luz de varios debates teológicos modernos (véase FUTURIBILIA), pero reseñaremos aquí algunas de las grandes posiciones adoptadas en estos respectos por varios filósofos medievales. Se trata, desde luego, de una selección, pues los problemas referidos fueron tratados por casi todos los escolásticos.

Santo Tomás pone de relieve que Dios tiene un conocimiento de los acontecimientos futuros distinto del que podrían tener las criaturas (en el caso de que lo poseyeran). En efecto, Dios no conoce propiamente un futuro, sino que conoce un "presente". El futuro, en suma, es sólo futuro para nosotros. Pensar lo contrario es negar que Dios sea eterno y, como es sabido, lo eterno trasciende todo lo temporal (S. *theol, I,* q. XIV, 13 ad 2). Esta opinión había sido ya defendida por otros autores; por ejemplo, San Anselmo al escribir: *summa essentia non secundum praeteritum vel futurum fuit aut erit (Meditatio,* I. E. 10, 13-24). Según Santo Tomás, la proposición que afirma el conocimiento

por Dios de un determinado futuro contingente es una proposición absolutamente necesaria. Además, mantiene que dada la proposición 'Si Dios conoce algo, este algo será', el consecuente es tan necesario como el antecedente. En cambio, Duns Escoto sostenía que el futuro (lo mismo que el pasado) es también futuro (o pasado) desde el punto de vista de la eternidad divina, ya que de otra suerte no habría distinción posible entre pasado y futuro. Duns Escoto mantenía, además, que las proposiciones en las que se introducen expresiones modales tales como 'es contingente', 'no es necesario', 'es posible que', 'es posible que no', 'no es imposible que no', y que se refieren al conocimiento por Dios de un futuro, son proposiciones contingentes; así, por ejemplo, la proposición 'Es contingente que Dios conozca que A será' es una proposición contingente.

En su *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus* (impreso por primera vez en la *Expositio áurea* de Occam a cargo de Fray Marco de Beneveto; ed. crítica anotada por Philotheus Boehner, O. F. M., 1945), Occam se adhiere a algunas de las opiniones de Duns Escoto en contra de Santo Tomás, pero difiere de uno y otro en varios importantes respectos. Como la mayor parte de los análisis de los escolásticos al respecto, la citada obra de Occam revela dos aspectos: uno, teológico, y el otro lógico. Desde el punto de vista teológico, es interesante notar que Occam sostiene que Dios conoce todos los futuros contingentes. Más exactamente, conoce qué parte de una contradicción relativa a toda proposición sobre futuros contingentes es verdadera y qué parte es falsa. Ahora bien, Dios conoce la parte verdadera porque la quiere como verdadera, y la parte falsa porque la quiere como falsa, es decir, no la quiere como verdadera. Ello no significa que el conocimiento en cuestión dependa de la "arbitrariedad" de Dios; más bien depende de la causalidad divina. Como apunta Boehner, para Occam "la voluntad de Dios es la causa de la *verdad,* pero no del *conocimiento* que Dios tiene de este hecho contingente". Desde el punto de vista lógico, se ha afirmado (Michalski) que en las ideas de Occam sobre los futuros contingentes se halla el germen de la posterior lógica trivalente, tal como ha sido desarrollada por Lukasiewicz (Cfr. *infra).* Esta afirmación es estimada como excesiva (Cfr. W. Kneale y M. Kneale, *The Development of Logic,* 1962, pág. 238, nota), pues Occam no parece haber admitido que una proposición sobre el futuro no sea ni determinadamente verdadera ni determinadamente falsa. Boehner indica que Occam derivó de la opinión de Aristóteles antes reseñada ciertas conclusiones "que constituyen elementos de una lógica tri-valente" *(op. cit.,* pág. 62), pero reconoce que se trata de un desarrollo "primitivo y crudo" *(op. cit.,* pág. 65) y en modo alguno de una sistematización de la lógica trivalente en el sentido moderno.

Entre los autores medievales que se ocuparon de la cuestión de los futuros contingentes figuran, junto a Santo Tomás, Duns Escoto y Occam (y, antes, Abelardo), Gregorio de Rimini, Ricardo .de Middeltown o de Mediavilla, Pedro Aureol, Gualterio Burleigh, Francisco de Meyronnes, Juan de Bassolis, Pedro de Ailly y Alberto de Sajonia (véase exposición de doctrinas de estos y algunos otros autores en los comentarios de Boehner a su ed. del *Tractatus* de Occam). No podemos, por desgracia, referirnos a todos estos autores. Por lo demás, algunos de ellos se limitaron a seguir en gran parte las opiniones de los grandes maestros. Así, por ejemplo, Gregorio de Rimini trata de eliminar la cuestión del "conocimiento por Dios de los acontecimientos futuros en un sentido parecido al de Santo Tomás: alegando que para Dios no hay, propiamente hablando, futuro (véase Gordon Leff, *Gregory of Rimini,* 1961, págs. 108 y sigs.). Por otro lado, al referirse al *status* lógico de las proposiciones sobre futuros contingentes, Gregorio de Rimini indicó que, contrariamente a las conclusiones (o supuestas conclusiones) de Aristóteles, toda proposición sobre el futuro es verdadera o falsa (Leff, *op. cit.,* pág. 112).

Según apuntamos al principio, hemos dedicado el artículo Futuribles (v.) al examen de las opiniones de varios teólogos modernos, especialmente de los siglos XVI y XVII, sobre los futuros condicionados. Para la continuidad histórica, puede considerarse que el contenido de dicho artículo forma parte del presente, pero hemos efectuado este desglose por razones de comodidad en la consulta. Indicamos aquí solamente que mientras en los autores medievales antes introducidos el aspecto teológico del problema está ligado a un análisis lógico, los autores modernos parecen interesarse casi exclusivamente por el aspecto teológico. Algunos filósofos modernos no escolásticos se han ocupado asimismo del problema (Malebranche y, en particular, Leibniz; Cfr., por ejemplo, *Theod.,* I, § 37), pero éste ha ocupado un lugar menos central que durante la Edad Media.

En cambio, en nuestro siglo la cuestión de los futuros contingentes ha suscitado de nuevo el interés de muchos filósofos. Entre los que se han ocupado de la cuestión citamos a J. Lukasiewicz, G. Ryle, W. van Quine, C. A. Baylis, P. M. Schurl, A. N. Prior, D. Williams, G. E. M. Anscombe, R. Taylor, R. Albritton, R. J. Butler, C. Strang, F. Waismann, R. D. Bradley, R. M. Gale. Es imposible aquí reseñar, siquiera muy brevemen te, los numerosos argumentos produ cidos por estos y otros autores; nos remitimos al efecto a la selección de trabajos mencionados en la bibliogra fía. Nos limitaremos a poner de relie ve que en el examen de nuestro pro blema por autores contemporáneos han predominado las dos siguientes tendencias o, mejor, puntos de vista: por un lado, la cuestión ha sido tra tada preferentemente como una cues tión lógica; por otro lado, ha sido tratada como una cuestión "lingüísti ca". El tratamiento lógico aparece cla ramente en J. Lukasiewicz y consiste esencialmente en afrontar el problema colocándolo en el marco de una ló gica trivalente (véase POLIVALENTE). El tratamiento "lingüístico" aparece claramente en autores como G. E. M. Anscombe y G. Ryle. En varias oca siones las consideraciones lógicas y las "lingüísticas" se entremezclan; ello su cede especialmente cuando se exami nan las modalidades a base de los modos de expresar éstas en lenguaje corriente. Las conclusiones obtenidas de estos análisis son numerosas: unos mantienen que el problema es un pseudo-problema; otros, que se trata principalmente de una "perplejidad lingüística", etc., etc. En algunas oca siones se ha ligado el problema de referencia a la cuestión de la posibili dad de aplicar ciertos predicados —ta-

les como el predicado 'llega a ser verdadero'— a acontecimientos futuros. Unos niegan que tenga sentido hablar de predicciones diciendo que "llegan a ser verdaderas", por cuanto no es posible determinar "cuando la proposición llega a ser verdadera". Otros manifiestan que una predicción llega a ser verdadera simplemente cuando el acontecimiento predicho tiene lugar, pues de lo contrario carecería de sentido usar vocablos como Ocurrir', 'tener lugar', etc.

La cuestión de los futuros contingentes o condicionados —que podrían, y aun más adecuadamente, ser llamados "futuros condicionales"— puede relacionarse con otros diversos problemas. Así ocurre cuando se pone en relación con las cuestiones suscitadas por la llamada "teoría de la información" (véase COMUNICACIÓN). A ello nos hemos referido con más detalle en el artículo citado infra. También parece tener relación con nuestro problema la cuestión suscitada por una de las más recientes paradojas (véase PARADOJA): la que hemos reseñado en el artículo al que acabamos de remitir bajo las formas de "el hombre condenado a muerte" y "el pañuelo inesperado". El que, como parece desprenderse de dicha paradoja, pueda y no pueda predecirse un acontecimiento futuro no es exactamente el mismo caso que el de los futuros contingentes, pero puede formularse de modo muy parecido. Por otro lado, una de las maneras que se han sugerido para aclarar el sentido de tal paradoja está relacionada no sólo con la cuestión general de los futuros contingentes, sino también con la cuestión de tales futuros desde el punto de vista teológico (véase FUTURIBLES). En efecto, parece como si en los llamados "futuribles" ocurriera efectivamente que mientras uno —el que "produce" o "prepara" el acontecimiento futuro— puede naturalmente predecirlo, el otro —el que "experimenta" tal acontecimiento futuro— no pueda predecirlo.

Habiendo mencionado en el artículo algunos de los textos "clásicos" sobre la materia, nos limitamos a dar una selección de trabajos contemporáneos. A ellos deben agregarse varios de los escritos en la bibliografía del artículo POLIVALENTE, y en particular los de J. Lukasiewicz. — A. C. Baylis, "Are Some Propositions Neither True nor False?", *Philosophy of Science*, III (1936), 156-66. — Donald Williams, "The Sea Fight Tomorrow", en *Structure, Method, and Meaning*, 1951, ed. P. Henle, H. M. Kallen, S. K. Langer, págs. 286-306. — A. N. Prior, "Three-Valued Logic and Future Contingents", *Philosophical Quarterly*, III (1953), 317-26. — Gilbert Ryle, "It Was To be", en *Dilemmas*, 1943, págs. 15-35. — G. E. M. Anscombe, "Aristotle and the Sea Battle", *Mind*, N. S. LXV (1956), 1-15. — Richard Taylor, "The Problem of Future Contingencies", *The Philosophical Review*, LXVI (1957), 1-28. — Collin Strang, "Aristotle and the Sea Battle", *Mind*, N. S. LXIX (1960), 447-65. — P. M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, 1960. — José Ferrater Mora, "Información y comunicación. Enfoque nuevo de un viejo problema", en *Actas del XIII Congreso Internacional de Filosofía* [México], 1963. — Para la paradoja a que nos referimos al final del artículo, véase PARADOJA.

El trabajo de P. M. Schuhl se refiere especialmente al problema tal como fue discutido en la antigüedad. Agréguese: David Armand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1945.

Véase también la bibliografía del artículo FUTURIBLES.